

Burkhard Liebsch

Historik und Hermeneutik – Geschichtlichkeit und Geschichte

Desiderate einer kritischen Revision¹

1. Zum Diskurs über die Zukunft der Geschichte (2415) | 2. Nachträgliches Verstehen: Historik und Logos der praktischen Welt (2420) | 3. Fragen nach dem Sinn historischen Fragens (2425) | 4. Historismus und Hermeneutik (2432) | 5. Ricœurs Anschluss an das Verhältnis von Historik und Hermeneutik (2435) | 6. Identität und Geschichte (2440) | 7. Zwischen Erfahrungs- und Geltungsansprüchen (2445)

*Was auf dem Spiel steht, ist die Existenz der Geschichte selbst,
sofern sie verstanden und darum erinnert werden kann.*

Hannah Arendt²

1. Zum Diskurs über die Zukunft der Geschichte

Nicht erst die – von Oswald Spengler und Arnold Gehlen über Alexandre Kojève bis hin zu Jean-François Lyotard – ganz unterschiedlich motivierte Ausrufung des sogenannten *posthistoire* oder der Fortführung einer paradoxen Geschichte nach ihrem ›Ende‹ bzw. nach dem vielfach diagnostizierten Zusammenbruch teleologischer Vorstellungen von ihrer Finalität hat die Frage nach der *Zukunft der Geschichte* aufgeworfen.³ Diese Frage hat sich nach der oft propagierten, meist aber nur halbherzig vollzogenen Abkehr vom

1 Dieser Beitrag geht zurück auf eine am Essener KWI im Oktober 1998 veranstaltete Tagung zum Verhältnis von Historik und Hermeneutik. Eine erste, hier stark revidiert vorgelegte Fassung wurde zuerst in italienischer Sprache veröffentlicht unter dem Titel *Prospettive di una revisione critica del rapporto tra storica ed ermeneutica*, in: *Unità di senso della storia nell'orizzonte contemporaneo*. in: *Discipline Filosofiche X*, Nr. 1, Bologna 2000, 41–72.

2 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zürich ³1993, 34.

teleologischen Denken der idealistischen Geschichtsphilosophie vor allem Hegels auch schon in dem Moment gestellt, wo man Geschichte auf retrospektive Vergangenheitserkenntnis zu beschränken gedachte, um jeglichen wissenschaftlich nicht einlösbaren Vorgriff auf künftige Vergangenheit und Geschichte auszuschließen. Das damit aufgeworfene Problem, zu welchem Zweck oder Ende die Geschichte *als Diskurs* dienen mag, ist allerdings nur ein Ansatz, die Zukunft der Geschichte zu denken. Ein solcher Ansatz kann die Form einer *Historik* annehmen, die sich nicht auf eine Methodologie der Forschung beschränkt, sondern den Sinn des historischen Fragens im kulturellen Horizont ihrerseits geschichtlich Existierender zur Sprache bringt. Ein anderer, weniger häufig begangener Weg in diese Richtung ist die Erforschung der *Genealogie* der historischen Erkenntnis vergangener Zeit selber. Wie wird diese Erkenntnis als solche und das Interesse an ihr verständlich? Diesseits des Rheins ist diese Frage im Anschluss an die Historik Johann G. Droysens sowie an die Hermeneutik Wilhelm Diltheys und Martin Heideggers vor allem von Hans-Georg Gadamer, Reinhart Koselleck, Jörn Rüsen und einer Reihe jüngerer Autoren wieder aufgeworfen worden.⁴

3 Zum Diskurs über das mal innerzeitlich, mal eschatologisch, mal kulturkritisch, mal politisch gedachte ›Ende‹ vgl. F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte?*, in: *Europäische Rundschau* 17, Nr. 4 (1989), 3–25; L. Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek 1989; P. Anderson, *Zum Ende der Geschichte*, Berlin 1993; M. Meyer, *Ende der Geschichte?*, München, Wien 1993; V. Flusser, *Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1997. Ricœur wird in diesen Diskussionen so gut wie nirgends genannt – was sicher auch daran liegt, dass nicht schon der dritte Band von *Zeit und Erzählung* (München 1988–1991 [=ZEI–III]; frz.: *Temps et récit*, Paris 1983–1985 [=TRI–III]) mit dem darin erklärten ›Verzicht‹ auf Hegel, sondern erst sein Spätwerk *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (frz. 2000; dt. 2004) als Wiedereröffnung einer veritablen geschichtstheoretischen Diskussion wahrgenommen wurde, die sich nun erst auch wieder auf die entsprechenden frühen, v. a. von Husserl und Kant ausgehenden Ansatzpunkte Ricœurs (in *Histoire et vérité* [1955/³1967], Paris 2001 [=HV]) zurückbesinnt. Insofern ist auch die mit Ricœur aufgeworfene Frage nach der Zukunft der Geschichte *nach* dem Diskurs über ihr vielfach festgestelltes ›Ende‹ zu lokalisieren.

4 Vgl. neben den im Folgenden noch zu nennenden Titeln H. M. Baumgartner, J. Rüsen (Hg.), *Seminar: Geschichte und Theorie. Umriss einer Historik*, Frankfurt/M. ²1982; K. E. Müller, J. Rüsen (Hg.), *Historische Sinnbildung*, Reinbek 1997; Vf. (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philo-*

Im frankophonen Raum ist ihre Spur deutlich bei Raymond Aron, Henri-Irénée Marrou und schließlich im Spätwerk Paul Ricœurs zu erkennen, von dem aus man gegenwärtig wieder Bezüge zur Tradition der Historik herstellt.⁵

sophie, Berlin 2010, sowie den Diskussionsschwerpunkt zur Historik mit dem Hauptartikel von J. Rüsen, *Historik: Umriss einer Theorie der Geschichtswissenschaft*, in: *Erwägen – Wissen – Ethik* 22, Heft 4 (2011), 477–490. Nur ansatzweise wahrgenommen wurde bislang die Historik-Rezeption bei H. Blumenberg, etwa in *Quellen, Ströme, Eisberge*, Berlin 2012, 196–173.

- 5 Vgl. R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire* [1934], Paris ³1964; H.-I. Marrou, *Über die historische Erkenntnis. Welches ist der richtige Gebrauch der Vernunft, wenn sie sich historisch betätigt?* [1954], Freiburg i. Br., München 1973; P. Ricœur, *Le temps raconté*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 89, no. 4, (1984), 436–452, hier: 445 zur Rezeption von Aron und Marrou (bis hin zu Paul Veyne und Michel de Certeau) im Zeichen einer Dialektik von Selbem und Anderem, die es möglich machen soll, den im Rahmen einer »ontologie négative du passé« herauszustellenden Abstand zu befremdlicher Vergangenheit zu überschreiten, wie es auch der Begriff der Überlieferung (dt. i. Orig.) suggeriert. V.a. Aron stellt zunächst für Ricœur das wichtigste Bindeglied zum deutschen Historismus und Historizismus dar, später dann Koselleck und besonders Veyne, den Ricœur zu den wenigen Historikern (neben de Certeau) in Frankreich zählt, die Interesse für Fragen historischer Epistemologie aufbringen. Vgl. die *Zaharoff Lecture* (1978/9) *The Contribution of French Historiography to the Theory of History*, Oxford 1980, sowie die programmatischen Aufsätze *L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française* [conférence à la séance plénière du Colloque International sur *La philosophie de l'histoire*, Ottawa 1980], in: Université de Ottawa (éd.), *La philosophie de l'histoire et la pratique historique d'aujourd'hui. Philosophy of History and Contemporary Historiography*, Ottawa 1982, 159–177, und *Le retour de l'événement*, in: *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines: MEFRI* 104, no. 1 (1992), 29–35. Zu Koselleck mit Bezug auf Ricœur vgl. Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, Kap. I, 3, sowie jetzt C. Bouton, *De la philosophie à l'histoire et retour*. Heidegger, Koselleck, Ricœur, in: P. Monnet, T. Maissen, B. Mittler (éd.), *Les usages de la temporalité dans les sciences sociales/Vom Umgang mit Temporalität in den Geistes- und Sozialwissenschaften*, Bochum 2019, 25–39; J. A. Barash, C. Bouton, S. Jollivet (Hg.), *Die Vergangenheit im Begriff. Von der Erfahrung der Geschichte zur Geschichtstheorie bei Reinhart Koselleck*, Freiburg i. Br., München 2021, und die Rez. d. Vf. in: *Philosophische Rundschau* 69, Nr. 4 (2022), 403–406. Auf Marrou und Aron führt Ricœur später den Beginn einer eigenständigen »epistemologischen«, zuvor v.a. bei G. Bachelard und G. Canguilhem auf die Geschichte der Physik, der Chemie und der Biologie beschränkten Diskussion der Sozialwissenschaften (incl. der Historiografie) zurück (vgl. P. Ricœur, *Le Juste* 2, Paris 2001, 176; G. Canguilhem, *Wissenschaftsgeschichte und Epistemolo-*

In der klassischen Gestalt, die zunächst Johann G. Droysen der Historik gegeben hat, wird eine disziplinär ausgeformte Praxis des historischen Fragens bereits als etablierte Realität vorausgesetzt. Die Historik umgeht keineswegs die Frage, wozu dieses Fragen eigentlich dient. Eher beiläufig aber verweist sie auf eine Genealogie des historischen Erkenntnisinteresses selber. Immerhin macht sie unübersehbar auf nicht- oder vor-wissenschaftliche Voraussetzungen historischer Erkenntnis aufmerksam, die auf die Spur einer solchen genealogischen Problematik führen. So setzt sie eine *allgemeine* Hermeneutik als »Lehre vom Verstehen« voraus, die ihrerseits das *spezifisch historische* Verstehen fundiert, dessen methodische Rationalität die Historik als Methodologie geschichtswissenschaftlicher Forschung zu rechtfertigen sucht. Im Rahmen der Historik selber kommt dem ersten Anschein nach nur eine methodologisch gerechtfertigte Hermeneutik »forschenden Verstehens« zur Geltung, die ihrerseits mit der in der Historik gelieferten Begründung der Rationalität historischer Forschung verknüpft ist.

Wie eng und vielseitig Historik und Hermeneutik miteinander methodologisch verzahnt sind, zeigen bereits die verschiedenen Versionen von Droysens *Grundriß der Historik* aus den Jahren 1857/8 und 1882. Auf der Ebene der *Heuristik* der historischen Methode, die von der historischen Frage ausgeht, setzt das Verstehen zunächst beim *zu Verstehenden*, bei Überresten einerseits und Quellen andererseits an, in denen »Vergangenheiten, wie menschliches Verständnis sie aufgefaßt und ausgesprochen, als Erinnerung geformt hat, überliefert« sind.⁶ Die an die Heuristik sich anschließende *Kritik* verfährt hermeneutisch, insofern sie das heuristisch erschlossene historische Material auf Spuren von Subjektivität hin befragt, als deren Zeugnis es zu verstehen ist. Das Verfahren der *Interpretation* rückt das Material sodann in den historischen Zusammenhang, den

gie, Frankfurt/M. 1979; J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998, 17. Eine Brücke zurück von der in Frankreich beheimateten Epistemologie des Lebens zur Phänomenologie schlägt T. Ebke, *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin 2012; s. a. die Rez. d. Vf. in: *Phänomenologische Forschungen* 2014 (2015), 309–318.

6 J. G. Droysen, *Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882)*, Stuttgart 1977, 400 f.

die narrative *Darstellung* genetisch nachvollzieht. Methodisch soll der schließlich *erforschte* historische Gegenstand formiert werden. Als zunächst noch unerforschten, aber vor-konstituierten findet ihn die Forschung indessen bereits in einer unfertigen, rohen Verfassung vor. Retrospektiv und nachträglich vollzieht sich ein erstes »*Historisch-Werden*« von Vergangenen bereits in der gelebten geschichtlichen Welt.

Indem Droysen auf Nachträglichkeit und Retrospektivität als Konstituentien des »Historisch-Werdens« der Gegenstände reflektiert, auf die die historische Methode Anwendung findet, stößt er auf die Spuren eines entsprechenden geschichtlichen Verstehens, das bereits den Logos der praktischen Welt durchzieht.⁷ Die Historik versäumt es indessen, sich zu einer *Hermeneutik der Geschichtlichkeit* dieses Logos, *der retrograd vergegenständlichter Vergangenheit vorausliegt*, ins Verhältnis zu setzen, obgleich der Sinn des historischen Fragens selber in gewisser Weise auf dieser Geschichtlichkeit aufruft. In dem Maße, wie die Historik nicht hinter die ›historische‹ (d.h. hier: die geschichtswissenschaftlich zugerichtete) Frage zurückgeht, kann sie auch deren Sinn nicht weiter begründen. Dieser betrifft nicht allein die methodische Rationalität des historischen Fragens, sondern auch, *worauf* dieses *als* solches Antwort gibt und *worauf* es als antwortendes Fragen *abzielt*. Hier geht es nicht allein um in der geschichtswissenschaftlichen Praxis sich immer von neuem aufdrängende Forschungsdesiderate. Das *Worauf*, von dem her das historische Fragen *als solches selber* zu verstehen ist, liegt der Konstitution historischer Gegenstände und ihrer Fraglichkeit voraus: in geschichtlicher Existenz, deren Infragegestelltsein nach historischem Verstehen verlangt. Und dieses ist kein Selbstzweck, sondern hat den Sinn, auf den es abzielt, darin, diesem Verlangen gerecht zu werden.⁸

7 Dieses Verstehen betraf im Verständnis Droysens und all derer, die den Wissenschaftscharakter der Historie zu rechtfertigen suchten, die aristotelisch aufgefasste sublunare Welt des Wahrscheinlichen (vgl. H. Dreitzel, *Die Entwicklung der Historie zur Wissenschaft*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 3 [1981], 257–284, hier: 264, 274 ff.), von der auch Ricœur (*Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986) ausgeht.

8 Es versteht sich von selbst, dass sich im Zuge forschenden Verstehens zahlreiche historische Fragen stellen, die auf diesen Sinn des historischen Fragens als solchen (im Gegensatz zu ihrem unmittelbaren methodischen Sinn) bestenfalls

So zeichnet sich eine zirkuläre Bewegung zwischen Historik und Hermeneutik ab, die den Rahmen einer Theorie der Geschichte als vergegenständlichter Vergangenheit sprengt. Die folgenden Überlegungen zeichnen die Umriss dieser Problemverlagerung nach, die es heute nicht mehr gestattet, den Sinn historischen Fragens wissenschaftlich zu verengen, sondern nach wie vor eine Hermeneutik der Geschichtlichkeit auf den Plan ruft, die dem gegenseitigen Aufeinanderverwiesensein von geschichtlicher Existenz und historischem Denken Rechnung trägt⁹ und die dadurch allein das historische Fragen davor bewahren kann, in einer Dauerkrise des Historismus zum gleichgültigen Selbstläufer zu werden

2. Nachträgliches Verstehen: Historik und Logos der praktischen Welt

Bei der als Organon oder Wissenschaftslehre der Geschichte begründeten Historik Droysens handelt es sich über weite Strecken um eine kritische Reflexion einer hermeneutischen historischen Praxis, deren Vorgehen die Historik als forschende Erkenntnismethode des Verstehens zu rechtfertigen unternimmt. Was die Historik kritisch rechtfertigen soll, ist speziell dessen Retrospektivität und Nachträglichkeit. Im Bereich der Geschichte »können wir nur das verstehen«, was bereits »menschlicherweise ausgeprägt ist« (*Historik*, § 3). Am Faktum der Ausprägung setzt das »rückwärts gewandte Verstehen« an, um es *als* »Gewordenes« zu rekonstruieren. Im Gegensatz zu sogenannten organischen oder naturwüchsigen »Entwicklungen« – deren Begriff Droysen aus der Historik eliminiert sehen möchte (ebd., 162) – zeigt sich im historisch Gewordenen typischerweise Neues, das sich als nicht auf dessen antezedenten Bedingungen re-

noch indirekt zu beziehen sind. Eine weitgehende methodische Verselbständigung des erkennenden Fragens gegenüber jenem Motiv des Antwortgebens auf das, was allererst danach verlangt, geschichtlich verständlich zu werden, ist also keineswegs ausgeschlossen.

9 Und zwar durchaus im Sinne Ricœurs, speziell seiner Auffassung des integralen Zusammenhangs von Existenz und Denken, wie er ihn in seinem (1963er) Kierkegaard-Aufsatz deutlich gemacht hat; P. Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard*, in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 579–596.

duzierbar erweist. Erst »das gewordene Neue zeigt« demjenigen, der sich dessen Bedingungen im Nachhinein historisch verständlich zu machen sucht, »daß sie da waren«. »Von diesem gewordenen Neuen aus betrachtet« erscheinen ihm diese Bedingungen »als Vorbereitungen« des Neuen, das aber keineswegs als im Vergangenen präformiert gelten darf. »Wollte [unsere Wissenschaft] ohne weiteres gelten lassen, daß man das, was ist, aus dem, was war, zu erklären, d.h. in Form des Schlusses abzuleiten habe, so würde sie anerkennen, daß in dem Früheren alle Bedingungen für das Spätere vorhanden [gewesen] seien, gleichviel ob man sie forschend erkannt habe oder nicht, sie würde das eigentümliche Wesen der geschichtlichen, d.h. sittlichen Welt« und insbesondere »das Recht eines jeden, ein neuer Anfang« zu sein, »ausschließen, sie würde zu einem langweiligen Analogon der Ewigkeit der Materie in der geschichtlichen Welt kommen. Denn alles Künftige müßte da schon in dem Vergangenen vorgeformt liegen, und es bedürfte nur des Sich-Auftuns und -Auslegens der Dinge, um das Folgende mit Notwendigkeit aus dem Früheren sich entwickeln zu lassen [...]« (ebd., 179).¹⁰

Für den Gegenstand der Geschichte, die geschichtliche Welt, ist Freiheit und Verantwortlichkeit derer, die geschichtlich lebten, konstitutiv. Die historische Form des Verstehens, die, wenn sie methodisch verfährt, Interpretation heißt, reflektiert auf Willensakte und ihre Folgen als die »eigentlich primären historischen Tatsachen« des praktischen Logos. »Sowie ein Tatbestand unserer Forschung vorliegt, wissen wir, daß er so, wie er geworden, durch Willensakte wurde, die, wie immer veranlaßt, bestimmt, bedingt, beschränkt, in dem Getanen sich vollzogen und, soviel noch davon erhalten ist, darin noch erkennbar vorliegen.« »Blickt uns« nicht »die Seele« dessen, der das Getane zeitigte, »in dem Getanen an«? »In diese

10 Das hier angesiedelte Problem »unzureichender Gründe« (Robert Musil) geschichtlicher Prozesse, die sich auch nachträglich, im *ex-post*-Verstehen, nicht als auf ihre Antezedentien reduzierbar erweisen und kausal niemals präformiert sein können, greifen später in ähnlicher Weise Wilhelm Wundt, Wilhelm Dilthey und Heinrich Rickert wieder auf. Vgl. auch K.-O. Apel, *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Frankfurt/M. 1979, 45. In Frankreich ist diese Problematik vor allem von Henri Bergson (inspiriert von William James) weiter verfolgt worden; über ihn kommt sie bei Maurice Merleau-Ponty und bei Ricœur zur Geltung. Vgl. Abschnitt 9 der ersten Einleitung (Bd. I).

ihre Tat, in ihr Tun uns vertiefend müssen wir sie selbst, in ihrer Äußerung ihr Innerstes sehen und verstehen können.« Aufgabe der Kritik ist es dabei, »zu bestimmen, in *welchem* Verhältnis das vorliegende historische Material zu den Willensakten steht, von denen es Zeugnis gibt« (ebd., 187, 401).¹¹ Keineswegs lässt das Getane jedoch umstandslos auf das Gewollte schließen. Das Getane deckt sich vielfach nicht mit subjektiv vermeintem Sinn des Tuns, das nun der Vergangenheit angehört und scheinbar spurlos hinter dem Getanen verschwunden ist. Das vergangene Tun hatte selbst seine vergangene Zukunft, deren Rekonstruktion mit zum adäquaten Verständnis des historischen Faktums gehört. Ob dieses mit dem »Zweck des Anfangs« des Tuns zusammenfällt, kann sich aber stets erst von einem wenigstens vorläufigen Ende her zeigen. Nur wenn ein solches Ende erreicht ist, kann auch von einem geschichtlichen Gegenstand die Rede sein. »Das Handeln und Sein in jeder Gegenwart [...] wird Geschichte, aber es ist nicht Geschichte« – solange es nicht ans Ende gekommen ist (wann und wie auch immer dieses eintritt und als solches festzustellen sein mag).

»Mit anderen Worten, die Tätigkeiten, mit welchen sich unsere Wissenschaft befaßt, treten in ihrer Gegenwart in allen anderen Kategorien, nur nicht in der auf, unter der *wir* sie befassen, [wenn] wir sie als Geschichte betrachten. Sie sind nur historisch, weil wir sie historisch auffassen, nicht an sich und objektiv, sondern in unserer Betrachtung und durch sie.«¹² Was in der Gegenwart geschieht, »wird von keinem Verständigen als Geschichte getan oder gewollt« – es sei denn, er greift der Gegenwart als künftiger Vergangenheit vor, wie es bei gewissen Politikern der Fall zu sein scheint, die »in die Geschichte eingehen« wollen. »Erst eine gewisse Art, das Geschehene nachmals zu betrachten, »macht aus Geschäften Geschichte« (Historik, 435).¹³ Im Sinne einer nachträglichen, die Zeitigung

11 Droysens Begründung der Irreduzibilität des Neuen bleibt freilich auch dann aktuell, wenn man dessen Ermöglichung nicht auf Willensakte zurückführt. Vgl. Vf., *Spuren einer anderen Natur*, München 1992, Erster Teil, III/A, §§ 6 ff. und III/B.

12 Droysen, *Historik*, 69; vgl. M. Riedel, *Verstehen oder Erklären?: Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978, 101.

13 Unter modernen Bedingungen einer scheinbar alles rückhaltlos erfassenden Historisierung kann zwar eine »sofortige Umsetzung von Geschehen in Geschichte« stattfinden; doch das kann streng genommen nicht »instantan« bedeu-

des Geschehenen nachvollziehenden »Mimesis des Werdens« muss man »das von der Gegenwart und den noch gegenwärtigen Materialien aus Gewonnene für die Darstellung gewissermaßen umkehren und von seinem Anfang her sich entwickelnd zeigen. Denn der Gedanke der Dinge, ihre Wahrheit, tritt nicht in ihrem Anfang hervor, sondern in dem Maß, als sie fortschreitend zeigen, was sie bedeuten« (ebd., 231). Geschichte, heißt das, gibt es stets nur im Nachhinein; gleichwohl soll ihr ungeschmälert die Wahrheit jener Vergangenheit zufallen.

So reflektiert die Historik – wie ungenügend auch immer – auf den Logos der praktischen Welt, in dem die Absichten der Handelnden zu Tage treten und verblassen, indem sie mal zum Ziel kommen, mal in der Heterogenie der Zwecke sich verlieren und verstreuen; sie nimmt an der temporalen Verfasstheit dieses Logos Maß, um die Methode des forschenden Verstehens daraufhin zu beurteilen, wie sie etwa in der Form einer narrativen Mimesis der konsekutiven Zeitigung des Getanen bzw. der Resultanten des Tuns dessen vergangener Zukunft gerecht werden kann.¹⁴ Zugleich zeigen die methodi-

ten. Zur Nachträglichkeit ist die Geschichte sowohl in der Form der Narrativität als auch in der Prozessualität ihres Geschehens, in dem sich Menschen auf Vergangenes zurückwenden, auf jeden Fall verurteilt.

- 14 Wie aktuell dieser Ansatz ist, kann ein Vergleich mit Ricœurs Rückbezug der Logik der Narrativität auf die aristotelische *Poetik* zeigen, die auch Droysen im Blick hat (*Historik*, 321, 405, 446). Dem »nachvollziehenden Verstehen« traut Droysen zu, nachträglich vor Augen führen zu können, wie sich das Ende einer Geschichte aus ihrem retrospektiv sich abzeichnenden Anfang hat »entwickeln« können. Gemäß einer sublunaren Logik des nach menschlichem Ermessen und nach bisheriger Erfahrung Wahrscheinlichen, wie sie Aristoteles in seiner *Poetik* beschrieben hat, wird auf diese Weise zeitliche, in ihrem Prozess zukunfts-offene Erfahrung von ihrem Resultat her *geschichtlich* verständlich. Vgl. Ricœur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, 23 ff. Ricœur trennt hier allerdings die im nachträglichen Verstehen realisierte *Intelligibilität* von der historiographischen *Rationalität*, die sich ggf. auf spezielle Formen der historischen Erklärung stützt. Droysens Auseinandersetzung mit der Logik der Nachvollziehbarkeit nimmt stellenweise die Kritik einer *logificatio post festum* vorweg (siehe T. Lessing, *Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen* [1919], München 1983, 56). Macht sich der narrative Nachvollzug von Geschehenem nicht einer im Grunde unhistorischen, »rückwärts gewandten Prophetie« (F. Schlegel) oder einer »retrospektiven Fatalitätsillusion« (Raymond Aron) schuldig, wenn sie das Tun der Menschen insgeheim seiner vergangenen Zukunft beraubt? Gegen diese Illusion argumentiert der frühe Ricœur ebenso wie der späte; bes. in *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, 43, 48/HV, 27–50; ZEI, 145, 281/TRI, 140 f., 263;

schen Reflexionen der Historik, dass das nachträgliche Verstehen die Geschichtlichkeit derer selbst bestimmt(e), deren Vergangenheit historisch verstanden werden soll. Das nachträgliche Verstehen ist eine Infrastruktur gelebter Geschichte selber, in der die Menschen sich auf der Suche nach der Intelligibilität durchlebter Zeit auf Vergangenheit zurückwenden.¹⁵ So gesehen ist das für die Reflexion des Gegenstandsbezugs der Historik zunächst Maßgebende eine Hermeneutik des Logos der praktischen Welt, die Droysen (in einem sehr weiten, nämlich auf alles verantwortliche Handeln bezogenen Sinne) »Ethik« nennt.¹⁶ Diese beschreibt einerseits den geschichtlich sich entfaltenden Logos der praktischen Welt,¹⁷ entwirft aber andererseits auch deren Sinn, d.h. hier: vor allem die Richtung ihrer geschichtlichen Ausformung. Insofern die Ethik künftiger Vergangenheit vorgeht, wenn sie diesen Sinn geschichtsphilosophisch finalisiert, muss aber die geschichtswissenschaftliche Praxis ebenso wie die Historik, die diese rekonstruiert, von der Ethik zunächst absehen.

vgl. P. Ricoeur, *La marque du passé*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 1 (1998), 7–31, hier: 29; *L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française moderne*, 161; *Memory – Forgetfulness – History*, in: *ZiF-Mitteilungen 2* (1995), 3–12, hier: 9. So kann gerade der plausible Nachvollzug Fragen nach einer Zukunft wecken, die in keinem Ende irgendeiner Geschichte aufgeht. Droysens Theorie der Historizität des Neuen liest sich stellenweise wie eine Vorwegnahme Bergson'scher Argumente, die gleichfalls eine Kritik der vor allem von Laplace und Fichte behaupteten »mechanischen« Präformation des Späteren im Früheren beinhaltet; vgl. F. Fellmann, *Das Ende des Laplaceschen Dämons*, in: R. Koselleck, W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München 1973, 115–138.

15 Erst Dilthey hat diese Infrastruktur im Blick auf den »Lebenszusammenhang« geschichtlichen Lebens auf den Begriff gebracht und damit einer Hermeneutik der Geschichtlichkeit den Weg gebahnt, die nicht mehr in einer Theorie erkannter Geschichte aufgeht.

16 Vgl. H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, Freiburg i. Br., München 1974, 97.

17 Hier hat eine als »Hermeneutik der sozialen Wirklichkeit« aufzufassende Ethik (ein Begriff, der auf Friedrich Schleiermacher gemünzt wurde) eine gewisse Nähe zur Ethnographie; vgl. *Historik*, 309.

3. Fragen nach dem Sinn historischen Fragens

Als Rechtfertigung des historisch forschenden Verstehens muss sich die Historik wie diese Methode selber auf abgeschlossene Vergangenheit beschränken – ungeachtet einer der Geschichte zugetrauten »didaktischen Macht«, kraft derer sie gegebenenfalls trotz ihrer methodischen Retrospektivität für praktische Orientierungen wichtig werden kann, die kollektiver Zukunft zugewandt sind.¹⁸ Die Reflexion der Historik auf die Logik eines Fragens, durch das Vergangenheiten nachträglich erst ›historisch‹ werden,¹⁹ setzt allemal deren wenigstens vorläufige Abgeschlossenheit voraus und nimmt den *Rückzug der Geschichte auf ihren bloß retrospektiven Charakter* zunächst unwidersprochen hin. Auf diese Weise neutralisiert sie zunächst jene Ethik. Fortan wird die Geschichte nicht die Wissenschaft von Vergangem überhaupt (das ja auch so in Betracht kommen könnte, dass es noch Zukunft hat), sondern von abgeschlossenem Gesche-

18 Vgl. J. Rüsen, *Der Teil des Ganzen. Über historische Kategorien*, in: K. Acham, W. Schulze (Hg.), *Theorie der Geschichte*, Bd. 6, München 1990, 299–322. Wo Rüsen im Anschluß an jene Formel Droysens die »Bildungsfunktion« der Historie anmahnt und sie bereits latent im historischen Fragen selber angelegt sieht (vgl. 319), muss er doch zugeben, daß die Geschichtswissenschaft ihre wissenschaftliche Emanzipation von der Geschichtsphilosophie mit ihrem Rückzug auf Retrospektivität hat bezahlen müssen.

19 »Wir fanden als den Mittelpunkt unserer Methode das Verstehen, d.h. die Interpretation«, schreibt Droysen. Aber da die historischen Materialien, obgleich sie entweder als Reste oder als Quellen »noch gegenwärtig sind, mit vielerlei anderen Gegenwärtigkeiten zusammen und verbunden, verwachsen, vermengt, so müssen sie erst durch Interpretation zurechtgemacht, erst aus diesen Gegenwärtigkeiten herausgeschieden, gereinigt, geprüft usw., sozusagen erst *historisch gemacht* werden. Das ist die Kritik« (*Historik*, 57. Hervorhebung BL). Fraglich ist allerdings, ob die Behauptung einer retrograden *Konstitution* der historischen Tatsache auf deren nachträgliche *Produktion* hinausläuft, wie offenbar U. Muhlack annimmt: *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung*, München 1991, 423. Das war der rigoros präsentistische Standpunkt Nietzsches, wie er ihn zumindest in *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* vertreten hat. Wenn man die historische Tatsache nachträglich produzieren könnte, spräche am Ende nichts mehr dagegen, sich *aposteriori* die Vergangenheit zu verschaffen, die man gehabt haben möchte. Zwischen Umschreiben von Geschichte und Revisionismus wäre keine Trennlinie mehr zu ziehen. Genau das hat bereits George Orwell in seinen politisch unvermindert aktuellen Überlegungen zu politischer Macht über die Vergangenheit zu bedenken gegeben.

hen sein (*Historik*, 9, 397). Sie ist das »gewußte Geschehene«, das tot genug ist, um nur noch ›historisch‹ zu interessieren. Der Historiker, der in die Lehre der Historik gegangen ist, muss sich weigern, *als Historiker* künftiger Geschichte teleologisch vorzugreifen. Insofern kann er auch vom ›Sinn der Geschichte‹ nicht sprechen, wenn dieser ganz und gar mit deren Ende, mit ihrem Endzweck oder Ziel verknüpft gesehen wird, wie es die klassische Geschichtsphilosophie ja nahegelegt hatte. Die *teleologische* Frage nach dem Sinn der Geschichte, die zur gleichen Zeit wie die Wissenschaftslehre der Historiographie aufkommt, hat unter dieser Voraussetzung in dem Maße keinen Ort mehr, wie die klassische Geschichtsphilosophie aufgegeben oder auf eine Erkenntnistheorie des Historischen reduziert wird. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte reduziert sich unter diesen Vorzeichen auf die Frage nach dem Sinn des Historischen als Sinn des historischen *Diskurses*, der sich mit scheinbar bereits abgeschlossener Vergangenheit befasst.²⁰

Wo der Sinn des historischen Diskurses im Zeichen des Historismus zur Sprache kam, hat man ihn zunächst durch einen internen Zusammenhang von Geschichte und Politik zu begründen versucht, d.h. durch einen Zusammenhang, der wissenschaftstheoretisch bzw. auf der Basis einer Methodologie oder Logik der Forschung allein gewiss *nicht* zu begründen ist. Wo man heute an die Droysen'sche Historik anknüpft, um zu rekonstruieren, was an der Geschichte Wissenschaft ist, trennt man daher gerade diesen für Droysen selber noch selbstverständlichen Zusammenhang von Geschichte und Politik, zumal nationalstaatlicher Politik, auf. Die Historik, die implizit eine Grenze zwischen der Vorgeschichte der (wissenschaftlichen) Geschichte und ihrer ›eigentlichen‹, im Lichte

20 Von Walter Benjamin bis hin zum späten Ricœur wird man allerdings nicht müde, diese Abgeschlossenheit zurückzuweisen – vor allem im Zeichen dessen, was wir, wenn nicht ›der‹ Vergangenheit als solcher, so doch den Toten oder unter ihnen wenigstens den Opfern fremder Gewalt schuldig sind (vgl. ZEIII, 161, 223, 242, 251 f., 310, 410/TRIII, 148, 204, 220, 227, 279, 368). Über den Nachweis und den Sinn dieses Schuldigseins sowie über die Frage, was es ggf. zukünftig nach sich ziehen müsste, ist man sich bis heute nicht einig, wie besonders die bis heute andauernde, an Karl Jaspers' einschlägige Schrift anschließende Diskussion beweist; vgl. R. Langthaler, M. Hofer (Hg.), *Existenzerhellung – Grenzbewusstsein – Sinn der Geschichte. Dem Andenken an Karl Jaspers (1883–1969)*. *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 51 (2019).

epistemologischer Normen zu rechtfertigenden Geschichte gezogen hat,²¹ wird so ihrerseits einer normativen Rekonstruktion unterzogen²²: An der Geschichte der Historik ist das *nicht* Wissenschaft, was eine integrale Verknüpfung von Staat, Nation und Geschichte unterstellte.²³ Eine generelle und *prima facie* an keine Bedingungen geknüpfte Verpflichtung der Geschichtsschreibung auf den Staat bzw. auf die Fortschreibung nationaler Existenz als des »einzig[e]n, was nicht verloren werden darf«, wird heute in keiner ernst zu nehmenden Historik mehr zu finden sein.²⁴ Zum Selbstverständnis der Geschichte als Wissenschaft gehört ihre völlige Befreiung von jeglicher normativen *Bevormundung* ihres Sinns, wie sie etwa in

21 Daraus folgt freilich keineswegs, dass die wissenschaftliche Geschichte erst mit der ausdrücklichen Frage nach ihrer Wissenschaftlichkeit, also mit ihrer epistemologischen Selbstreflexion beginnt, wie sie sich etwa in der Auseinandersetzung Droysens mit Henry T. Buckles Geschichtsschreibung abzeichnet; vgl. J. G. Droysen, *Die Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft*, in: *Historische Zeitschrift* 9 (1863), 1–22; H. W. Blanke, D. Fleischer, J. Rüsen, *Historik als akademische Praxis*, in: *Dilthey-Jahrbuch* 1 (1983), 182–255.

22 Allein der Streit zwischen Otto G. Oexle und Horst W. Blanke zeigt schon, daß die Frage, welche Normen in einer normativen Rekonstruktion der Geschichte als Wissenschaft überhaupt zugrundegelegt werden können, von den Fachleuten noch immer nicht schlüssig zu beantworten ist. Wenn das – auf Dauer – so bleibt, wofür manches spricht, was folgt dann daraus für den Wissenschaftsstatus der Historie? Wird er nicht fundamental fragwürdig? Vgl. O. G. Oexle, *Einmal Göttingen – Bielefeld einfach: auch eine Geschichte der deutschen Geschichtswissenschaft*, in: *Rechtshistorisches Journal* 11 (1992), 54–66; H. W. Blanke, *Historismus im Streit*, ebd. 12 (1993), 85–597.

23 Vgl. O. G. Oexle, *Meineckes Historismus*, in: ders., J. Rüsen (Hg.), *Historismus in den Kulturwissenschaften*, Köln 1996, 139–199, hier: 187; H. W. Blanke, *Aufklärungshistorie und Historismus: Bruch und Kontinuität*, ebd., 69–97, hier: 89 f.; G. G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, München 1971, sowie J. Rüsen, *Überwindung des Historismus?*, in: *Philosophische Rundschau* 20 (1974), 269–286, hier: 282 f. – Schnädelbachs Begriff einer »historistischen Aufklärung« bzw. einer Fortführung von Aufklärung durch den Historismus impliziert offenkundig eine normative Perspektive, in die die Geschichte der Historik selber einrückt. Zweifellos kann davon nachträglich keine Spielart des Historismus verschont bleiben, die etwa nur eine staatliche oder nationale Ausprägung der Menschheit kennt oder die von Rüsen gesuchte Verbindung zwischen methodischer Objektivität einerseits und historisch-praktischer Orientierung andererseits im Sinne eines sogenannten konventionellen, unbedingt staatsloyalen moralischen Bewusstseins herstellt.

24 Vgl. Droysen, *Historik*, 358, 235.

der Verpflichtung auf die Bestätigung und historische Begründung nationaler Identität liegen kann.

Das heißt zwar nicht, dass ihr praktischer Orientierungssinn ohne weiteres preisgegeben wäre.²⁵ Doch kann keine als bloßes *Organon* der Rationalität des historischen Diskurses aufgefasste Historik die Aufgabe übernehmen, dessen Sinn in offenen kulturellen Horizonten kollektiver Geschichtlichkeit zu begründen, die sich weniger denn je von Apologien nationalen Überlebens beeindrucken lässt. Wenn weder die Zukunft national-staatlichen Überlebens noch irgendeine sonstige politische Funktionalisierung oder Finalisierung²⁶ den Sinn des historischen Diskurses *vorgibt*, muss die Historik sich erst recht auf den rein retrospektiven Charakter des historischen Diskurses zurückziehen, ohne dessen Sinn bloß wissenschaftstheoretisch rechtfertigen zu können. Eben dieser Rückzug zieht aber die Frage nach sich, welchen der Zukunft gewandten Sinn der historische Diskurs überhaupt noch haben kann.

Ein Ausweg, wenn nicht *der* Ausweg, könnte darin liegen, dass sich historisches Fragen selber unter diesen Voraussetzungen dazu gezwungen sieht, sich zunächst *als Antwort auf das* – nicht erst der Wissenschaft zu verdankende – *Verlangen nach historischer Verständlichkeit* zu legitimieren²⁷, so dass sich die Frage nach dem Wozu des historischen Fragens wieder mit der Frage nach seinem Woher verknüpft. Das heißt gerade nicht, dass als Alternative zu einer *histoire pour l'histoire*, deren verselbständigt historisches Fragen ihr selber nicht mehr recht verständlich wird, nur ein rigoroser Präsentismus denkbar wäre, der dem historischen Fragen von vornherein bestimmte, im Blick auf »Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« zu beurteilende Antworten für die Gegenwart abverlangt.²⁸

25 »Genau dort, wo wir heute Gedächtnis und Erinnerung auf der einen Seite von kognitiven Erkenntnisstrategien auf der anderen Seite abkoppeln, um ihre Lebendigkeit und Praxisnähe zu betonen, müssen wir danach fragen, wo und wie Denken und Erkenntnisstrategien in Erinnerung verwurzelt sind und sich dort [...] auch selber verwurzeln.« Vgl. J. Rüsen, *Historismus als Wissenschaftsparadigma*, in: Oexle, Rüsen (Hg.), *Historismus in den Kulturwissenschaften*, 119–137, hier: 137.

26 Vgl. W. Schäfer, *Die unvertraute Moderne*, Frankfurt/M. 1985, 153–181.

27 Vgl. in diesem Sinne *Geschichte und Wahrheit*, 44, wo von einer »Antwort« auf »geschichtliche Befindlichkeit« die Rede ist.

In der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt Nietzsche: »Es ist gar nicht abzusehen, was alles noch einmal Geschichte sein wird.« Denn der historische Sinn des Vergangenen ergibt sich von der Zukunft, von der »rückwirkenden Kraft« der Späteren her.²⁹ Wenn, wie Dilthey sagte, nirgends bereits ein erstes oder letztes Wort über den Sinn der Geschichte gesprochen ist, reduziert sich die hermeneutische Zuordnung von Sinn und Geschichte auf *zwischenzeitliche Verständlichkeit*, die sich damit bescheidet, bereits durchlebte Zeit geschichtlich zu artikulieren, ohne dabei künftiger Geschichte (bzw. ihrem ›finalen‹ Sinn) vorgreifen zu wollen.³⁰ Man lebt ›vorwärts‹ und versteht ›rückwärts‹ (Kierkegaard). So war es in der Vergangenheit; so ist es nach wie vor; und dabei wird es bleiben. Nicht nur das sich stets nur nachträglich geschichtlich verstehende Leben, auch die Methode des nachträglich forschenden Verstehens muss es hinnehmen, dass die historische Signifikanz des zwischenzeitlich Verständlichen immerfort in die Zukunft entrinnt, die ihrerseits nachträglich in den Sinn alles Vorangegangenen scheint eingreifen zu können.³¹ Eben deshalb macht sich diese Signifikanz auch einer unbegrenzten Korruptierbarkeit verdächtig.

Nietzsche hat diesen Verdacht offen ausgesprochen und die dramatischen Konsequenzen für einen hermeneutischen Rekonstruktivismus vor Augen geführt, der das nachträgliche *Historisch-Werden* des Vergangenen beschreibt. Wir haben »einen Sinn in allem Geschehen gesucht [...], der nicht darin ist«. »Alle Historiker erzählen von Dingen, die nie existiert haben« – die sie *als historische*

28 Zu unterschiedlichen Bedeutungen jenes Präsentismus vgl. Vf., *Erinnerung an die Zukunft der Geschichte*, in: *Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften* 10 (1999), 73–98, sowie F. Dosse, mit Bezug auf F. Hartog, in: *L'histoire entre la guerre des mémoires et la Justice*, in: *Études Ricæuriennes/Ricœur Studies* 8, no. 1 (2017), 67–141, hier: 72.

29 F. Nietzsche, *Sämtliche Werke Bd. 3* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 404.

30 W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften I*, Stuttgart 41959, 92; G. Krüger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1947, 29 f.

31 Daraus hat Max Scheler die Konsequenz gezogen: »Der historische Tatbestand [...], also das, was Wirkungseinheit im Sinngeflecht der menschlichen Geschichte an ihm ist, das ist ein unfertiges und erst am Ende der Weltgeschichte fertiges Sein.« Zit. n. K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen 1922, 57; vgl. auch H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg 31924, 38.

vielmehr erst durch ihre nachträgliche Deutung als solche existieren lassen.³² »Es gibt keinen ›Tatbestand an sich‹, sondern ein Sinn muß immer erst hineingelegt werden, damit es einen Tatbestand geben kann.«³³ Historischer Sinn kann und muss stets nachträglich in bereits Vergangenes hineininterpretiert werden. Er wird ›nachgetragen‹ – in ein Register des Vergangenen, das rückhaltlos retrograder Historisierbarkeit ausgeliefert ist. Die übliche Trennung von Tatbestand, Vorfall oder Ereignis einerseits und Bedeutung andererseits erweist sich für Nietzsche als nicht durchführbar. Die nachträgliche Deutung von Tatbeständen entscheidet über deren historischen Sinn selbst. ›An sich‹ gibt es keinen – historischen – Sinn.

Dieses Dekret ist nur die Kehrseite einer Ermächtigung des Historikers und derer, die sich seiner Resultate bedienen, zu einer Sinnstiftung, die das Vergangene – wenn Nietzsche Recht hat – widerstandslos über sich ergehen lassen muss. Sinnstiftung, dieser inzwischen in Verruf geratene, vieldeutige Begriff, bezeichnet hier nur noch die »Falschmünzerei« eines »Willens zur Macht«, der sich auch als »antiquarisches« Verstehen des Vergangenen um seiner selbst willen ausgeben kann. Nietzsche kritisiert nicht etwa, sondern propagiert hier³⁴ die endgültige Entmachtung der Vergangenheit, die darin liegt, dass Vergangenes nun nicht einmal mehr als ›zu verstehen Gegebenes‹, als *Aufgabe* des Verstehens oder als *Verlangen* nach Verständlichkeit begriffen, sondern rücksichtslos dem Gericht der Lebensdienlichkeit überantwortet wird.³⁵ Wenn aber das geschichtliche Verstehen selber nicht als *Antwort* auf das begriffen wird, was nach ihm verlangt³⁶ und ihm insofern in unverfügbarer Weise vorausliegt, muss es seinerseits als geschichtlich unmotiviert und insofern willkürlich erscheinen. Das Vergangene, worauf sich das Verstehen richtet, wäre dann nichts als ein indifferentes Objekt,

32 F. Nietzsche, *Morgenröthe*, in: *Sämtliche Werke Bd. 3*, 9–331, hier: 224 f. (Nr. 307).

33 F. Nietzsche, *Werke III*, Hg. K. Schlechta, München ⁸1977, 487, 676 f.

34 Keineswegs geht es mir darum, mit Bezug auf die *Fröhliche Wissenschaft* oder die *Unzeitgemäßen Betrachtungen* Nietzsches Werk insgesamt als ›präsentistisch‹ abzutun.

35 Nietzsche, *Sämtliche Werke Bd. 1*, 305.

36 Bzgl. des Verlangens nach Verstehen bzw. nach Verständlichkeit, das auch in der traditionellen Hermeneutik ein Schattendasein fristet, vgl. etwa E. Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1967, 2, 41, 90; H.-G. Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen 1995, 63.

dessen sich ungestraft jede Zukunft auf ihre Weise bemächtigen könnte.

Der *Sinn des historischen Fragens selber* bestimmt sich für Nietzsche wie gesagt – entsprechend der Ankündigung des Titels der zweiten der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* – eindeutig vom »Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« her – als ob klar wäre, was ›Leben‹ in diesem Kontext bedeutet. Ungeachtet dessen gilt ihm die »Kraft der Gegenwart« des Lebens dabei ihrerseits in keiner Weise als dem Gewesenen verpflichtet. Sie kann es rücksichtslos zum Tod durch Vergessen verurteilen, wenn es die Vitalität dieser Kraft zu lähmen droht. Nietzsche versteht die Frage nach dem Sinn des historischen Fragens als Frage nach dessen Wozu, die er im Zuge einer präsentistischen Instrumentalisierung des Vergangenheitsbezugs selber beantwortet. Die Krisis derjenigen Spielart des Historismus, auf die Nietzsches Kritik abzielt, muss man wesentlich von der Unfähigkeit einer als Wissenschaftslehre der historischen Forschung aufgefassten Historik her verstehen, der Frage nach dem Sinn des historischen Fragens selber angemessen³⁷ Rechnung zu tragen. Wo die historistische Praxis darüber hinaus nicht nur in der historischen Wissenschaft, sondern auch in der kulturellen Lebenswelt zum Selbstläufer wird, hat Nietzsche leichtes Spiel mit seinen Hinweisen auf ein überhand nehmendes Historisieren, das sich wie Mehltau selbst über die Gegenwart der »Geschäfte« legt, die sich gemäß dem historistischen Credo (»*alles ist Geschichte*«³⁸) sofort als Geschichte darstellen. (Tatsächlich lässt sich aber eine transitive *Historisierung* gar nicht mehr denken, wenn bereits alles Geschichte ist.)

37 Es wird sich zeigen, dass von Angemessenheit nur die Rede sein kann, wo das historische Fragen selber als Antwort auf ein Verlangen nach geschichtlicher Verständlichkeit begriffen wird.

38 Vgl. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, 12, 48, 77, 90. Für Benedetto Croce bezeichnete der Begriff Historismus genau die Ansicht, »daß das Leben und die Wirklichkeit Geschichte sind und nichts anderes als Geschichte« (*Die Geschichte als Gedanke und als Tat*, Hamburg 1944, 63). Jenes Credo hätte gewiss weder Nietzsche noch Droysen unterschrieben. Vgl. den Hinweis auf den Histori(z)smus Croces, der auf französischer Seite so gut wie völlig ignoriert worden sei, in Ricœurs kurzem Kommentar zum Verhältnis von Mircea Eliade und Raffaele Pettazzoni: *Note de lecture; Une correspondance hors-pair: Pettazzoni et Eliade*, in: *Revue des sciences religieuses* 70, no. 3 (1996), 394–399, hier: 395.

4. Historismus und Hermeneutik

Als Methodologie kritischen geschichtlichen Interpretierens *beginnt* die Historik bereits mit der historischen Frage – und nicht mit gelebter Geschichtlichkeit. Die Historik ist »das Besinnen der Frage auf sich selbst«, das Fragen nach der historischen Frage selber; d.h. aber nach ihrem *heuristischen* Potential, durch das das Feld der jeweils in Betracht kommenden historischen Gegenstände aufgeschlossen wird, und nach ihrer *Angemessenheit*: »Die historischen Materialien sprechen erst, wenn sie *richtig* gefragt werden.« Die Interpretation als das fragende Zur-Sprache-bringen der an sich stummen historischen Gegenstände fällt aber auch ihrerseits nicht unmotiviert vom Himmel. Wo hat sie ihren Ursprung? »Wir gingen in betreff der Heuristik davon aus, daß der Forscher nicht etwa zufällig in die Fülle der Materialien hineingreift, sondern mit einer Frage an die Dinge tritt und sich diejenigen sucht und findet, die ihm antworten werden. Aber wie kommt er zu dieser Frage?«³⁹ Droysen fragt so nicht etwa bloß nach der Psychologie des Historikers, sondern – implizit – nach der *Genealogie des ›historischen‹ Erkenntnisinteresses selber*. Woher rührt das Interesse daran, Geschehenes als ›historischen‹ Gegenstand zu verstehen? Die Historik, die genau an dieser Stelle auf eine Hermeneutik der der historischen Erkenntnis gegenüber vorgängigen Geschichtlichkeit verwiesen wird, bleibt eine Antwort auf diese Frage jedoch schuldig.

Nicht zuletzt deshalb wird die Geschichte als methodisch rationalisierte Disziplin in die »Krisis des Historismus« (Karl Heussi) stürzen, der als bloße Theorie der historischen Erkenntnis nicht Auskunft darüber geben kann, *woraus* dieses Erkenntnisinteresse sich speist – wenn nicht wiederum nur aus Erkenntnis – und *wozu* das historische Wissen jenseits des Erkannten eigentlich dient. Und das zu einer Zeit, wo der Historismus – hier nicht als Methodologie (II), sondern als die von Ernst Troeltsch diagnostizierte universale »Historisierung« (I) zu verstehen – massiv zur Geltung kommt.⁴⁰

39 Droysen, *Historik*, 66, 105, 158; vgl. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 52.

40 So verästelte die Unterscheidungen unterschiedlicher Bedeutungen des Historismus-Begriffs inzwischen auch sind, ich schließe mich hier der heuristisch brauchbaren Differenzierung von Oexle an, der einen methodologischen *Historismus II* (wie ihn Rüsen, Blanke, Jaeger, Fleischer u.a. im Sinne jener Rationa-

Die Pointe dieser Problemstellung liegt darin, dass der Historismus (II) gerade wegen seiner Beschränkung auf die Rechtfertigung der Rationalität der historischen Erkenntnis, wie sie Droysen zur Aufgabe der Historik gemacht hat, keine Antwort auf die Heimsuchung des Historismus (I) als eines kulturgeschichtlichen und lebensweltlichen Phänomens zu geben vermag.⁴¹ Ernst Troeltsch glaubte mit der von ihm propagierten »Kultursynthese« dem Spannungsverhältnis zwischen beiden Historismen dadurch gerecht werden zu können, dass er der praktischen Vernunft eines »humanen Universalismus« eine Vermittlungsleistung zwischen Episteme und Doxa, historischer Wissenschaft und Lebenswelt, Denken und Existenz zutraute. So hoffte er offenbar, die Geschichte in den Dienst des Lebens stellen, dabei aber zugleich den Wissenschaftscharakter der Historie aufrechterhalten zu können. Weniger seine Lösungsvorschläge, die einem kritischen Idealismus und einer in dessen Fußstapfen tretenden Erkenntnistheorie der Geschichte verpflichtet sind, als vielmehr seine Diagnosen sind aber überzeugend.

Deutlich registriert er die Ausfällung teleologischer Konnotationen aus einem Geschichtsbegriff, dessen Fortschrittsmoment man lange durch kompromisshafte Anlehnungen an den modernen Evolutionismus hoffen zu können.⁴² Troeltsch anerkennt demgegenüber eine evolutionäre Offenheit künftiger, radikal verzeitlichter Geschichte. Ironisch kommentiert er die einen, die »den pflanzenartigen Wechsel der historischen Vegetationen« predigen, und die anderen, die unbeirrt den Fortschritt zur »Weltorganisation der Völker und den Optimismus der Rettung durch englisch-amerikanische geistige Weltherrschaft und politische Weltkontrolle« propagieren. In Wahrheit habe der Erste Weltkrieg »alle bisherigen

lisierung des historischen Diskurses beschrieben haben) von einem »relativistischen« *Historismus I* abhebt. Vgl. O. G. Oexle, »*Historismus*«. Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs, in: *Jahrbuch der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 4 (1986), 119–155; G. G. Iggers, *Historismus – Geschichte und Bedeutung eines Begriffs*, in: G. Scholtz (Hg.), *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts*, Berlin 1996, 104–126, hier: 110 ff.; E. Troeltsch, *Die Krisis des Historismus*, in: *Die Neue Rundschau* XXXIII (1922), 572–590.

41 Der *Historismus I* entspricht der »doxischen« Verfassung der Lebenswelt, der *Historismus II* der Episteme des Geschichtsdenkens.

42 Vgl. K.-G. Faber, *Ausprägungen des Historismus*, in: *Historische Zeitschrift* 228 (1979), 1–22.

selbstverständlichen Maßstäbe erschüttert und damit alle Entwicklungsbilder ihrer zusammenfassenden Form beraubt.«⁴³ Selbst die »philosophische Begründung der Geltung und inneren Notwendigkeit« gewisser Kulturideale »ging mit dem Zerfall der Philosophie, mit Darwinismus, Ethnologie, evolutionistisch-psychologischer Erklärung aller Werte in die Brüche.«⁴⁴ Was übrig blieb, war bloße Methodologie ohne eine Philosophie,⁴⁵ die auf eine an die Adresse der Geschichte gerichtete Sinn-Frage Antwort geben könnte; übrig blieb das, was man die »doppelte historische Wahrheit« genannt hat, nämlich die Unterscheidung zwischen der mit Hilfe der Quellenkritik und der Analyse bereits abgelaufener historischer Prozesse überprüfbarer Stichhaltigkeit wissenschaftlicher Aussagen einerseits und Wahrheiten über die Struktur *der* Geschichte, d.h. auch zukünftiger Geschichte andererseits, die durch solche Aussagen niemals hinreichend zu begründen sind und deshalb wie besonders bei Spengler leicht ins Weltanschauliche abwandern.

Die im Rahmen des Neukantianismus kulturphilosophisch versuchte Beantwortung der Frage »Wozu Geschichte?« hat indessen

43 Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 576. In der häufig stereotypen Rede von »dem Entwicklungsgedanken« wird die Spezifität des Einflusses des modernen, deteleologisierten Evolutionismus verkannt, der sich nicht darauf beschränkt, die Dinge »im Werden« zu betrachten, sondern sie bis in ihre eidetische oder teleologische Substanz hinein verzeitlicht, d.h. einer unvorhersehbaren Zukunft ausgesetzt zu verstehen nahe legte. Der oft genannte Relativismus der »Werte« war in diesem Sinne eine Folge der Verzeitlichung; vgl. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 15; K. Mannheim, *Historismus*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 52 (1924), 1–60, hier: 3 f. Troeltsch hebt diesen, seinem Verständnis nach aus einer gegenseitigen Annäherung von Historie und Biologie zu erklärenden Gedanken von dessen Hegel'schen Voraussetzungen gerade ab; vgl. E. Troeltsch, *Moderne Geschichtsphilosophie*, in: *Theologische Rundschau* 6 (1903), 25–27. Ob das konsequent geschieht, wo (geschichtliches) evolutionäres bzw. quasi-evolutionäres Geschehen an der Zeitigung von »Werten« gemessen wird, ist allerdings die Frage; vgl. O. Hintze, *Soziologie und Geschichte*, Göttingen 1964, 336 ff., 345. Die radikale Deteleologisierung, die (ungeachtet gewisser Anleihen bei Jean B. Lamarck) im Darwin'schen Evolutionsbegriff liegt, hat auch H. Spencer (auf den Hintze sich ebenfalls bezieht) nicht erfasst.

44 Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 582.

45 Vgl. Iggers, *Historismus*, 118, 121. Dass insbesondere der Bezug zur Praktischen Philosophie verloren ging, der für Schleiermacher und noch für Droysen und Dilthey im Vordergrund ihrer hermeneutischen Konzeptionen stand, ist oft festgestellt worden; vgl. Riedel, *Erklären oder Verstehen?*, 111.

noch eine andere, bei Droysen angedeutete, aber nicht ausgeführte Seite. Sie kann nicht nur als Frage nach dem *praktischen* Sinn historischer Erkenntnis formuliert werden, sondern auch auf die Genealogie des historischen Erkennens selber bezogen werden, wie es Dilthey getan hat, indem er den nur scheinbar trivialen Befund konstatierte, dass »die erste Bedingung für die Möglichkeit der Geschichtswissenschaft« darin liegt, »daß ich selber ein geschichtliches Wesen bin«. ⁴⁶ Die Hermeneutik von geschichtlichem Leben, Ausdruck und Verstehen, das den Sinn des im Ausgedrückten sich entäußernden Lebens nachvollzieht, führt ebenfalls auf die von Droysen analysierte unumgängliche Nachträglichkeit einer narrativen Logik, der gemäß nur bereits abgelaufenes Leben sich geschichtlich verständlich wird. ⁴⁷ Bevor diese Logik aber in einer Methodologie forschenden Verstehens rationalisiert werden kann, bestimmt sie allerdings bereits die gelebte Geschichtlichkeit derer, denen es in ihrem zeitlichen Sein um dessen geschichtliche und historische Verständlichkeit geht. ⁴⁸

5. Ricœurs Anschluss an das Verhältnis von Historik und Hermeneutik

Mit Blick auf Diltheys Begriff des Lebenszusammenhangs, der sowohl den Aspekt der nachträglichen Geschichte als auch den des ständig sich kontinuierenden geschichtlichen Geschehens impliziert, hat Ricœur deshalb von einem »*narrativen In-der-Welt-sein*« gesprochen (ZEI, 128/TRI, 123). Dabei liegt der Akzent aber gerade nicht auf einem unversöhnlichen Gegensatz von gelebter Geschichtlichkeit und Geschichte, sondern auf einer *Fundierung des Sinns* von dieser in jener. So wird die Geschichtlichkeit als narratives In-der-

46 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Leipzig 1927, 278.

47 Vgl. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. ⁶1981, 103 ff.

48 Von speziell ›historischer‹ Verständlichkeit würde ich nur dann sprechen, wenn (a) ausdrücklich *kulturelle Zeitordnungen* im Spiel sind wie bei der kalendari-schen Zeit, die, ggf. ausgehend von axialen Zeitpunkten, in ›chronische‹ Abschnitte gliedert werden kann (die irreversibel oder auch zyklisch durchlaufen werden), wenn (b) ein Bewusstsein *kollektiven Lebens* von Generationen und deren Filiationen sowie (c) *sozietäre Entitäten* als Ausprägungen dieses Lebens im Spiel sind.

Welt-sein gedeutet⁴⁹, dem es um die geschichtliche Verständlichkeit durchlebter Zeit geht. Es arbeitet gewissermaßen ständig an einer »Humanisierung der Zeit«, die für Ricœur nur in dem Maße eine den Menschen verständliche und insofern auch ›menschliche‹ sein kann, wie sie sich als narrativ artikulierbar erweist. Dasselbe ›Projekt‹ verfolgt seiner Überzeugung nach die Geschichte als Wissenschaft, begnügt sich dabei aber nicht mit bloßer *Intelligibilität* des Vergangenen, sondern sucht nach *rationalen* Möglichkeiten, *vergangene Zeit als Geschichte* zu verstehen. Mit Heidegger und Gadamer hält Ricœur daran fest: Die Geschichtlichkeit (*l'historicité*) geht dem historischen Bewusstsein voraus.⁵⁰ Sie ist »das ontologische Fundament der Geschichte« und die »Wissenschaftstheorie der Historie eine in der Ontologie der Geschichtlichkeit fundierte Disziplin« (ZEIII, 118/TRIII, 110).

Die Rückbesinnung darauf, worum es in der Geschichtlichkeit eigentlich geht – um das Verstehen von *Zeit als Geschichte* nämlich –, führt auf die Spur einer gleichsinnigen Bestimmung der Geschichte als Wissenschaft: auch sie ist diesem ›Projekt‹ verpflichtet. Darin liegt ihr eigentlicher *Sinn*, der sie »davor bewahrt, sich in den Wissensformen aufzulösen, mit denen sich die Geschichtsschreibung aufgrund ihrer Vernunftfehe mit Wirtschaftswissenschaft, Geographie, Demographie, Ethnologie und Soziologie der Mentalitäten und Ideologien verbindet« (vgl. ZEI, 137, 269/TRI, 137, 252). Von diesem

49 In seiner Diskussion mit Algirdas Greimas betont Ricœur, es gehe ihm vor allem um die »activité langagière dans les manières d'être-au-monde: en cela consiste le problème herméneutique«; und diese Aktivität beschreibt er dann als eine im Wesentlichen narrative, des *emplotments*, der *mise-en-intrigue* etc. Vgl. P. Ricœur, *Herméneutique et sémiotique*, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Études et de Documentation*, no. 255 (1980), I–XIII, hier: II.

50 Vgl. P. Ricœur, *Herméneutique*. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971–2. Elektron. Ressource, ed. v. D. Frey und M.-A. Vallée, Fonds Ricœur 2013, wo es in diesem Sinne heißt: »L'existentialité de l'existence précède l'historicité de l'homme et celle-ci est la condition ontique de l'histoire elle-même« (68). Weiter steht im Interview in *La philosophie d'aujourd'hui*, Paris, Lausanne 1976, 8–23, zu lesen: Die »condition historique précède la conscience historique« (16). Zumindest hier werden (noch) keine doppelsinnigen bzw. gegenseitigen Fundierungsbeziehungen in Betracht gezogen (wie es schon Merleau-Ponty nahegelegt hatte). Vgl. dazu v. Vf., *Phänomenologische Einsprüche gegen ein verkennendes Erkennen. Spannungsfelder zwischen Phänomenologie und Epistemologie in der Philosophie Merleau-Pontys*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 103/2 (1996), 382–399.

Sinn kann aber keine bloße Wissenschaftstheorie der Geschichte Rechenschaft ablegen, denn er betrifft das, was der geschichtliche Diskurs selber im kulturellen Horizont derer bedeutet, denen es um die geschichtliche bzw. ›historische‹ Verständlichkeit ihres verzeitlichten (Zusammen-)Lebens geht. So verweist die Reflexion der rationalen Verfahren, vermittels derer vergangene Zeit als Geschichte verständlich werden soll, zurück auf eine Ontologie der Geschichtlichkeit und bleibt ihrerseits einer Hermeneutik der Kultur verbunden, in der auch die Frage nach dem Sinn des historischen Diskurses selbst ihren Ort hat. So sucht Ricœur das Schisma zu überwinden, das die Geschichte des Verhältnisses von Historik und Hermeneutik belastet, seitdem *Sein und Zeit* eine ontologische Wendung der Hermeneutik eingeleitet hat, die sich von der erklärtermaßen auf den »Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften« fixierten, insofern noch einer Epistemologie des Verstehens verpflichteten Philosophie Diltheys abgewandt hat.⁵¹

Für Heidegger konnte der Grund des Interesses an historischen Gegenständen überhaupt nicht im Bezug auf eine bereits vergegenständlichte Vergangenheit, sondern nur in einer vorgängigen Geschichtlichkeit gesucht werden, die diesen Bezug allererst *konstituiert*. Die Historie ist wie auch der methodisch rationalisierte Vergangenheitsbezug nur auf dem Grund der Geschichtlichkeit des Daseins möglich. Von der Sache dieser Zuordnung von Geschichte und Geschichtlichkeit her ergibt sich keineswegs zwingend ein Schisma von (ontologischer) Hermeneutik und Kritik geschichtlichen Wissens, wie sie die Historik unternimmt. Die in *Sein und Zeit* offerierte Diagnose, dass »die Historie das Dasein seiner eigentlichen Geschichtlichkeit zu entfremden trachtet«,⁵² muss man nicht als Verabschiedung eines kritischen, Vergangenheit vergegenständlichenden Geschichtsdenkens, sondern als Rückbesinnung auf die gelebte Geschichtlichkeit lesen, die den Sinn des historischen Fragens selber trägt. Als geschichtlich Existierende, die in ihrem leibhaftigen Affiziertwerden vom geschichtlichen Widerfahrnis selber in Frage stehen, stellen wir Fragen, die ihren speziell historisch-kritischen

51 Diese viel diskutierte Entwicklung innerhalb der Hermeneutik kann hier nicht im Einzelnen zur Sprache kommen; vgl. zum Verhältnis Dilthey:Heidegger F. Rodi, *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt/M. 1990, 102 ff.

52 Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen¹⁵1984, 396.

Charakter allerdings erst auf *diskursivem* Wege gewinnen.⁵³ Diese Problemstellung zwingt weder dazu, einen *reduktiven* Ableitungsversuch des Historischen aus den Existenzialien der Geschichtlichkeit mitzumachen, noch dazu, eine Ontologie der Geschichtlichkeit vorauszusetzen oder für möglich zu erachten, die ihrerseits der Historizität gänzlich entzogen wäre.⁵⁴ Die ontologische Hermeneutik ist seinerzeit dezidiert gegen eine Verkürzung des Vergangenheitsbezugs auf gedachte Geschichte und gegen eine (neukantianische) Erkenntnistheorie des Historischen ausgespielt und konzipiert worden, an der überhaupt erst sichtbar wurde, wie der von Kant geerbte Dualismus von Empirischem und Transzendentelem die Wirklichkeit konkreter, in geschichtliches Geschehen verstrickter Subjektivität verfehlt. Es erscheint aber als zweifelhaft, ob die Form und Bedeutung dieser Verstrickung selber schon hinreichend begriffen worden ist. Es ist keineswegs ausgeschlossen, dass uns unvorhergesehene Geschichtszeichen, die im Horizont von *Sein und Zeit* ihre Schatten voraus geworfen haben, dazu nötigen können, unser Verständnis

-
- 53 Eine exklusive Bindung des historischen Charakters unserer Fragen an den *geschichtswissenschaftlichen* Diskurs ließe sich freilich nicht aufrechterhalten. So würde die Bedeutung des kollektiven oder kulturellen Gedächtnisses grob unterschätzt. – Gewiss geht im Übrigen Heideggers Bescheid zu weit, das geschichtliche Dasein »gewährleiste die Objektivität der Historie« (ebd., 395). Dazu genügt keinesfalls der Rekurs auf den »existenzialen Ursprung der Historie in der Geschichtlichkeit des Daseins«, das selber verstehend geschieht (ebd., 144, 393). Noch fragwürdiger als dieser Rekurs scheint mir zu sein, dass Heidegger von der ontologischen Futurisierung des Daseins her den rigorosen Präsentismus Nietzsches glaubt ohne Bedenken bestätigen zu können (vgl. ebd., 396).
- 54 Vgl. R. Koselleck, *Hermeneutik und Historik (Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse, Jg. 1987)*, Heidelberg 1987, 9–29, hier: 11 f.; H.-G. Gadamer, *Historik und Sprache – eine Antwort*, ebd., 29–36, hier: 29 (beide Texte finden sich wieder abgedruckt in: R. Koselleck, *Zeitschichten*, Frankfurt/M. 2003, 97–127). Zu Ricœurs entsprechender Kritik an Heidegger vgl. ZEIII, 96 ff./TRIII, 90 ff. – Ist nicht unsere Rede vom Verlangen nach geschichtlicher bzw. historischer Verständlichkeit selber historisch voraussetzungsreich? Wenn wir dieses Verlangen ontologisch geschichtlicher Existenz zuschreiben, bleibt dies dann von speziellen, etwa modernen Voraussetzungen unberührt, die schließlich den Begriff der Geschichtlichkeit erst auf den Plan gerufen haben?

der Affizierbarkeit geschichtlichen Lebens bis in die sogenannten Existenzialien hinein zu revidieren.⁵⁵

Ungeachtet dieser Bedenken bleiben die destruktiven Folgen der Heidegger'schen Polemik gegen ein auf Erkenntnis und Wissen beschränktes Geschichtsdenken, dessen Kritik die Historik darstellt, bis heute spürbar – trotz der bereits in *Wahrheit und Methode* zu findenden, auch für Ricoeur maßgeblichen Forderung, »am Anfang aller historischen Hermeneutik [müsse] die Auflösung des abstrakten Gegensatzes zwischen Tradition und Historie, zwischen Geschichte und Wissen von ihr stehen«. ⁵⁶ Der Begriff der Tradition ist an dieser Stelle freilich missverständlich. Er steht für eine Zugehörigkeit zum Überlieferten, die sich in der Ansprechbarkeit der Späteren zeigt, bedeutet aber weder, dass diese den Wahrheitsansprüchen, durch die sie sich vermittels des Überlieferten *angesprochen* erfahren, *zustimmen*, noch auch, dass die Überlieferung in sich völlig homogen wäre.⁵⁷ In Wirklichkeit transportiert sie stets konfligierende, einander widerstrebende Ansprüche – einschließlich gewisser Anti-Traditionen von Überlebenden, die sich dem Konformismus einer historischen Identität widersetzen, welche in der Präsentation des Vergangenen nur ihre eigene Legitimation wahrnehmen will.

Die stets widersprüchliche Zugehörigkeit zur Überlieferung und Ansprechbarkeit für die (anfechtbaren) Wahrheitsansprüche, die sie geltend macht, lässt also in keiner Weise die historische Forschung und die Kritik der Tradition überflüssig erscheinen. Darauf hat denn auch Ricoeur in seinem Vermittlungsversuch zwischen Gadamer und Jürgen Habermas hingewiesen (ZEIII, 362/TRIII, 324). Von herme-

55 Vgl. zu den Schatten *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, Kap. V; sowie zur fraglichen Revision: *Welt - Exil - Faktizität. Eine Übung in hermeneutischer Zirkularität*, in: *Phänomenologische Forschungen. Beiheft 5* (2023), 263–281.

56 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen ⁴1975, 267. Dass Gadamer *Sein und Zeit* im Sinne eines »Historismus zweiten Grades« versteht (vgl. ebd., 500), sollte nicht zu dem Fehlschluss verleiten, damit sei zwangsläufig eine relativistische Auffassung der Geltung historischer Aussagen verbunden. Wie präsent die skizzierte Problematik noch in Ricoeurs Spätwerk bleibt, beweist sein wichtiges Vorwort zu Jeffrey Barashs Buch *Heidegger et le problème de l'histoire*, Dordrecht 1988, in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 294–303.

57 Vgl. A. Schäfer, M. Wimmer (Hg.), *Tradition und Kontingenz*, Münster, New York, Berlin, München 2004.

neutischer Seite her hat er auf dieser Linie am entschiedensten an einer Auflösung jenes abstrakten Gegensatzes gearbeitet – ohne dabei den Sinn einer ontologischen Hermeneutik der Geschichtlichkeit einerseits und die Notwendigkeit einer Epistemologie methodischen Verstehens andererseits in Frage zu stellen.⁵⁸ Ungeachtet dessen erfreut sich ein allzu bequemes Operieren mit einem Dualismus von ontologischem Wahrheitsgeschehen und methodisch forschendem Verstehen immer noch einer gewissen Beliebtheit.⁵⁹ Ich möchte im Folgenden nun aber nicht auf den von hermeneutischer Seite her erfolgten Brückenschlag zwischen Geschichtlichkeit und Historie eingehen, sondern auf bemerkenswerte Ansatzpunkte einer dem entgegenkommenden Denkbewegung aufmerksam machen, die – unter revidierten Voraussetzungen – von der Historik zu einer nicht auf eine Methodologie des Verstehens verkürzten Hermeneutik zurückzuführen verspricht.

6. Identität und Geschichte

Von Droysen her hält Jörn Rüsen entschieden sowohl am Historismus (II) als auch am Anspruch einer triadischen Vermittlung von lebensweltlicher Geschichtlichkeit, historischer Erkenntnis und Historik fest, wobei er diese Vermittlung in einer Weise zur Aufgabe praktischer Vernunft macht, die – abgesehen von der Historik Droysens – von ferne an die Problemstellung Troeltschs erinnert. Zwischen geschichtlicher Lebenswelt und historischer Wissenschaft wird so eine zirkuläre Bewegung beschrieben, die zu Erkenntnisinteressen rationalisierte »Orientierungsbedürfnisse« einer kritischen, diskursiven Prüfung ihrer historischen Wahrheitsfähigkeit unterwirft, um sie dann im Zuge kultureller geschichtlicher Sinnbildung wieder der Lebenswelt einzuspeisen. Die historische Erkenntnis fußt so auf

58 Vgl. P. Ricœur, »*Logique herméneutique*«?, in: G. Floistad (ed.), *Contemporary Philosophy. Vol. 1*, The Hague, Boston, London 1981, 179–223.

59 Vgl. J. Grondin, *La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique*, in: *Archives de Philosophie* 44 (1981), 435–453; E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, in: W. Kunkel, H. J. Wolff (Hg.), *Festschrift für Ernst Rabel, Bd. II*, Tübingen 1954, 79–168, hier: 91; H.-G. Gadamer, *Hermeneutik und Historismus*, in: *Philosophische Rundschau* 9, Heft 4 (1965), 241–276, hier: 249.

einer problematisch gewordenen historischen Orientierung, von der sie sich nicht etwa irreversibel ablöst, um als Episteme die geschichtliche Doxa zu verachten, wie es in einer von Maurice Halbwachs ausgehenden, bis hin zu Pierre Nora fortwirkenden fragwürdigen Weise der Zuordnung von Gedächtnis und Geschichte unterstellt wird.⁶⁰ Vielmehr soll die wissenschaftliche Rationalisierung der historischen Erkenntnis gerade der Wahrheit der lebensweltlichen historischen Orientierungen dienen. Demnach sollen Geschichten »nur als ›wahre‹ [...], eingebettet in herrschaftsbestimmte und konfliktträchtige Zumessungen von sozialen Positionen über historische Identitäten, zustimmungsfähig« und auf dieser Basis dann auch orientierungswirksam sein.⁶¹

Im Gegensatz zu einem präsentistischen, bedingungslos nur der Zukunft der Gegenwart verpflichteten Identitätsdenken wird auf diese Weise historische Identität dem Anspruch unterworfen, der Wahrheit narrativ vergegenwärtigter Vergangenheit gerecht werden

60 Die bis in die geschichtstheoretische Diskussion der Gegenwart hinein bemerkenswerten Folgen der Unterscheidung von (kollektivem) Gedächtnis und Geschichte werden herausgestellt v. Vf. in: *Trauer, Gedächtnis und Geschichte*. Pierre Nora, Jan Assmann, Paul Ricœur, Kap. V, in: *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006, 161–194. Die neuere französische Diskussionslage beschreibt vor diesem Hintergrund P. Marinescu, *The Duty of Memory Revisited: Ricœur's Contribution to a Crisis in French Historiography*, in: *Human Studies* 44 (2021), 453–471. – Ricœur hat im Vorfeld seines großen Alterswerkes *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* vielfach zur Problematik eines zwar in kollektiver Zugehörigkeit verwurzelten, aber nicht zu ›identitärem‹ Denken zwingenden, vielmehr lateralen Verflechtungen mit fremden Gedächtnissen und Rationalitätsansprüchen sich stellenden Gedächtnisses Position bezogen. Vgl. P. Ricœur, *Passé, mémoire et oubli*, in: M. Verlhac (éd.), *Histoire et mémoire*, Grenoble 1998, 29–45; P. Ricœur, *Vulnérabilité de la mémoire*, in: J. Le Goff (éd.), *Patrimoine et passions identitaires: Actes des entretiens du patrimoine*, Paris 1998, 17–31, 55–68; A. Fayard, P. Ricœur, *L'écriture de l'histoire et la représentation du passé*, in: *Annales* 55, no. 4 (2000), 731–747; P. Ricœur, *Aux origines de la mémoire, l'oubli de réserve*, in: *Esprit*, no. 266/7 (8/9) (2000), 32–47; *Les rôles respectifs du juge et de l'historien*, ebd., 48–71; *Esquisse d'un parcours de l'oubli*, in: T. Ferenczi (éd.), *Devoir de mémoire, droit à l'oubli?*, Bruxelles 2002, 21–31; P. Ricœur, *Mémoire: Approches historiennes, approche philosophique*, in: *Le Débat* 122, no. 5 (2000), 41–61; *La mémoire saisie par l'histoire*, in: *Revista de letras* 43, no. 2 (2003), 15–25.

61 Vgl. J. Rüsen, *Konfigurationen des Historismus*, Frankfurt/M. 1993, 45; ders., *Zeit und Sinn*, Frankfurt/M. 1990, 48.

zu sollen. Der *Ort* der sich hier abzeichnenden Konfrontation von Wahrheit und Identität ist aber die Kultur derer, denen es in ihrem geschichtlichen Leben darum geht, zu erfahren, *wer* sie sind. Als »institutionalisierte Erinnerungsleistung«⁶², die sich eine Kultur in Form der Geschichtswissenschaft leistet, verbietet es die historische Erkenntnis, die Wer-Frage ohne Rücksicht auf die empirische, narrative und normative Triftigkeit des Erkannten zu beantworten.⁶³ Die historische Wahrheit wird vielmehr zur Bedingung der Zustimmung zu einer »annehmbaren« Identität.⁶⁴

Das soll sich gerade dort zeigen, wo Geschichte in den Sog einer politischen Funktionalisierung gerät, die umgekehrt die historische Wahrheit einer wünschenswerten Identität unterordnet, zu der man noch die passende Vergangenheit sucht. Das von Rösen favorisierte »kritische Erzählen« ist in diesem Sinne erklärtermaßen eine »Waffe im Kampf um die Erinnerung, die Herrschaft über Identitätszuweisungen regelt«. »Durch kritisches Erzählen wehren Handlungssubjekte Definitionen ihrer Identität durch ihnen vorgegebene Zeitverlaufsvorstellungen ab. Sie bringen das, was sie sind, dadurch zum Ausdruck, dass sie das nicht sein wollen, was sie gewesen sein müssen, wenn sie bestimmten Deutungsmustern ihrer Zeiterfahrung folgen.«⁶⁵ Das kritische Erzählen setzt sich zu einer nicht etwa bloß fortzusetzenden, überkommenen, sondern wenn nicht zerbrochenen, so doch in sich gebrochenen, heterogenen Vergangenheit

62 J. Rösen, *Ursprung und Aufgabe der Historik*, in: H. M. Baumgartner, R. Rösen (Hg.), *Seminar: Geschichte und Theorie. Umriss einer Historik*, Frankfurt/M. 1976, 59–96, hier: 87. »Das Handeln und Leiden der [...] vergesellschafteten Menschen ist nicht unabhängig davon, ob und inwieweit die durch Geschichtswissenschaft erbrachte Erinnerung vernünftig ist«, heißt es hier. Müsste sich aber nicht auch umgekehrt die der Geschichte zugemutete praktische Vernunft daran messen, wie sie dem Handeln und Leiden Rechnung trägt? Dafür müsste man letzteres erst ermesen können (s.u.). Dass sich die immer wieder bemühte »Wahrheit« auch als gar nicht zu ertragende erweisen könnte, spielt bei diesen Überlegungen kaum eine Rolle.

63 Zu diesen Ausdifferenzierungen von Wahrheitskriterien der historischen Erkenntnis vgl. Rösen, *Zeit und Sinn*, 88 ff.

64 Dass der Begriff der geschichtlichen bzw. historisch begründeten Identität dabei selbst ins Wanken geraten könnte, wird dabei nicht wirklich in Betracht gezogen. Die entsprechende Diskussion, sei es von Jacques Derrida, sei es von Michel Foucault oder Emmanuel Levinas her, bleibt der Diskussion um den Zusammenhang von Historik und Hermeneutik bis heute weitgehend fremd.

65 Rösen, *Zeit und Sinn*, 185.

ins Verhältnis, die womöglich eine andere Identität vorzeichnet. Es verhält sich zur Vergangenheit allerdings »wie die Antwort auf eine Frage«, wobei, bevor eine Antwort *gegeben* wird, ausdrücklich die Fraglichkeit zu würdigen ist, *die im Verhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart, im geschichtlichen Affiziertwerden selbst sich entzündet* und eine präsentistische Bevormundung und Aneignung des Vergangenen ihrerseits als ein Vergessen dieses Verhältnisses selbst erscheinen lässt.⁶⁶

Insofern ist hier mehr im Spiel als nur ein Kampf um geschichtliche Identität oder um Gegen-Identität, der mit dem Vergangenen so oder so nach Gutdünken verfährt und von einer vorgängigen, maßgeblichen *Inanspruchnahme* durch das Vergangene nichts wissen will. Das kritische Erzählen distanziert sich nicht bloß von einer fragwürdigen Identitätsgeschichte, um sich erneut in präsentistischer Manier des Vergangenen zu bemächtigen. *Als Antwort* versteht es sich vielmehr selbst vom geschichtlichen Affiziert- und Infragegestelltwerden her und verweist so den epistemischen Vergangenheitsbezug auf ein dem geschichtlichen Erkennen gegenüber vorgängiges ›pathologisches‹ In-Anspruch-genommen-werden.⁶⁷ Das erkennende Fragen des Historikers, das in kritisches Erzählen mündet, wird so als Antwort auf eine pathologische Verfasstheit kollektiver Geschichtlichkeit verständlich, an deren *sozietaire* Dimensionen es anknüpft. Doch *suspendiert* es zunächst deren Identitätsbezug⁶⁸, um im historischen Diskurs die Wahrheit des Erkannten rückhaltlos der Kritik der entsprechenden Geltungsansprüche auszusetzen.

66 Vgl. Rösen, *Konfigurationen des Historismus*, 221.

67 Vgl. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart 1935, 5f. Dieser Rückbezug auf eine (nicht pejorativ aufgefasste) ›pathologische‹ *Dimension* der Geschichtlichkeit bedeutet nicht, dass die Geschichte sich auf das zu *beschränken* hätte, was noch nachwirkt. Was nachwirkt, mag unwesentlich sein; und worauf es geschichtlicher Erkenntnis am Ende ankommt, ist ev. keiner Wirkung unmittelbar abzulesen. Das Wesentliche wird aber nur dann keine nachträgliche bloße Konstruktion sein, wenn es auf seine Weise die pathologische Geschichtlichkeit zur Sprache bringt, indem es bei ihr *anknüpft*. Das widerspricht keineswegs der epistemologischen Freiheit der Geschichte, die darin liegt, dass sie sich die historische Deutung des Vergangenen niemals einfach vorgeben lässt. Vgl. F. Meinecke, *Kausalitäten und Werte in der Geschichte*, in: *Historische Zeitschrift* 137 (1928), 1–17, hier: 5f., 17.

68 Die Rede ist hier nur von einem sozietairen Identitätsbezug, der das Wer aller potentiellen Adressaten des historischen Diskurses betrifft; vgl. Ricœur, ZEI, 291, 295/TRI, 272, 275.

Auf diese Weise wird der Identitätsbezug aber keineswegs endgültig neutralisiert oder *ausgeschaltet*, wie man deutlich an der von Hannah Arendt bis hin zu Tzvetan Todorov und Christopher Browning reichenden Diskussion um den Begriff der Normalität⁶⁹ und an den Kontroversen um die Verbrechen der deutschen Wehrmacht sehen konnte. Zumindest sind die *Ergebnisse*, die die historische Wissenschaft zu Tage fördert, nicht identitätsneutral.⁷⁰ Der längst erbrachte Nachweis der Verstrickungen der Wehrmacht in die Vernichtung der europäischen Juden und der Beweis, dass der Überfall auf die Sowjetunion die Form eines Vernichtungskrieges angenommen hat, der keine angeblich heute noch zu pflegende »untadelige« soldatische Tradition unbefleckt gelassen hat, berühren unser kulturelles geschichtliches Selbstverständnis und werfen die Frage auf,

69 Vgl. Vf., *Von der Wahrheit moralischer Normalität* [Rez. v. T. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993], in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43, Nr. 1 (1995), 173–176, sowie das Kap. VIII in *Geschichte als Antwort und Versprechen*.

70 Und das gilt auch für die Praxis der historiografischen Forschung, in die die geschichtliche Identität der Beteiligten zweifellos hineinspielt. Hinsichtlich der nicht identitätsneutralen Auswirkungen der Geschichtsschreibung sind Historiker nur ein Teilnehmer am öffentlichen Diskurs unter vielen anderen und genießen kein besonderes Privileg (Vgl. J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt/M. 1987, 115 ff.) Kein Historiker kann als Historiker beanspruchen wollen, andere allein aufgrund geschriebener Geschichte historisch orientieren zu wollen. Historische Orientierung ist stets eine Verknüpfung vergegenwärtigter Vergangenheit mit Vorzeichnungen des zu Erwartenden. Aber das zu Erwartende ergibt sich niemals im Zuge einer einfachen Ableitung oder induktiven Herleitung aus vergegenwärtigter Vergangenheit. Insofern kann es nicht *direkt* Gegenstand der Geschichte als Wissenschaft sein, wie es der Begriff einer dieser Wissenschaft selbst zugemuteten historischen Orientierung voraussetzen müsste. Wenn Friedrich Jaeger und Jörn Rüsen (*Geschichte des Historismus*, München 1992, 42, 44, 53) betonen, historisches Wissen werde unwillen geschichtlicher kollektiver Identitätsbildung produziert, so kann das präsentistische Missverständnisse nahelegen, wenn nicht darauf hingewiesen wird, die historische Wahrheit könne auch eine radikale *Umbildung* von Identität notwendig machen und die verlangte historische Orientierung könne gerade durch das historische Wissen desorientiert werden – worauf schon Ernest Renan hingewiesen hat, in: *Was ist eine Nation? Und andere politische Schriften*, Wien, Bozen 1995; J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992, 77. Wenn man mit Franz Schnabel glaubt, dass der Historiker etwa nationaler Identität »am besten dient, wenn er das Recht der Wahrheit sich wahrht«, *unterschätzt* man deren identitätskritische Potenzial und *überschätzt* ev. die Möglichkeit, aus ihr identitätsaffirmativen Gewinn zu ziehen. Vgl. W. Hardtwig, *Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit*, in: *Historische Zeitschrift* 252 (1991), 1–32, hier: 10, 17 ff.

wer sich zu einer der historischen Wahrheit sich stellenden historischen Identität bekennt – und was das für die Zukunft bedeutet.⁷¹ Historisch erforschter *Sachgehalt* und vielfach identitätskritischer *Sinngehalt* lassen sich weder in der historiografischen Forschung noch gar in Rückwirkungen brisanter Amalgamierungen von Sach- und Sinngehalten auf die geschichtliche Lebenswelt auseinanderdividieren, in der man sich gegenseitig unter Berufung auf historische Wahrheit einen historischen Spiegel vorhält.⁷²

7. Zwischen Erfahrungs- und Geltungsansprüchen

In der zirkulären Bewegung, die sich so zwischen problematisch gewordenen lebensweltlichen Orientierungen, rationalisierten Forschungsinteressen, Methoden der Forschung, Formen der Darstellung und Funktionen der Daseinsorientierung abzeichnet, die der historische Diskurs zumindest indirekt übernehmen kann, nimmt die klassische Historik bzw. der ihr entsprechende Historismus (II) nur noch unter der Bedingung eine wichtige Stelle ein, dass das theoretische Geschichtsverständnis nicht mehr szientifisch verengt wird. Eine Theorie, die jene zirkuläre Bewegung beschreiben will, ist nur als eine Theorie kultureller Geschichtlichkeit als der Dimension kollektiven Lebens möglich, in der eine gegenseitige Infragestellung und Befruchtung von gelebter und erkannter Geschichte stattfinden kann und muss.⁷³ Aus dieser hier nur skizzierten Problemstellung ergibt sich eine Reihe von Punkten, die im Hinblick auf das Verhältnis von Hermeneutik und Historik zur Revision anstehen.

71 Vgl. H. Heer, *Die Logik des Vernichtungskrieges*, in: ders., K. Naumann (Hg.), *Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941–1944*, Frankfurt/M. 101997, 104–138.

72 Vgl. Rösen, *Zeit und Sinn*, 106 f.

73 In dieser Perspektive ist in Rösens Buch *Historische Orientierung*, Köln, Weimar, Wien 1994, von einer »Theorie der Geschichtskultur« die Rede (166). Dem entspricht weitgehend, wie sich Ricœur die kulturelle Dimension des Geschichtsdenkens vorstellt. Vgl. das Gespräch mit Peter Kemp und François Marchetti unter dem Titel: *L'histoire comme récit et comme pratique*, in: *Esprit*, no. 54 (6) (1981), 155–165 – nahe bei Cornelius Castoriadis' Verständnis des Imaginären und ganz im Gegensatz etwa zu Louis Althusser's Rede von einem »epistemologischen Bruch«, der Ricœur oft widersprochen hat; vgl. ebd. 162, sowie P. Ricœur, *Wissenschaft und Ideologie*, in: H. Kohlenburger (Hg.), *Die Wahrheit des Ganzen*, Wien, Freiburg, Basel 1976, 135–150, hier: 143.

(1) Die von der ontologischen Hermeneutik betonte Zugehörigkeit zur geschichtlichen Überlieferung macht die kritische Distanzierung von ihr weder unmöglich noch überflüssig, wie auch Ricœur mehrfach betont hat. Diese Zugehörigkeit betrifft keineswegs nur eine Tradition, sondern eine in sich heterogene Traditionalität, d.h. einen Modus der Geschichtlichkeit, der nicht in einem Geschichte reflexiv vergegenständlichenden Vergangenheitsbezug aufzuheben ist. Keine Kritik kann diesen *Modus* als solchen aufheben. Ein kritischer Vergangenheitsbezug knüpft vielmehr an die Geschichte, die uns leibhaftig im Modus von *Erfahrungsansprüchen* ausmacht, an, indem er diese als (problematische) *Wahrheitsansprüche* zur Geltung bringt, um sie besonnener Beurteilung zu unterziehen.⁷⁴ Kraft geschichtlicher Erfahrungsansprüche, die man sich als etwas, was nach geschichtlicher Verständlichkeit verlangt, auch unfreiwillig zuzieht, ist man geschichtlich ›im Wahren‹. d.h. der *Frage* nach Wahrheit oder Unwahrheit ausgesetzt.⁷⁵

(2) Wenn die Hermeneutik dieses Exponiertseins mit der Geschichtswissenschaft verknüpft werden soll, deren methodische Rationalität die Historik reflektiert, kann eine Ontologie jemeiniger Geschichtlichkeit als Basis dieser Hermeneutik nicht genügen. Vielmehr muss man über sie hinausgehend auch die *soziären* Dimensionen und Konstituentien kollektiver geschichtlicher Existenz angeben, deren historische Konturen die Wissenschaft von der Geschichte beschreibt.

(3) Von einer Hermeneutik des Logos der praktischen Welt, in der vergangene Zeit auf narrativem Wege geschichtlich *intelligibel* wird, setzt sich die Geschichte als Wissenschaft notwendigerweise

74 Vgl. H.-G. Gadamer, *Replik*, in: K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971, 283–317, hier: 307; Ricœur, »Logique herméneutique«?, 185 ff.; H.-G. Gadamer, P. Ricœur, *The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. Wilshire (eds.), *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, New York 1982, 299–320; ZEIII, 362/TRIII, 324.

75 In diesem Sinne hat auch Merleau-Ponty in seinem Spätwerk nach dem *origine de la vérité* gefragt, allerdings ohne diese Frage spezifisch historisch zu entfalten. Siehe das in der Kandidaturschrift fürs Collège de France angekündigte Projekt *L'Origine de la vérité*, um das noch die späten Arbeitsnotizen Merleau-Pontys aus den Jahren 1959 und 1960 kreisen (*Vorlesungen I*, Berlin 1973, 8; *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 215).

ab, indem sie die Frage der *Rationalität* des Verstehens aufwirft. Weder die Entitäten, noch die Ereigniskategorien oder die (spezifisch historischen) Zeiten, noch die Erklärungsformen, auf die sie sich im Zuge historischer Erkenntnis stützt, können ohne Weiteres von naiven Formen des Verstehens von Zeit als Geschichte abgeleitet werden.⁷⁶ Strittig ist, ob die Geschichte infolgedessen einen epistemologischen Bruch im Verhältnis zu naiver Geschichtlichkeit zu vollziehen hat. Selbst wenn das Verhältnis von *doxa* und *episteme* so rekonstruiert werden müsste, würde daraus nicht folgen, dass sich der historische Diskurs gleichsam ohne Wiederkehr vom Logos der praktischen Welt ablösen kann. Würde das geschehen, so wüssten wir am Ende auch den Sinn des historischen Diskurses selber nicht mehr anzugeben. Dieser Sinn lässt sich auf dem Wege einer *metawissenschaftlichen* Reflexion nur in einer Rückbesinnung darauf ableiten, *worum es im Verstehen von Zeit als Geschichte überhaupt geht, das in der Historie als Wissenschaft rationalisiert wird*. Nur im Zuge einer solchen Rückbesinnung kann der Historie ihr kultureller Kontext und ihre *eigene* – eben nicht in Wissenschaftsgeschichte

76 ZEI, 263–337/TRI, 247–313. Darauf hat bereits Huizinga im Zusammenhang mit der von ihm beobachteten »Formveränderung der Geschichte« hingewiesen, die ihn – wie zuvor auch die Kritiker einer *histoire événementielle* im Kontext der *Annales*-Schule – an der Erzählbarkeit von Geschichte zweifeln ließ (J. Huizinga, *Im Bann der Geschichte*, Basel 1943). Kann eine Geschichte, die nicht mehr auf individuelle Akteure und deren Handlungen zugeschnitten, sondern auf anonyme Entitäten, statistische »Massenphänomene« und abstrakte Zeiten bezogen werden muss, noch episch dargestellt werden? Dieses Problem und die Frage, ob eine ev. negative Antwort eine irreversible Abkehr von erzählbarer Geschichtlichkeit nach sich ziehen muss, beschäftigt Ricœur in seiner Auseinandersetzung mit jener Schule; vgl. die oben bereits zitierte *Zaharoff Lecture (The Contribution of French Historiography to the Theory of History)*, sowie zum Kontext: M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre et al., *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse* (Hg. C. Honegger), Frankfurt/M. 1977; M. Middell, S. Sammler (Hg.), *Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten 1929–1992*, Leipzig 1994; speziell mit Blick auf H. Bergsons Einfluss auf die Vorstellung einer kaum mehr ereignishaft aufzufassenden Dauer; U. Raulff, *Der unsichtbare Augenblick. Zeitkonzepte in der Geschichte*, Göttingen 1999; zum weiteren Schicksal des Ereignisbegriffs im Kontext französischsprachiger Philosophie M. Rölli (Hg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, München 2004.

aufgehende – Geschichtlichkeit⁷⁷ zurückgegeben werden, von der sie als Erkenntnis vergegenständlichter Vergangenheit zunächst selber absieht. Eine solche Rückbindung der Historie und der Historik als deren methodologischer Rechtfertigung an die Hermeneutik der Geschichtlichkeit bedeutet nicht bloß, dass der historische Diskurs an ein hermeneutisches *Erkenntnis*interesse erinnert wird. Bevor wir der Vergangenheit als historisch *zu erkennende* auffassen, sind wir ihr bereits *ausgesetzt*, im Modus des Widerfahrnisses, des pathologischen Nicht-Verstehens, der Traumatisierung, der Infragestellung geschichtlicher Existenz, auf die das historische Fragen selber die Antwort ist. Daraus ergibt sich das Problem, ob und wie das historische *Erkennen* die *Erfahrung* betrifft, geschichtlichen Widerfahrnissen *ausgesetzt* zu sein – sei es, indem es sie verständlicher macht, sei es, indem es mit ihnen verknüpfte Affekte noch verschärft, wie es Ricœur selbst andeutet, wo er schreibt: »Je mehr wir historisch erklären, um so entrüsteter sind wir; je mehr uns das Entsetzen faßt, um so mehr versuchen wir [aber auch] zu begreifen« (ZEIII, 305/TRIII, 274).

(4) Wie gehört zu geschichtlicher Existenz das befremdende Widerfahrnis des Nicht-Verstehens, ohne welches das Verstehen weder als naives noch als methodisches überhaupt einen Ansatzpunkt hätte? Gadamer schreibt, »die Unverständlichkeit oder Mißverständlichkeit überlieferter Texte, die [die Hermeneutik] ursprünglich auf den Plan gerufen hat«, sei nur ein »Sonderfall dessen, was in aller menschlichen Weltorientierung als das ›atopon‹, das Seltsame begegnet, das sich in den Erwartungsordnungen der Erfahrung nirgends unterbringen lässt. Und wie im Fortschritt der Erkenntnis die mirabilia ihre Befremdlichkeit verlieren, sowie sie verstanden worden sind, so löst sich auch jede gelingende Aneignung von Überlieferung in eine neue, eigene Vertraulichkeit auf.«⁷⁸

77 Man kann sehr wohl eine immanente, epistemologische (Wissenschafts-) Geschichte der Historie schreiben und dabei weitgehend von *der* Geschichtlichkeit absehen, die der historischen Wissenschaft durch ihre Einbettung in kollektives kulturelles Leben zukommt. Aber kann eine solche Geschichte den Sinn des historischen Fragens, den wir vor dem Hintergrund dieser Geschichtlichkeit als »antwortendes Fragen« verstehen, noch unverkürzt zur Sprache bringen?

78 Vgl. H.-G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, in: K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 57–82, hier: 64 f.; ders., *Replik*, 301.

An dieser Stelle kann nur *en passant* darauf hingewiesen werden, wie revisionsbedürftig diese hermeneutische Verharmlosung dessen erscheint, was sich in Erfahrung und Erwartung nicht aufheben und aneignen lässt: Ein kollektives Trauma ist weder bloß »seltsam« noch auch in einem bloß privaten Sinne un-verständlich. Es *gibt zu verstehen*, aber so, dass jeder Versuch, es auszusagen, nicht umhin kann, im gleichen Zug auf subtile Weise zu dementieren, das zu Sagende könne sich je im Gesagten erschöpfen. Wer nicht bloß geisteswissenschaftliche, sondern solche Texte befragt, die vom traumatisch radikal befremdlichen Widerfahrnis Anderer künden, das die von Hegel über Gadamer bis hin zu Ricoeur kaum bezweifelte Aufhebbarkeit des zu Sagenden im Gesagten in Zweifel zieht, muss neu zu bestimmen versuchen, was die Hermeneutik angesichts einer solchen radikalen Fremdheit vermag.⁷⁹ Diese kommt auch in der Antike schon nicht bloß als Seltsames, sondern darüber hinaus als Schrecken (*phóbos*), Furcht (*metus*), Entsetzliches und Ungeheures zur Sprache – lauter Begriffe, deren Tagweite in Anbetracht einer nicht endenwollenden, hyperbolischen Gewaltgeschichte neu auszuloten wäre, die selbst das Schrecklichste radikal, exzessiv und extensiv immer wieder überboten hat.⁸⁰

Selbst Hegel, der den »Schein« verschwinden lassen wollte, dass »die Welt ein verrücktes, törichtes Geschehen sei«, setzte voraus, dass man sich noch die äußersten Übel vor Augen führt, d.h. dass man sich vom Geschehenen affizieren lässt und sich der Gefahr

79 In diese Richtung zielten wohl auch die Einwände Kosellecks gegen Gadamer, wo sie an »unerreichbare Sinnvorgaben« einerseits und an »Grenzen der Sinnlosigkeit« andererseits erinnern, die durch keinerlei Hermeneutik »eingeholt« werden können, wie er meint (siehe in *Zeitschichten*, 114, 117). So insistiert Koselleck anti-hermeneutisch auf unüberwindlichen Differenzen zwischen geschichtlichen ›Sachverhalten‹ und ›Sprache‹ und weist den Anspruch einer Hermeneutik zurück, die glauben macht, deren Differenz sei allemal verstehend aufzuheben.

80 Vf., *Zum politischen Potenzial gegenwärtiger Furcht. Auf Hobbes', Nietzsches und Freuds Spuren*, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 70, Nr. 7 (2016), 618-643; ›Uralter Krieg und Neue Kriege. Fordert die neuere Gewaltgeschichte zur Revision der menschlichen *conditio historica* heraus?, in: M. Hampe (Gasthrsg.), *Über den Krieg. Ontologie, Moral und Psychologie. Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 43, Nr. 2 (2018), 193-216; B. H. F. Taureck, *Drei Wurzeln des Krieges. Und warum nur eine nicht ins Verderben führt*, Zug 2019, 88, 255, 337.

des Scheiterns des Begreifens *aussetzt*.⁸¹ Er spricht, in Stephan Otos Worten, von einer in die Geschichte verstrickten Vernunft, die sich dem ihr Fremden exponiert weiß und um ihre *Darstellbarkeit* »in dem ihr Fremden« ringen muss.⁸² Demzufolge kann »das Vernünftigsein von Vernunft [...] allemal nicht schon durch die bloße Setzung einer ›denkbaren‹, geschichtlich unbedingten Vernunftidee garantiert [sein]; das Vernünftigsein von Vernunft erschöpft sich nicht in der *Denkbarkeit* einer Idee von Vernunft [wie bei Kant], sondern erweist sich an deren *Darstellbarkeit* [und] in ihrer geschichtlich bedingten Orientierungskompetenz. Wo die Frage nach Vernunft in ihrer geschichtlichen Un-Bedingtheit gestellt wird, kann sie immer nur mit dem Hinweis auf eine zu erfragende Darstellbarkeit von Vernunft unter geschichtlichen Bedingungen beantwortet werden.«⁸³ Mehr noch: das Konzept der »Vernunft in der Geschichte« wird nicht einsichtig, wenn es sich nicht daran messen lässt, was *Anspruch* auf vernünftige Darstellung erhebt oder hat. Der Darstellung von Geschichte als möglicherweise (partiell) vernünftigem Geschehen liegt das *Darzustellende* voraus, das der Vernunft zugleich ihren Fremdbezug auf Geschichtliches aufgibt, dessen sie nicht *apriori* mächtig ist und vielleicht nie mächtig wird.

Es ist nicht davon auszugehen, jenes Fremde könne tatsächlich in einer narrativen Darstellung von Vergangenen etwa aufgehen. Vielmehr muss sich die Erzählung vielfach gerade »am Nicht-Erzählbaren abarbeiten und das an ihm Darstellbare [...] suchen«⁸⁴ – was zu paradoxen Spannungsverhältnissen zwischen narrativ Gesagtem und zu Sagendem führen kann: Das Gesagte kann sein Zureichen gleichsam dementieren und widerrufen, um auf das Nicht-Erzählbare zu verweisen, vor dessen Hintergrund es erst Gestalt annimmt. Was Darstellbarkeit im Modus des Narrativen allererst erheischt und ein Verlangen zu erzählen weckt, lässt sich nicht als von vornherein im Darstellbaren aufhebbar beschreiben. Was aber *nach*

81 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburg 1994, 78, 181.

82 Vgl. S. Otto, *Rekonstruktion der Geschichte*, Bd. II, München 1992, 23, 65. Die Frage ist allerdings, wie radikal dieses Exponiertsein gedacht werden muss (vgl. ebd., 278 f.).

83 Zum Gegensatz von Denkbarkeit und Darstellbarkeit vgl. bes. Otto, *Rekonstruktion der Geschichte*, 33, 255.

84 Ebd., 89 ff.

Darstellung verlangt, ist das Verstricktsein nicht transzendental-empirischer Doubletten, sondern konkreter, leibhaftiger Subjekte in Widerfahrnisse, die die Frage ihrer geschichtlichen Begreifbarkeit aufwerfen. Das diese Widerfahrnisse zunächst unvermeidlich hinnehmende Pathos geschichtlicher Erfahrung liegt den historischen, den geisteswissenschaftlichen und analytischen Diskursen voraus, die Geschichte nur mehr als vergegenständlichte Vergangenheit zu kennen scheinen. Wenn uns die pathologische Dimension der Erfahrung selber aber mit der Frage konfrontiert, ob Geschichte als Widerfahrnis »überhaupt in einer Vernunftphilosophie darstellbar« ist, so kann dies im Gegenzug nur in Anknüpfung an – nicht selten paradoxe Formen annehmende – Darstellungen dessen beantwortet werden, was nach geschichtlicher Verständlichkeit verlangt.⁸⁵

(5) Die Hermeneutik dieses Verlangens erschöpft sich nicht in einer Gesprächsbereitschaft eines »Seins zum Text«. Ihr Thema kann nicht allein die im Prinzip freiwillige Offenheit von Lesern für ansprechende Geschichten sein. Sie führt vielmehr auf die Spur einer *Verwundbarkeit* von Lesern und Hörern überlieferter Geschichten, die vom Trauma Anderer erzählen, darunter Verbrechen gegen die Menschheit. Die Affizierbarkeit der Späteren erschöpft sich nicht in einer bloßen Bereitschaft oder »Selbstbereitung zur Bereitschaft«, sich selbst dadurch »affizieren zu lassen« (Hans Jonas⁸⁶). Sie schließt auch ohne diese Voraussetzung ein Ausgesetztsein an die Leiden derer ein, denen Unsägliches widerfahren ist. Damit rückt der hermeneutische Begriff der Affizierbarkeit, den Gadamer durch die Ansprechbarkeit durch Überliefertes erläutert, in ein ethisches Licht. Eine *Ethik geschichtlichen Affiziertwerdens* ist aber vorläufig nicht in Sicht.⁸⁷

85 Vgl. P. Ricœur, *On interpretation*, in: A. Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge 1983, 175–197, hier: 196.

86 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1982, 65. Der Beitrag zur pathischen Subjektivität und Negativität in Bd. I geht ebenfalls darauf ein (Anm. 151 dort).

87 Siehe aber die nachfolgende Anm. 95 zum aktuellen Diskurs über das Zeugnis und die Zeugenschaft. Autoren wie Avishai Margalit und Zygmunt Bauman zielen unverkennbar in die angesprochene Richtung. Dabei bleiben sie voneinander einerseits weit entfernt und knüpfen andererseits an Ricœur allenfalls beiläufig an. Vgl. Z. Bauman, *Postmoderne Ethik*, Hamburg 1995; A. Margalit, *Ethik der Erinnerung*, Frankfurt/M. 2000.

(6) Wenn die Geschichtswissenschaft am Verlangen nach geschichtlicher Verständlichkeit anknüpft, wird der Sinn ihres historischen Fragens seinerseits als ein Antwortgeben auf dieses Verlangen verständlich. Eine entsprechende Rückbesinnung auf die Fundierung des Sinns historischen Fragens hat nicht nur Droysen vermissen lassen. Die spätere neukantianische Fixierung auf eine Geschichte bloß erkennende Subjektivität, deren konkretes geschichtliches Existieren man nicht mehr verständlich machen konnte, hat auch Georg Simmel, Ernst Troeltsch und Heinrich Rickert daran gehindert, nach einer vorgängigen Infragestellung oder Affizierbarkeit zu fragen, auf die das historische Fragen selber die Antwort ist. Diese Affizierbarkeit impliziert einen *Wahrheitsbezug* geschichtlicher *Erfahrungsansprüche*, die wie gesagt in keiner Weise die *Kritik* von Geltungsansprüchen und die *epistemologische Rechtfertigung* einer hermeneutischen *Methode* des Fragens erübrigen.⁸⁸ Nur wenn aber das historische Fragen, wie es die Historik als Selbstreflexion hermeneutischer historischer Praxis reflektiert, seinerseits als Antwortgeben auf ein Affiziertwerden verstanden werden kann, das nicht immer schon in den Logos der Geschichte fällt, kann auch der praktische Sinn der historischen Erkenntnis gerechtfertigt werden. So gesehen treten Frage-Antwort-Relationen an mehreren Stellen auf: (a) in der Geschichtlichkeit dieses Affiziertwerdens, (b) im Verhältnis des historischen Diskurses zu dieser Geschichtlichkeit, deren Widerfahrnisse er in der Weise des historischen Fragens aufgreift, (c) in der interpretativen Methode des forschenden Verstehens von Überresten und Quellen und (d) im Verhältnis der Resultate des historischen Diskurses zum kulturellen Horizont geschichtlichen Lebens, in dem sich ein Wissen wieder einwurzeln kann, das sich *als Antwort* auf das Verlangen nach historischer Verständlichkeit ausgewiesen hat.

88 Vgl. P. Ricœur, *History and Hermeneutics*, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht 1978, 3–20, hier: 16. Auf eine solche Ethik soll offenbar hinauslaufen, was Ricœur die »historische Intentionalität« nennt, die darauf abzielt »de viser ce que les hommes font et souffrent«; siehe dazu das Interview mit C. Delacampagne unter dem Titel *Paul Ricœur, philosophe de la métaphore et du récit*, in: *Entretiens avec Le monde I. Philosophies*, Paris 1984, 167–176, hier: 173.

Bevor wir Geschehenes aufgrund gegebenenfalls beweiskräftiger Spuren historisch erkennen, existieren wir als geschichtliche Wesen, denen ein antwortendes Verstehen aufgegeben ist.⁸⁹ In diesem Sinne sagte Ricœur in seinem Essener Vortrag *La marque du passé* anlässlich einer ihm im Jahre 1998 gewidmeten Konferenz im Anschluss an Michel de Certeau: »Le passé ayant-été se fait demande de dire.«⁹⁰ Die historische Erkenntnis muss sich zwar auf Rekonstruktionen stützen. Aber in der Weise der Rekonstruktion gibt sie zugleich Antwort auf das, was gesagt zu werden verlangt.⁹¹ Der historische Diskurs kann nicht unumschränkt über geschichtlichen Sinn herrschen, weil wir – bevor Vergangenheit zum erkennbaren Objekt distanziert werden kann – in der Relation eines *être affecté* zu dem stehen, was zu bezeugen ist. In diesem Sinne haben eine Ontologie des Affiziertseins und eine Hermeneutik der Zeugenschaft Vorrang vor einer Epistemologie der Spur, der Rekonstruktion und der historischen Erkenntnis.⁹² Die Antwort dieser Hermeneutik auf Nietzsches Herausforderung liegt so in einer Vertiefung dessen, was man als »historischen Sinn« bezeichnet hat. Gemeint ist damit keineswegs ein sechster Sinn verwöhnter Müßiggänger im Garten des Wissens, die Vergangenes geschichtlich zu beerben begehren, weil

89 Daran hält Ricœur bis zuletzt fest, wie es scheint, obgleich ihm nicht entgangen sein dürfte, wie sehr der Begriff des menschlichen Wesens unter Beschuss geraten ist, wie anfechtbar inzwischen jede Aussicht auf ›zureichende‹ Antworten erscheint, zu denen es hier als herausgefordert beschrieben wird, und wie rigoros zurückgewiesen wird, wir seien dazu verurteilt, geschichtlich zu existieren, obgleich darin die Gefahr rückhaltloser Auslieferung an gerade das liegt, was am wenigsten zu ertragen ist... An entsprechende Stimmen erinnert das vom Herausgeber im Jahre 2019 initiierte Projekt *Geschichtskritik nach ›1945‹*, Hamburg 2023.

90 Ricœur, *La marque du passé*, 28.

91 Diese Formulierung kann und soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Antwortgeben seinem Sinn nach gewiss nicht zureichend von dem her verstanden werden kann, *worauf* es Antwort gibt. Wenn man aber sagt, das Antwortgeben geschehe seinerseits im *praktischen* Interesse an historischer Selbstverständigung etwa, so darf doch ein entsprechender Identitätsbezug nicht dazu verleiten, diesem das Recht einer präsentistischen Bevormundung unserer Vergangenheitsbezüge einzuräumen. Denn das würde erneut darauf hinauslaufen, dass die Vergangenheit von der Gegenwart her um den ihr eigenen Anspruch gebracht wird.

92 Vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998.

sie wie »wir Modernen gar nichts aus sich haben«,⁹³ gemeint ist vielmehr ein primordiales Aufgeschlossensein für das, was nach geschichtlicher Verständlichkeit verlangt. Dieser Sinn-für ist Antwort auf *als zu verstehen Aufgegebenes*, dessen er nicht mächtig ist. Dem *als zu verstehen Aufgegebenen* gegenüber kommt man immer zu spät; es ist weder direkt manipulierbar noch einfach abschaffbar.

So gesehen läuft die Hermeneutik, die auf den Spuren des »historischen Sinns« die innere Geschichtlichkeit eines *être affecté* beschreibt, auf die Entzauberung eines futurisierten Geschichtsdenkens hinaus, das über einem finalen Sinn *von* Geschichte, an dem es verzweifeln lässt, den responsiven Sinn *für* das vergessen lässt, was allererst dazu aufruft, geschichtlich zu leben und Geschichte zu denken. Zwischen präsentistischer Sinnstiftung und angeblicher Sinnlosigkeit nackter Vorkommnisse, die noch nicht einmal Ereignisse genannt zu werden verdienen, insofern sie erst auf ihre historische Bedeutung warten, die womöglich ganz und gar später Kommenden zur Disposition stehen würden, gibt es einen dritten Weg. Gerade die geschichtsphilosophische Karriere des Sinnbegriffs, der als Surrogat einer metahistorischen Teleologie diese verheerende Alternative nahegelegt hat, scheint eine *Sinnvergessenheit* anzuzeigen, aus der nur eine unvoreingenommene Bestandsaufnahme all der Modalitäten der Erfahrung herauszuführen verspricht, in denen wir unvermeidlich Antwort geben, ohne *zuvor* die *Bedingung* stellen zu können, dass es ›Sinn hat‹ bzw. dass es ›sinnvoll‹ ist.⁹⁴

Das Ansinnen, eine solche Vorbedingung zu stellen, kommt immer zu spät. Nicht einmal eine regulative Idee, ohne die die Erde für Kant wie eine Wüste und ohne Endzweck wäre, kann in diesem Sinne als eine Voraussetzung oder Vorbedingung geschichtlichen Antwortgebens gelten. Das geschichtliche Widerfahrnis, wie es etwa in der Zeugenschaft angesichts dessen zur Geltung kommt, was danach verlangt, bezeugt zu werden, ruft eine Antwort auf den Plan, die ihre eigene Nachträglichkeit gegenüber dem, was zu ihr allererst

93 Nietzsche, *Sämtliche Werke Bd. 1*, 245, 273.

94 Genau in diese Richtung, scheint mir, hat sich Ricœur in den letzten Jahren seines Lebens zunehmend bewegt. Das wird deutlich, wo er ganz und gar in Frage stellt, ob es zutrifft, »qu'il n'y ait place pour aucun sens historique, là où manque le sens de l'histoire«. P. Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76/7 (2003), 127–141, hier: 139.

herausfordert, nicht zu hintergehen vermag.⁹⁵ Die schließlich gegebene Antwort fällt in den Logos des Historischen – im Gegensatz zu dem, was zu antworten abverlangt, um so Sinn zu ›geben‹, ohne schon Sinn zu sein. Das Widerfahrnis *gibt* Sinn, den es nicht *hat*. Die *Rückfrage* nach dem Ursprung des Sinns, den wir geschichtlich artikulieren, kommt über eine erste *Gebung* von Sinn nicht hinaus. Wir wissen nur, dass *sich (vermutlich) Sinnhaftes ereignet*, das uns die Suche nach einer stets prekären Verständlichkeit zumutet und nach ihr verlangt. Wir sind, so scheint es nun, zu dieser Suche und insofern zur Auseinandersetzung mit dem vermutlich Sinnhaften bestimmt, ohne vorweg wissen zu können, ob es ›sinnvoll‹ ist oder ›Sinn hat‹. Gerade deshalb gilt es etwas so zu verstehen, dass das Verstehen dabei selbst mit auf dem Spiel steht.

Das Sinn-Fragen, das sich selbst als Antwortgeben darstellt, bewegt sich immer schon in der Dimension des *Sinnhaften*, die es geschichtlich artikuliert. Erst danach, wenn dies geschehen ist, können wir uns der Frage stellen, ob wir geschichtlich, vorzugsweise mit narrativen Mitteln *verständlich* Gewordenes *als sinnvoll verständlich* machen und gegebenenfalls darüber hinausgehend auch *bejahen* können. Vielfach wird dies nicht der Fall sein. Den Vordenkern der Vernichtung mag man eine gewisse ökonomische Rationalität ihres Planungshandelns zuschreiben. Doch eine entsprechende Erklärung, wie sie etwa Götz Aly und Susanne Heim vorgelegt haben⁹⁶, wird unsere Entrüstung nur steigern. Die Entrüstung wie auch der Zorn als »politischer Affekt *par excellence*« (Jan Assmann) oder

95 Vgl. in diesem Sinne die neuere Diskussion um den Begriff des Zeugnisses in: Vf., *Aktuelle Historisierungen der Zeugnenschaft. Zur ›Kritik einer Wissenspraxis‹ und zum ›Recht der Literatur‹ jenseits von Wissen und Recht* [Rez. v. M. Fricker, *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing*, Oxford 2010; P. Ricœur, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008; S. Schmidt, S. Krämer, R. Voges (Hg.), *Politik der Zeugnenschaft. Zur Kritik einer Wissenspraxis*, Bielefeld 2011; T. Weitin, *Zeugnenschaft. Das Recht der Literatur*, München 2009], in: *Philosophische Rundschau* 59, Heft 3 (2012), 217–235; S. Knopp, S. Schulze, A. Eusterschulte (Hg.), *Videographierte Zeugnenschaft. Ein interdisziplinärer Dialog*, Weilerswist 2016; M. Däumer, A. Kalisky, H. Schlie (Hg.), *Über Zeugen. Szenarien von Zeugnenschaft und ihre Akteure*, München 2017.

96 Die hier nur stellvertretend genannt werden: G. Aly, S. Heim, *Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung*, Frankfurt/M. 1993.

das schließlich lähmende Entsetzen bedürfen allerdings nicht detailliertesten Wissens – auch wenn diese Affekte, wie man zugeben muss, nicht gänzlich epistemisch blind bleiben dürfen, soll ihnen politisches Gewicht zukommen.⁹⁷ Entrüstung und Zorn keimen als Äußerungsformen eines unwillkürlichen geschichtlichen *être affecté*⁹⁸ häufig schon beim geringsten Anzeichen dafür auf, dass etwas geschehen ist, was uns *unmöglich indifferent* lassen kann. Das ist der Kerngedanke der Philosophie von Emmanuel Levinas: dass im Herzen unseres geschichtlichen Lebens eine unhintergehbare Nicht-Indifferenz angesichts des Schicksals selbst anonym bleibender Anderer anzunehmen ist, die gewissermaßen das ethische Vorzeichen auch des historischen Sinns ist.⁹⁹

97 Vgl. J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München ²1995, 85; Ricœur, ZEIII, 304 f./TRIII, 273 f.

98 Einschränkung muss man sich fragen, inwieweit Ricœur das Affiziertsein als ›unwillkürliches‹ auffassen wollte, handelt es sich bei ihm doch erklärtermaßen um »eine Kategorie des Machens« (ZEIII, 334/TRIII, 300). Letzteres schließt ein, dass ein ›menschheitlicher‹ Erwartungshorizont auch *gegen* alle bislang vorliegenden Erfahrungen aufrechterhalten werden soll, damit die (mit Koselleck als Kollektivsingular gedachte) Geschichte offen bleibt (ebd., 347 f./311 f.). Notfalls »müssen wir unsere Erwartungen bestimmter und unsere Erfahrungen unbestimmter machen«, um auf der Basis einer »*lebendige[n] Tradition*« überhaupt noch eine solche Geschichte in Aussicht haben zu können (ebd., 349, 388/313, 346). Ausdrücklich liegt die »Entscheidung« für eine solche Geschichte Ricœurs Revision des Verhältnisses von Historik und Hermeneutik zugrunde (ebd., 334/300). ›Trotz allem‹ soll eine von uns zu bewirkende Geschichte offen bleiben, auch auf die Gefahr hin, dass ›bestimmter gemachte‹ Erwartungen gerade aufgrund ihrer genaueren Bestimmung zu immer neuen Enttäuschungen und zur Erfahrung fortgesetzten Verrats verbindlicher Versprechen führen. Gerade die ›Politik‹ des Verhaltens zu Erfahrungsräumen und Erwartungshorizonten, die ihr Zusammenfallen ebenso verhindern soll wie ihr unvermitteltes Auseinandertreten, riskiert, auf Enttäuschungen zurückzufallen, die zu erneuter Geschichtsverachtung führen könnten. Nach wie vor erweist sich Ricœur hier als ein Philosoph des ›Könnens‹ eines *sujet capable*, das sich willentlich manifestiert und sich niemals einem passiven Bestimmtwerden ergibt (ZEIII, 372/TRIII, 333). Vgl. das für den hier diskutierten Zusammenhang zentrale Kapitel *Entwurf einer Hermeneutik des historischen Bewußtseins*, wo am »Projekt« einer zu machenden Geschichte festgehalten wird.

99 Vgl. die aktuelle Diskussion um diesen Zusammenhang in: Vf. (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' ›Totalität und Unendlichkeit‹*, Freiburg i. Br., München ²2017.

Dieser Annahme zufolge zehrt der *Sinn des Historischen* gerade von einem *historischen Sinn*, der seinerseits Antwort auf eine Sinn-Fraglichkeit ist, die nicht immer schon in den Logos des Historischen fällt.¹⁰⁰ So gesehen könnte gerade eine Rückbesinnung auf das, was im Modus der Trauer, der Erinnerung, der mündlichen Zeugnis-Gabe oder im Modus des Schreibens von Geschichte geschichtlich Antwort zu geben verlangt, *was aber als solches gerade nicht schon ›Geschichte‹ ist*, dazu beitragen, nicht-futurisierten *Sinn von Geschichte als Antwort* lebendig zu halten.¹⁰¹ *Ist Geschichte als diskursive Praxis nicht der Begriff für das Versprechen, der von Menschen durchlebten Zeit zu ihrer Wahrheit zu verhelfen?* Wie auch immer es um diese Aussicht bestellt sein mag: Bevor wir die Wahrheit *sagen* können, ist uns das Verlangen nach Wahrheit als Zeugen, als Überlebenden, die berichten können, bereits *zugemutet*,¹⁰² selbst wenn sich die Wahrheit prosaischer *Aussagbarkeit* entzieht. Vielleicht ist dieses Verlangen nur eine Hoffnung, wie Ricoeur gesagt hat,¹⁰³ zweifellos erübrigt es jedenfalls nicht den Versuch, gewandt an alle, die lesen und hören können, Wahrheit zur *Geltung* zu bringen. Aber *gül-*

100 Vgl. demgegenüber H. Nagl-Docekal (Hg.), *Der Sinn des Historischen*, Frankfurt/M. 1996.

101 Vgl. in diesem Sinne P. Ricoeur, *Mémoire, Histoire, Oubli*, in: *Esprit*, no. 323 (3/4) (2006), 20–29. So könnte man die mit Blick auf Nietzsche aufgeworfene Frage beantworten, was es heißt, »historisch zu leben« (ZEIII, 380/TRIII, 339 f.).

102 Emphatisch, in einer an Walter Benjamin erinnernden und vor ihm wohl auch von keinem Hermeneutiker ausgesprochenen Formulierung, spricht Rüsen im Blick auf die romantische Hermeneutik vom »hermeneutischen Versprechen der Rettung der Geschichte für die Gegenwart«, das unerfüllt bleibe, wenn die Praxis der Geschichte nicht einer sie leitenden praktischen Vernunft folgt, »die Geschichte auf Gegenwart appliziert«. J. Rüsen, *Begriffene Geschichte. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie J. G. Droysens*, Paderborn 1969, 113. Heißt das nicht, dass Geschehenes uns eine solche Rettung *zumutet*, so dass auch dieses Versprechen als Antwort zu verstehen sein muss? Warum sonst sollte sich die Gegenwart mit der schweren, vielleicht allzu schweren Hypothek eines derartigen, womöglich übermäßigen, nicht einlösbaren Versprechens belasten? Kann sich dieses Versprechen auf ›die‹ Geschichte beziehen? Muss es nicht eine bestimmte meinen? Und lässt es in seiner Übermäßigkeit nicht an seiner Einlösbarkeit von vornherein zweifeln, wenn auch vermeintlich »gerettete‹ Geschichte am Ende doch nur wieder ins Grab der Archive wandert und wenn die Schriftlichkeit, der man sie überantwortet, selbst eine Art Tod ist?

103 Vgl. P. Ricoeur, *L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai*, in: HV, 51–68.

tige Wahrheit, deren verbindliche Etablierung wir dem historischen Diskurs trotz allem zutrauen, kann ihrerseits nur als Antwort auf einen Anspruch gelten, dem sich unsere geschichtliche Erfahrung zu stellen hat – selbst dann, wenn ungewiss bleibt, ob sie uns nicht auf Dauer die Sprache verschlägt, wo Unsägliches sich unserer bemächtigt. Ist Geschichte nicht das Versprechen, in diesem Sinne eine Brücke zwischen Erfahrungsansprüchen und Geltungsansprüchen zu schlagen, ohne die einen den anderen zu opfern?¹⁰⁴

104 Vgl. die weiterführenden Diskussionen im Anschluss an Ricœur in den *Archives de Philosophie* 74, no. 4 (2011) zum Schwerpunkt *Paul Ricœur et l'histoire*; T. Holden, *Hartog, Koselleck, and Ricœur. Historical Anthropology and the Crisis of the Present*, in: *History and Theory* 58, no. 3 (2019), 385–405.