

Existenzialer Skeptizismus: Vorschläge zu einem protozoziologischen Orientierungsrahmen

Hitzler, Ronald

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hitzler, R. (1984). Existenzialer Skeptizismus: Vorschläge zu einem protozoziologischen Orientierungsrahmen. *Sociologia Internationalis*, 22(2), 197-215. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-55705>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

EXISTENZIALER SKEPTIZISMUS

Vorschläge zu einem protosoziologischen Orientierungsrahmen

Von Ronald Hitzler, Heidenheim

„Was, Du Mistvieh, Du willst keinen
Unsinn reden? Rede nur Unsinn, es
macht nichts.“¹

I. Soziologische Attitüden

Existenzialer Skeptizismus, das klingt wie ‚hölzernes Eisen‘, denn dem ‚dubito‘ des Skeptikers schließt sich konsequenterweise kein ‚ergo‘ an, sondern der Zweifels-Zweifel (und sei er dergestalt, daß es vielleicht doch Zweifel darüber gebe, daß die Tatsache des Zweifelns nicht zu bezweifeln sei). Andererseits setzt der Existentialist beim ‚cogito‘ an (wenn auch, um es sogleich zu überschreiten): Die Existenz steht ihm nicht in Frage, sie erscheint und erhellt sich selbst, ist Gegenstands-los und mithin zweifelsfrei. — Weil aber Existenz nicht gegeben, nicht ‚an sich‘ ist, jedenfalls nicht das ist, was ist, sondern das dem Seienden sich Entziehende, die ‚zufällige‘ Distanz, läßt sie sich auch verstehen als die radikale Infragestellung alles je Notwendigen, so wie sich der Skeptizismus andererseits als die reine Form existenzialen Be-Denkens anbietet: als das Vermögen grundsätzlicher Verneinung. — Existentialismus thematisiert zuvörderst die Möglichkeit des Fragens. Und dieses Fragens würdig wird dem Skeptizismus jede Möglichkeit.

Ein solch widersinniges Unternehmen, eine solche intellektuelle Frivolität aber dem soziologischen Stande als Orientierungsrahmen anbieten zu wollen, deutet das nicht zumindest auf Tollerei hin, wenn nicht gar auf Schlimmeres? Klopft hier etwa wieder einmal ein Handlungsreisender in Sachen Absurdität an die erkenntnistheoretische Hin-

¹ Augustinus-Zitat von Ludwig Wittgenstein im Zusammenhang mit der Feststellung, daß alles nur apriori Unsinn sein könne, was über das Existieren jenseits der Sprache gesagt werden kann, daß aber der Versuch, es zu sagen, selbst auf etwas hindeute. — Zitiert (nach Friedrich Waismann: Wittgenstein und der Wiener Kreis, Frankfurt a. M. 1967, S. 67 f.) durch Hans Peter Duerr in seinem Habilitationsvortrag „Die Angst vor dem Leben und die Sehnsucht nach dem Tode“ an der Gesamthochschule Kassel am 4. Februar 1981. — Vgl. Duerr 1982, S. 65.

tertür erfahrungswissenschaftlichen Wohlverhaltens? Dräut gar der dämonische Versuch, in dürftiger Zeit das empirische Öl auf den Wogen unserer akademischen Reputation metaphysisch abzufackeln?

Solche und andere Fragen hoffe ich, nicht nur im folgenden², zum Teil beantworten, zum Teil weiterschwelgen lassen zu können . . .

1. *Programmatischer Entwurf (Vor-Satz)*

Um das präliminarische Küchenlatein gleich in eine ausdrückliche Demutsgeste überzuleiten: Ich will mich hier nicht etwa in fachphilosophische Diskurse mengen; ich will die einschlägige Ideengeschichte weder aufarbeiten noch gar weiterführen — und schon gar nicht will ich im kantischen Sinne Kritik üben (also den epistemologischen Geltungsbereich systematischer Theorien einer anderen Disziplin zu prüfen versuchen). Was hier geleistet werden soll, hat wesentlich bescheidener Dimensionen: Dieser Beitrag handelt — programmatisch — von — programmatischen — Attitüden, von Grundhaltungen, die Soziologen gar so fremd nicht sind, deren sie sich im ‚Normalbetrieb‘ aber vielleicht doch nicht so im ‚notwendigen‘ Maße gewärtig scheinen. — Spezifischer gesprochen geht es um die — nicht ganz neue — Frage, wie eine sinn-verstehende Soziologie sinnvollerweise zu betreiben sei³. Mithin versteht sich der Beitrag — in seinen darstellenden Teilen — *auch* als ein Baustein zu einer bislang nur umrißhaft erkennbaren ‚Soziologie des Verstehens‘⁴. — Er kann also sowohl als (bescheidener)

² Das die überarbeitete und erweiterte Fassung eines Referates darstellt, das ich am 16. 10. 1982 beim 21. Deutschen Soziologentag zu Bamberg in der Ad-hoc-Gruppe ‚Soziologie und philosophische Anthropologie‘ vorgetragen habe.

³ Gemeinsam verständigen mag sich die — durchaus heterogene, um nicht zu sagen: zersplitterte — verstehende Soziologie wohl noch darauf, daß das individuelle Handeln das (jedenfalls logische) Fundament sozialer Wirklichkeit(en) sei. Im übrigen aber gilt die Aufmerksamkeit des ‚main stream‘ in diesem grünen Tal der Profession vorwiegend der Verfeinerung der Frage, wie sich die erhandelten sozialen ‚Tatsachen‘ auf das subjektive Handeln auswirken, während die naheliegende Gegenfrage, welche Vermöglichkeiten subjektiver Handlungskompetenz gegenüber sozialen Tat-Sachen eignen, zu meist nur formalistisch, formell oder gar nicht gestellt wird. Es finden sich aber auch Wasserlöcher, ja sogar Rinnsale der ‚Ketzerei‘, die dem — auch soziologisch — Rechnung zu tragen suchen, daß den ‚Objektivitäten‘ nur ein parasitärer Status, daß ihnen jedenfalls keine von Subjektivität ablösbare Existenzweise zukommt. — Vgl. hierzu ev. auch Hitzler 1982, bes. S. 136.

⁴ Damit beziehe ich mich auf eine programmatische Skizze von Hans-Georg Soeffner, die „eine systematische, wissenschaftliche Rekonstruktion des Verstehens als Handlungs- und Geschichtskonstitutivum“ vorschlägt. Vgl. Soeffner 1981, S. 331. — Ein solches Programm müßte natürlich auch die professionelle Selbstreflexion, also eine (historisch und strukturell verstandene) Soziologie der verstehenden Soziologie umfassen, etwa im Verstande der von Ilja Srubar vorgelegten ideengeschichtlichen Analysen. — Vgl. als aktuellstes Beispiel Srubar / Bergmann, 1985.

Teil einer vom Verfasser grundsätzlich anerkannten soziologischen Forschungsaufgabe als auch als grundlegender Vor-Teil vor der Forschungsaufgabe ‚Soziologie‘⁵ gelesen werden.

Ein solches Programm nun bezieht sich selbst-verständlich auf das Postulat der grundsätzlichen ‚Verstehbarkeit‘ menschlicher Praxis. Und die entscheidende, an das Subjekt dieser Praxis zu richtende Frage ist, ob ihm bewußt sei, „daß die gesellschaftliche Welt, wie auch immer objektiviert, von Menschen gemacht ist — und deshalb neu von ihnen gemacht werden kann“⁶. — Eine solche aufklärerische Grundeinstellung des Soziologen zu seinem Gegen-Stand hat jene erkenntnistheoretische Konsequenz, die sich bei Peter Berger und Thomas Luckmann in der bekannten Konstruktions-Dialektik verdichtet, und die von Konrad Thomas so formuliert worden ist: „Unabhängig davon, daß jedes Individuum *in* einem Kollektiv, einer Gruppe, einer Institution lebt, muß es als diesem Kollektiv *gegenüber* gedacht werden, um dann an der Tatsache festzuhalten, daß das ‚In‘ und das ‚Gegenüber‘ einander bedingen“⁷. In diesem dialektischen Spannungsverhältnis aber muß sich *auch* der Soziologe erkennen: In der *uneingeschränkten* Anerkennung des bekannten Weberschen Wertfreiheitspostulates verfehlen die Sozialwissenschaften diese existenziale Problematik ebenso wie in der programmatischen Gegenposition, der normativen Einbindung soziologischer Forschungsarbeit in — notwendigerweise partikulare — Interessenzusammenhänge alltäglicher Praxis.

2. Wissenschaftliche Wirklichkeit (Spiel-Regeln)

Wenn überhaupt, so läßt sich unter Soziologen, nach ihrer sozialen Funktion befragt, noch am ehesten Einigkeit feststellen hinsichtlich der Notwendigkeit, je gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeiten mit ihren eigenen Spiel-Regeln zu konfrontieren — und mithin das innewohnende Maß an ‚Beliebigkeit‘ zu ent-decken. Andererseits aber läßt sich eine gewisse institutionalisierte Gedankenlosigkeit soziologischer Praxis bezüglich der eigenen, professionellen Spiel-Regeln, die die alltäglichen ja zu entzaubern trachten, nur schwerlich übersehen. Diese erkenntnistheoretische Unbefangenheit, die weite Teile unserer Zunft selbstredend mit anderen (den meisten anderen) Disziplinen teilen, ist selbst in hohem Maße reflexionswürdig und reflexionsbedürftig⁸.

⁵ Als ‚Anmerkung‘ zu den neuen Aufgaben einer ‚Wissenschaftsphilosophie‘, wie sie von Thomas Luckmann gefordert worden ist. — Vgl. Luckmann 1974, bes. S. 21.

⁶ Berger / Luckmann 1969, S. 95.

⁷ Thomas 1981, S. 142. — Vgl. auch Berger / Luckmann 1969, S. 65; vgl. weiterhin Luckmann 1980, S. 199.

⁸ Darauf hat nicht zuletzt Thomas Luckmann wiederholt hingewiesen: z. B. in Luckmann 1974, Luckmann 1979 a, „Phänomenologie, Sozialwissenschaft

Soziologie ist ja wohl unbestreitbar ein, wenn auch im Vergleich zu anderen Wissenschaften vielleicht (noch) verhältnismäßig ‚unordentliches‘ System von gesellschaftlichem Sonderwissen, eine institutionalisierte Veranstaltung von Experten, die sich, ob sie es nun selber wahrhaben oder nicht, vor allem damit befassen, was Alfred Schütz „Konstruktionen zweiten Grades“ genannt hat⁹: Mit der Beschreibung, der Analyse und — gelegentlich — der Kritik gesellschaftlicher Wirklichkeitskonstruktionen ersten Grades.

Die Ablösung dieser Re-Konstrukteure, dieser Expertengemeinschaft für Soziales, von der mehr oder minder schmutzigen Arbeit in den Werkstätten alltäglicher Wirklichkeitsproduktion ist also ein höchstwahrscheinlich analytisch nicht zu umgehender, erkenntnisträchtiger Schritt. Hans-Georg Soeffner zufolge beruht nämlich „the routinization of common sense knowledge and action . . . on the implicit presupposition that not everything has to be said or asked for“¹⁰. — Solcher (alltäglicher) Routinisierung aber ist soziologisches Denken idealerweise geradezu entgegengesetzt. Im Normalbetrieb unserer Wissenschaft jedoch läßt sich oft unschwer auch eine *soziologische* Routinisierung erkennen, die sich unfähig zeigt, sich an ihren eigenen Leisten zu messen. Die Ablösung soziologischer Einsichtnahme von den Ein-Sichten ihres Gegen-Standes, als welchen sie sich auch selbst zu vergewärtigen hat, erfolgt also weder völlig noch überhaupt nicht, hat vielmehr stets vorübergehend und verhältnismäßig (nämlich relativ zum alltäglichen, pragmatischen Wirklichkeits-Verstehen) statt.

Dieser Prozeß von Ablösung und Eingliederung ist ein unbestimmtes Prinzip, das sich am Eigen-Sinn des Gegen-Standes orientiert. Jeder Versuch, ihn zu schematisieren, hingegen bedeutet einen Starr-Sinn der Soziologie. Die Erscheinungsweisen dieses grundsätzlichen Verhältnisses entsprechen vielmehr den situativen Umständen — sie sind erhandelbare und zu erhandelnde: Sie sind, zuvörderst, Definitionsprobleme — aber mit höchst realen Folgen: Eine Situation als Situation zu erfassen, ist ein reflexiver Akt. Reflexion aber ist eine Bezugsgröße, eine gedankliche Verbindung nichtidentischer Phänomene. Soziologische Reflexion, die ob der dialektischen Einheit der Disziplin mit der allgemeinen sozialen Praxis stets (wenn auch gemeinhin in einem

und Alltagsleben“ in Luckmann 1980, Luckmann 1981 a. — Und um auch so gleich etwa keimenden Mißverständnissen vorzubeugen: Ich plädiere nicht für mehr soziologische Selbstbespiegelung, sondern dafür, im Spiegel, den wir ‚den anderen‘ qua Profession vorzuhalten uns gehalten wännen, auch die eigenen Maskeraden mit anzuschauen.

⁹ Vgl. etwa Schütz 1971 b, S. 7 und 68. — Mit den Implikationen der Konstruktionshierarchie für die Schützische Theorie hat sich Ingeborg Helling auseinandergesetzt. — Vgl. Helling 1979.

¹⁰ Soeffner 1982 a, S. 11. — Vgl. auch Soeffner: Manuskript, S. 5.

nicht-thetischen Sinne) Selbst-Reflexion ist, muß — will sie unbegründeten, ja unbedachten Gewißheitsannahmen, will sie also erkenntnistheoretischer Gedankenlosigkeit entgehen — *vor* (und, gleichsam als ‚Zusatzschleife‘, auch *während*) der Analyse konkreter Thematik die grundstrukturellen Möglichkeiten und Grenzen von ‚Gesellschaftlichkeit‘ überhaupt — und damit auch die diese Gesellschaftlichkeit logisch konstituierenden subjektiven Bewußtseinsleistungen — be-denken.

Und diese Notwendigkeit legt eben einen Orientierungsrahmen der vielfältigen soziologischen Praxis nahe, der etwa folgendem Forschungsverständnis entspricht: 1. Es gibt keine uninteressanten gesellschaftlichen Phänomene. 2. Alle gesellschaftlichen Phänomene sind Gegenstände. 3. Alle Gegen-Stände haben einen Eigen-Sinn. 4. Der Eigen-Sinn ist zu verstehen. 5. Verstehen deutet Daten. 6. Zur Erzeugung von Daten gibt es Methoden. 7. Es gibt keine schlechten Methoden. 8. Es gibt einen gedankenlosen Umgang mit Methoden und Daten. 9. Ein Mittel gegen Gedankenlosigkeit ist die Bereitstellung einer Formalsprache. 10. Eine Formalsprache dient dem Be-Denken als Matrix. 11. Eine Matrix für die Sozialwissenschaften bezieht sich auf die unveränderlichen Strukturen menschlichen In-der-Welt-seins. 12. Menschliches In-der-Welt-sein ist auch Gestimmtheit und Geschichtlichkeit. 13. Die unveränderlichen Prinzipien von Gestimmtheit und Geschichtlichkeit müssen in eine sozialwissenschaftliche Matrix einbezogen werden. 14. Der Eigen-Sinn des Gegen-Standes zeigt sich in der Spannung zwischen methodischer Analyse sozialer Phänomene, grundlegenden Strukturen des In-der-Welt-seins und der existenziellen Befindlichkeit des erkennenden Subjekts.

II. Skeptische Distanz

Der Vorschlag, existenzialen Skeptizismus als Orientierungsrahmen der Soziologie anheimzustellen, ist deshalb in der Hauptsache der Versuch, die soziologische Praxis für sich selbst aufzuklären — und im übrigen eine ethische Maxime mit generativer Struktur: als Grundkonzept für den soziologischen Praktiker jederzeit erkenn- und auf konkrete Situationen je aktuell anwendbar¹¹.

1. Rationale Auslegung (‚Hermeneutik‘)

Soziologie, oder jedenfalls eine im weiteren Sinne als ‚verstehende‘ sich verstehende Soziologie ist nicht zuletzt eine Bewußtseinshaltung, die aus der etwa von Max Weber und Alfred Schütz empfohlenen

¹¹ Vgl. Soeffner 1982 a, S. 19.

‚künstlichen‘ Distanznahme des Wissenschaftlers gegenüber der alltäglichen Praxis herrührt. Diese kognitive Haltung läßt sich als methodischer (nicht etwa methodologischer) Skeptizismus bezeichnen. Als unterschiedener Verfechter dieser Attitüde dürfte Peter Berger allgemein bekannt sein: Seine „Einladung zur Soziologie“ ist vor allem ein geistreiches Plädoyer für den individualistischen Skeptizismus als einer Art ‚Standesmoral‘: Für Berger ist der Idealsoziologe sowohl tolerant als auch potentiell subversiv. Er ist tolerant, weil er kraft seiner distanzieren Einsichtsfähigkeit den komödiantischen Charakter der Dramen menschlichen Miteinanders erkennt; und er ist subversiv, weil er die Relativität sozialer Gewißheiten durchschaut: Alles Mögliche ist möglich — aber auch das jeweilige Gegenteil ist nicht weniger möglich. Alles was ist, ist zweifelhaft — aber ebenso alles, was (noch) nicht ist.

Solches soziologisches Selbst-Verständnis ‚entzaubert‘ die Welt und nötigt damit gleichsam das selbstreflexive erkennende Subjekt zu einer gegenüber allem gesellschaftlich Gegebenen skeptizistischen Einstellung. Der Soziologe, so können wir Bergers berufsständisches Bewußtsein paraphrasieren, der Soziologe sollte füglich an allem zweifeln — nur daran nicht, daß er an allem zweifeln sollte¹².

Was nun für Peter Berger eine eher willkürliche Grundhaltung, ist für Hans-Georg Soeffner eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit vor der Frage nach der Möglichkeit von Sozialwissenschaft überhaupt, was ihn, folgerichtig, ebenfalls zu einem methodischen Skeptizismus führt: „Der soziale und vor allem humane Sinn dieser Haltung besteht in ihrer reinigenden Wirkung: Sie fungiert als eine Art Abfuhrmittel gegen das Grundsätzliche¹³.“

¹² Vgl. Berger 1973, aber auch Berger/Kellner 1984. — Vor seinem Lieblingsthema, der Religion, bröckelt Bergers skeptizistische Attitüde übrigens etwas ab: Zwar zweifelt er in häretischer Manier an institutionalisierten Formen von Religiosität, kaum aber an der Erfahrung des Numinosen selbst. Hierin (vielleicht nur hierin) scheint Luckmann (wenigstens was sein religionssoziologisches Denken angeht) ‚skeptischer‘ als Berger, denn er akzeptiert — als Soziologe — keine religiöse ‚Substanz‘, sondern vermag nur gesellschaftliche Funktionalität von Religion zu beschreiben (nämlich die der stimmigen Verortung des Einzelnen im sozialen Gefüge). — Vgl. dazu aus der Vielzahl der Veröffentlichungen z. B. Berger 1970 und Luckmann 1967.

¹³ Soeffner 1982 b, S. 44. — Vgl. auch Soeffner 1982 a, S. 17: „The common sense concept of reality consists in the repression of existing doubt (. . .). The scientific concept of reality, in turn, consists in maintaining doubt about ‚secure‘ facts: in searching for conditions of the possibility of constituting a social intersubjectively experienced reality.“ — Auch Edmund Husserl, das sei hier vermerkt, hat einen methodischen Skeptizismus zumindest als Ausgangspunkt reflexiver Erkenntnis gefordert. Für Husserl lag die Funktion der skeptizistischen Einstellung, wie später eben auch für Berger und Soeffner, darin, die Naivität und pragmatische Borniertheit des Alltagsverständes zu decouvrieren und das Bewußtsein von Vor-Urteilen zu reinigen. — Vgl. Husserl 1954, v. a. S. 77.

In diesem von mir gemeinten Verstande bewegt sich die als ‚Skeptizismus‘ bezeichnete Attitüde natürlich nicht auf den Höhen, ja wohl kaum in den Niederungen der mehr als zweitausendjährigen Tradition philosophischen ‚Zweifeln‘. Der hier angedeutete Skeptizismus ist vielmehr, ganz im Sinne Christoph Wilds, als eine gegenüber ihren eigenen aufweisbaren Schwierigkeiten unkritische skeptische Position zu verstehen, als, wenn schon nicht, wie Heiner Craemer meinte, „metaphysische“, so doch jedenfalls als soziale Bosheit¹⁴. — Als eine solche destruktive Gesinnung, als unsystematische aber auch unermüdliche Nörgelei scheint der Skeptizismus nicht nur die Philosophiegeschichte verunsichert zu haben, sondern schon in archaischen Gesellschaften unangenehm aufgefallen zu sein: Der Skeptiker — im universalhistorischen Verstande — durchschaut Wirklichkeit als je gesellschaftlich konstruierte und damit als dem individuellen Bewußtseinszugriff empirisch aber nicht logisch vor-geordnete. Das heißt, er unterstellt einer jeglichen sozio-historisch ver-ordneten Realität, daß sie ontologisch jedenfalls sinnlos sei.

Dieser Generalzweifel enthebt ihn der kognitiven Identifikation mit seiner situativen Wirklichkeit und entbindet ihn zugleich von der Notwendigkeit eigener systematischer Sinn-Setzung. So wächst dem Skeptizismus ein spielerischer Charakter zu, eine Beliebigkeit hinsichtlich des Sich-Einlassens auf Regeln und Normen. Skeptizismus ist mithin die Manifestation der kognitiven Freiheit, sich zeitweilig und erkenntnisstrategisch einzulassen auf und wieder herauszutreten aus kulturellen Beziehungsgefügen¹⁵.

Skeptizismus als soziologische Attitüde wollen wir also jene Haltung nennen, die mehr oder minder beharrlich mehr oder minder alle sozialen Tat-Sachen mehr oder minder in Frage stellt, und damit beansprucht, die dem Alltagsverstand verdeckten Zusammenhänge der sozialen Praxis beschreiben und analysieren zu können. — Gesellschaftliche Wirklichkeit wird so dem Skeptiker gleichsam zum ‚Text‘, zu einer ontologisch ‚unwesentlichen‘ Ver-Wirklichung menschlichen Bewußtseins. Er tritt aus dem ‚Buch der Geschichte‘ heraus und interpretiert aus methodologisch gesichert scheinender Entfernung das routinisierte Geschehen der indexikalisch eingerichteten Alltagswelt¹⁶.

¹⁴ Vgl. Wild 1980, S. 3; vgl. Craemer 1974, S. 28.

¹⁵ Vgl. hierzu Hitzler 1983, v. a. Abschnitt 4.1.

¹⁶ Peter Gross (1981) hat neuerdings die traditionsreiche Idee ‚Wirklichkeit = Text für den Wissenschaftler‘ wieder aufgegriffen und die daraus resultierenden Implikationen veranschaulicht. Auch Hans-Georg Soeffner (z. B. 1979 und 1982 b) vertritt das sogenannte ‚hermeneutische Paradigma‘, das wiederum Thomas Luckmann (1981 b) unlängst, unter Hinweis auf „die Unterschiede der Sinnkonstitution im sozialen Handeln im allgemeinen und der Bedeutungskonstitution in kommunikativen Akten“ mit einem „eingeschränkten Nein“ beschieden hat. — Wie immer aber diese Diskussion auch

2. Systematische Grundlegung (Mundanphänomenologie)

Der bislang am weitesten gediehene Ansatz zur erkenntnistheoretisch be-dachten, systematischen Begründung solcher, von Soeffner summarisch als ‚sozialwissenschaftliche Hermeneutik‘ vereinnahmten, Geisteshaltung ist die mundanphänomenologische Beschreibung lebensweltlicher Grundstrukturen durch Alfred Schütz und Thomas Luckmann (1979 und 1984). Dieser Beitrag zu einer ‚mathesis universalis der Sozialwissenschaften‘ nimmt Bezug auf die Grundthese, daß alle gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeit aufruht auf der subjektiven Orientierung in der Welt; daß sich Wirklichkeit konstituiert aus subjektiven Bewußtseinsleistungen, die aber grundsätzlich nur als ‚typische‘ rekonstruierbar sind. Sinn, insbesondere der ‚typische‘ fremde Sinn, ist somit das wesentliche, das ‚erste‘ Problem für alles Erklären von Sozialwelt, da diese sich eben aus Handlungen und Handlungssedimenten aufbaut und durch soziales Handeln erhalten oder verändert wird¹⁷.

Die in den „Strukturen der Lebenswelt“ ausgearbeitete Mundanphänomenologie versteht sich also *nicht* als soziologische Methode, sondern als *protosozilogisches Deskriptionsverfahren*, das der soziologischen Arbeit vorauszugehen und als eine Art ‚Matrix‘ für die Erfahrungswissenschaft vom Menschen zu gelten hat¹⁸. Invariante Merkmale von Phänomenen werden mit der Methode ‚eidetischer Reduktion‘ so, wie sie dem subjektiven Bewußtsein unter Ausklammerung sowohl soziohistorischer Variationen als auch der Frage nach dem Wirklichkeitsstatus erscheinen, beschrieben. Als Ergebnis erscheint das von Husserl so genannte „Reich ursprünglicher Evidenzen“, die strukturierte, fundamentale Lebenswelt¹⁹. — M. a. W.: Die Mundanphänomenologie beansprucht, auf dem Wege kontrollierter Verallgemeinerung zur unter-

ihren Fortgang nehmen wird, jedenfalls sind sich alle Beteiligten darin einig, daß wissenschaftliche ‚Interpretation‘ aller etwaigen Subjektivismen zu entkleiden sei (was mit dem methodischen Skeptizismus des praktisch unengagierten erkennenden Subjektes korrespondiert): „Die Kunstlehre der Interpretation braucht nicht den Künstler, sondern den Analytiker“ (Soeffner 1982 b, S. 35). — Schon 1932 wandte sich ja bekanntlich Alfred Schütz, seine (in Schütz 1981 dokumentierte) ‚Bergson-Phase‘ mit Husserl überschreitend, entschieden gegen intuitionistische Verstehenskonzeptionen und versuchte stattdessen, den subjektiven Sinn sozialen Handelns objektiv, also durch rationale Urteilsvollziehung, zu rekonstruieren. — Vgl. Schütz 1974, bes. S. 275.

¹⁷ Vgl. z. B. Soeffner: Manuskript, und Soeffner 1982 b.

¹⁸ Vgl. hierzu z. B. Luckmann 1979 a, S. 197 f., 201 f. und 204; Luckmann 1980, bes. S. 49 und 54; aber auch Srubar 1983.

¹⁹ Vgl. Husserl 1954, S. 130. — ‚Lebenswelt‘ ist also von der ganzen über Schütz zu Husserl reichenden Tradition ‚fundamentalistisch‘ verstanden, was, wie Ulf Matthiesen nachgewiesen hat, bei der neuerdings erfolgten ‚Wiederentdeckung‘ des Begriffs durch Jürgen Habermas ausgeblendet bzw. ins Gegenteil verkehrt worden ist. — Vgl. Matthiesen 1983, bes. S. 156. — Vgl. auch Hitzler und Honer 1984.

sten Schicht nichtspekulativer Sinn-Rekonstruktion vorzudringen, die universalen Strukturen der subjektiven Konstitution von Welt aufzudecken.

Das Bedürfnis nach einer erkenntnistheoretisch bedachten Begründung der Sozialwissenschaften — ganz im Sinne einer skeptizistischen Bewußtseinshaltung — scheint also durch die protosoziologische Wissens- und Handlungstheorie Schützens und seiner Nachfolge durchaus befriedigbar zu sein. Aber das Beharren auf Objektivität qua Typisierung führt Schütz von der realen, eben auch Geschichtlichkeit und Gefühle in sich bergenden Existenz, vom Eigen-Sinn des Gegen-Standes, weg und hin zu einem rational konstruierten Homunculus, einem leblosen Menschenmodell²⁰. Mit mundanphänomenologischer Schützenhilfe wandelt sich der soziologische Skeptiker unversehens zum Demiurgen: Die Problematik objektiver Geltungsansprüche von Sinn-Deutungen wird postulativ zugunsten des Sozialwissenschaftlers als dem Konstrukteur zweiten Grades entschieden; die lebendige Fülle des In-der-Welt-seins wird mundanphänomenologisch eingeschränkt auf das Raster kognitiver Rationalität²¹. Die tatsächlich statthabende, je aktuelle Konstruktion von Wirklichkeit entgeht den mundanphänomenologischen Beschreibungskriterien: erst als geronnene ist sie ihr thematisierbar.

III. Existenzielles Engagement

Die Mundanphänomenologie, die systematische Grundlegung der ‚sozialwissenschaftlichen Hermeneutik‘, hat also eine ex-post-Perspektive. Sie erfaßt ‚im Nachhinein‘ das Tat-Sächliche in seinen typischen Gestaltungen, verfehlt aber jegliche untypische Vermöglichkeit²². — M. a. W.: Um unsere gesellschaftliche Existenz zu verstehen, bedarf es mehr an Vorarbeiten als die Auflistung der *kognitiven* Strukturen der Lebenswelt. Die Dimension der Gefühle etwa wird von den sich auf Kognitionen beschränkenden Positionen ‚sozialwissenschaftlicher Her-

²⁰ Vgl. Schütz 1971 b, S. 47 und 294. — Schütz und Luckmann stützen sich, daran soll hier erinnert werden, ja auch selber nachhaltig auf die Tradition philosophischer Skepsis: auf den ‚probabilistischen‘ Skeptizismus des Carneades, der im wesentlichen darauf pocht, nur die *methodische Kontrolle* als Kriterium für Meinungen zu akzeptieren. Am ‚dritten Beispiel‘ des Carneades entwickeln Schütz und Luckmann die Modalitäten der ‚Relevanz‘. — Vgl. Schütz / Luckmann 1979, S. 225 - 276; vgl. auch Schütz 1979 a, S. 44 - 50.

²¹ Dabei sei an eine, hierfür bezeichnende, Rüge erinnert, die Edmund Husserl seinem seinerzeitigen Doktoranden Günther Anders erteilt hat: „Ein Phänomenologe tanzt nicht und zuallerletzt kostümiert“ (Anders 1982, S. 242). — Vgl. auch Markowitz 1979, S. 57.

²² Auch wenn Schütz einen ‚offenen Horizont‘ attestiert: „Die Möglichkeit, die Lebenswelt zu überschreiten, gehört zur ontologischen Struktur der menschlichen Existenz“ (Schütz 1971 a, S. 180). — Vgl. hierzu auch Matthiesen 1983, S. 169 (zum ‚Nutzen‘ des Lebensweltbegriffs), sowie die Einschätzung der Schützschen Fundierungsleistung durch Srubar 1981, bes. S. 104.

meneutik' gemeinhin entschieden vernachlässigt. Sie suchen zwar z. B. das ‚Wie‘ situativer Relevanzen zu klären, das ‚Warum‘ aber, das uns Aufschluß zu geben vermöchte über Problemfelder wie Entfremdung, Unwahrhaftigkeit, Uneigentlichkeit usw., wird nicht oder bestenfalls am Rande thematisiert. Ohne vehementen Einbezug der Emotionalität etwa aber bleiben eben wesentliche, konstitutive Aspekte des In-der-Welt-seins verborgen²³. — Mithin: Die mundanphänomenologische Regionalontologie ist mit einigen existenzialontologischen Fragezeichen zu verstehen²⁴.

1. Emotionale Zuwendung (Existenzialphänomenologie)

Der Ansatzpunkt der Existenzialontologie ist das Bewußtsein, und ‚Bewußtsein‘ ist für die verstehende Soziologie die zentrale Kategorie: Auch ‚Lebenswelt‘ konstituiert sich dadurch, daß sich Intentionalität auf unbestimmtes ‚Sein‘ projiziert: Bewußtsein ist als intentionales, als ‚von etwas‘ es Transzendierendem. Und dieses Transzendierende ist ‚an sich‘ unbestimmt, undifferenziert, gestaltlos, sinnlos; es wird als ‚Etwas‘ vom Bewußtsein gesetzt. Nicht konstituiert hingegen ist das Bewußtsein in seiner aktuellen Intentionalität, vielmehr ist es — als konstituierendes — allen konstitutiven Akten stets in einem nicht-thetischen Sinne mit-geben.

Im Rekurs auf Jean-Paul Sartre verstehen wir also Bewußtsein als substanzielles ‚Nichts‘, als reine Negation des An-sich-seins, als reine Intentionalität: Bewußtsein ist die ‚zufällige‘ Möglichkeit des Be-Fragens, der negierenden Distanznahme, die in einem das Sein und das Nichts setzt und so als Freiheit sich konstituiert. Bewußtsein ist, was es nicht ist, ist nicht hinterfragbar in seiner Zufälligkeit: „Der Mensch

²³ Vgl. hierzu beispielsweise Wolff 1978, S. 513. — Die skeptisch distanzierte, kognitivistische ‚Hermeneutik‘ muß etwa „Sprachkompetenz von Produzenten und Interpretieren“ unterstellen. (Vgl. Soeffner: Manuskript, S. 12). Allseitige Sprachkompetenz können wir aber nicht uneingeschränkt hypostasieren, sobald das Erkenntnisinteresse über die — grundstrukturell erfäßbare — normalisierte ‚Alltäglichkeit‘ hinausweist: Nicht alle ‚Produzenten‘ sind sprachkompetent, und die ‚Interpreten‘ sind zumindest *nicht immer* sprachkompetent. Uneingeschränkt kann ‚Kompetenz‘ nur gegenüber dem ‚unterstellt‘ werden, was *allen* Menschen gemeinsam ist: gegenüber ihrer ‚zufälligen‘ Vermöglichkeit, zu handeln. Deshalb ist auch die Interaktionskompetenz des Sozialwissenschaftlers skeptisch zu beargwöhnen. Die ‚Hermeneutik‘ muß in einem ‚Verstehen‘ fundiert werden, das ‚tiefer‘ ansetzt als die Sprache; vielleicht in einem solchen: „Wer aber dem Wahnsinn und dem Tod in die Augen geschaut hat, für den haben Tod und Wahnsinn vieles von dem Schrecken verloren, der immer wieder den überfällt, der stets im Alltag verbleibt“ (Duerr 1982, S. 70; vgl. auch S. 67).

²⁴ Offenbar entgegen Luckmanns Auffassung, daß es Schütz gelungen sei, eine „Wissenschaftskritik anzubieten... ohne existentialistische oder andere irrationalistische Quasi-Alternativen“ (vgl. Luckmann 1971, S. 15). — Vgl. hierzu auch Hitzler 1982, S. 152 ff.

ist keineswegs *zunächst*, um *dann* frei zu sein, sondern es gibt keinen Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und seinem ‚Freisein‘²⁵. — Bewußtsein kann also niemals identisch werden mit der Welt; es ist stets über das hinaus, dessen es gewahr wird: Es ist zu allem in Distanz und sich selber nur gegeben in dieser, ja *als* diese Distanz. Es ist ein Mangel an Sein. Susan Sonntag hat einmal die Konsequenz dieses hier nur angedeuteten Verhältnisses von An-sich und Für-sich so beschrieben: „Sartres Lösung für die Qual des Bewußtseins, das mit der brutalen Realität der Dinge konfrontiert wird, heißt Kosmophagie, das Verschlingen der Welt durch das Bewußtsein“²⁶.

Wir alle aber kennen auch Erlebnisse, die eher auf eine gegenteilige Erfahrung hinweisen: auf die des Ausgeliefertseins an die Welt, worin immer diese sich uns auch mitzuteilen scheint. Das eben beschreibt Sartre als jene Wahrnehmungsweise, auf die unser Bewußtsein spontan mit Gefühl, bzw. mit Gefühlen reagiert²⁷. Auch Gefühle sind intentionale Akte, sind bewußt. Sie sind sinnhaft, und dieser ihr Sinn ist eine Konstitutionsleistung des Bewußtseins: eine, allerdings spontane, Deutung intentionaler Gegebenheiten. Gefühlsreaktionen sind, im Sinne Sartres, ‚magisch‘: ein spontaner Versuch, Phänomene, die sich der Kontrolle des Bewußtseins eigen-sinnig zu entziehen scheinen, zu ‚entwirklichen‘. Sie sind nichtreflexive Bewußtseinsakte, die darauf abzielen, eine als sich verselbständigend erfahrene Realität zu negieren, sie neu zu bestimmen. — M. a. W.: Das, was die Situation ‚umtreibt‘, wird als jenseits der subjektiven Handlungsabsichten geschehend erfahren. Dies gilt für ‚negative‘ ebenso wie für ‚positive‘ Gefühle und beschreibt den emotionalen Bewußtseinszustand keineswegs als ‚minderwertig‘, sondern lediglich als vom rein pragmatischen unterschieden. Die intentionale Struktur des Gefühls entspricht mithin, phänomenologisch gesprochen, der Bewußtseinsstatsache, daß der Lauf der Welt nicht identisch ist mit unseren Absichten und Entwürfen.

Gefühle sind also nichts, was dem Bewußtsein ‚von außen‘ zugefügt bzw. hinzugefügt wird. Sie sind selbst Formen der Intentionalität des Bewußtseins. Nichtsdestotrotz ist der Erfahrungsgehalt von Emotionen der von Passivität, von mangelnder situativer Kompetenz, der aber, im Sinne Martin Heideggers, zu den existenzialen Weisen des In-der-

²⁵ Sartre 1962, S. 66. — Vgl. auch Duerr 1974, S. 46 und S. 48: „Aber *was* kann es denn benennen oder bezeichnen, wenn nicht *etwas*? Nun — eben nichts!“

²⁶ Sonntag 1980, S. 118.

²⁷ Vgl. Sartre 1982. — Meine hieran sich anschließenden, nur andeutenden Hinweise sollen lediglich daran erinnern, daß die Existenzialphänomenologie — im Gegensatz zur Mundanphänomenologie — zumindest in Ansätzen eine eidetische Beschreibung des Gefühls, als einem Modus der menschlichen Existenz, leistet.

Welt-seins gehört: „Die Stimmung überfällt. Sie kommt weder von ‚Außen‘ noch von ‚Innen‘, sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf²⁸.“

2. Methodische Einbindung („Empathie“)

Auf die Bedeutung der Gefühlsdimensionen für die Sozialforschung nun hat vor allem die in den Vereinigten Staaten um sich greifende „existential sociology“ immer wieder hingewiesen — überraschenderweise ohne die von Sartre vorgelegte „Skizze zu einer Theorie der Emotionen“ nachhaltiger zu berücksichtigen. Das führte dann beispielsweise bei Jack D. Douglas und John M. Johnson zu einer gewissen thematischen Blickverengung, bei Edward A. Tiryakian zu theoretischer Konfusion und bei Kurt H. Wolff wenigstens dazu, daß er unter ‚seriösen‘ Fachkollegen eines methodologischen Irrationalismus verdächtig ist²⁹.

Nichtsdestotrotz hat Kurt H. Wolff einen zumindest rezeptions- und diskussionswürdigen theoretisch-methodologischen Vorstoß in Richtung einer alternativen Sozialforschung unternommen, den er auch als solidere und zugleich radikalere, jedenfalls den Problemen unserer Zeit angemessenere Fortführung der in der phänomenologisch orientierten soziologischen Tradition begonnenen Erkenntnisarbeit verstanden wissen will³⁰. — Kurt H. Wolff entwickelte, aus dem Unbehagen an verdinglichenden und antiemanzipatorischen Tendenzen der herkömmlichen Sozialforschung, eine von ihm als lehr- und lernbar postulierte Methode, die er „Hingebung-und-Begriff“ („surrender-and-catch“) genannt hat. Diese Methode der Wirklichkeitserfassung soll wissenschaftliche Distanz *und* existenzielles Engagement in einer radikalen Infragestellung des je Gegebenen zusammenführen und eine sowohl fundamentale als auch spezifische Kritik un-menschlicher Verhältnisse und Entwicklungen ermöglichen. Der Evidenzanspruch dieses Entwurfs beruht auf dem als ‚allgemein-menschlich‘ angesehenen Vermögen des wechselseitigen Sich-Erkennens im anderen. Diese Fähigkeit, die sich im Begriff des ‚amor intellectualis‘ ausdrücken läßt, wird Wolff zum stärksten Vermögen gegen die aktuell krisenhafte Bedrohung des Menschen durch den Menschen, bzw. durch die von ihm erhandelten sozialen Tat-Sachen.

²⁸ Heidegger 1972, S. 136.

²⁹ Siehe Douglas and Johnson 1977; Tiryakian 1965 und Wolff 1976 bzw. 1968.

³⁰ Vgl. Wolff 1978, v. a. S. 513, 520, 525, 531 und insbes. 540; vgl. auch Stehr / Wolff 1981. — Ausführlich entwickelt hat Wolff sein Konzept v. a. in 1968 und 1976. Es bestimmt aber auch zu guten Teilen den Duktus von Wolff 1974. — In der hier gebotenen Kürze läßt sich der Wolffsche Ansatz verständlicherweise nicht explizieren. Ich verweise deshalb geflissentlich bis auf weiteres auf Hitzler 1981, aber auch nachdrücklich auf Ludes 1977 und 1981.

„Hingebungs-und-Begriff“ ist ihm eine sozialwissenschaftliche Methode, die in beständiger Selbstreflexion naiven ‚Faszinationen‘, wie sie seiner Meinung nach herkömmlichen Verfahren anhängen, entgeht und das menschliche Vermögen der ‚Liebe‘ voll bewußt einsetzt als Instrument der tieferen Erkenntnis und radikalen Kritik. Ihre Grundidee ist, daß wir uns selbst am nächsten, wenn wir am wenigsten routinisiert, daß wir am ehesten wir selbst, wenn wir ‚außer uns‘ sind.

Vor dem Hintergrund der Gefühlstheorie Jean-Paul Sartres nun zeigt sich Wolffs Entwurf als Ansatz, der jene spontanen, allgemein menschlichen Bewußtseinsakte, deren konstitutiver Gehalt von der herkömmlichen Sozialforschung fast unentwegt vernachlässigt wird, wohlbedacht berücksichtigt. Wolff versucht, die Tatsache des Ausgesetztseins nicht nur hinzunehmen, sondern sie als strategische Möglichkeit der Erkenntnis zu nutzen. Die Idee der ‚erkennenden Liebe‘ (methodologisch eben als „Hingebungs-und-Begriff“ gefaßt) ist ein Vorschlag an den Sozialwissenschaftler, darauf zu verzichten, die menschliche Wirklichkeit seinen wissenschaftlichen Normen zu unterwerfen, und sich statt dessen als ein eben auch emotional in die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit Eingebundener wiederzuentdecken. Kurt H. Wolff vertritt im Grunde eine Forschungsmethode, die wir, in Gegenüberstellung zum ‚labeling approach‘, vielleicht ‚intrinsic approach‘ nennen könnten — und die mit einer Äußerung Thomas Luckmanns über Paul Cézanne m. E. trefflich gekennzeichnet ist: „Es geht offenbar um eine Art der Wahrnehmung, die versucht, zur vorsprachlichen, durch kulturelle Traditionen noch nicht durchgeformten Sehensweise zurückzukehren“³¹.

Erste Überlegungen zur Formulierung eines ‚intrinsic approach‘, die (im weiten Sinne) an Kurt H. Wolff anknüpfen, müßten auf der Prämisse beruhen, daß sich das erkennende Subjekt dem Gegen-Stand nicht von außen nähert (näher kann), sondern stets seine Teilnahme, sein In-Situation-sein, sein Mit-sein realisiert. Alle konkrete Praxis wäre somit zunächst auf die Grundfragen der Existenz hin auszulegen. Diese existenziellen Bezüge zeigen sich andauernd im Gegen-Stande, im erkennenden Subjekt und in der Beziehung beider zueinander und zur sie umgebenden Wirklichkeit. Das wiederum erfordert eine Identifikation des erkennenden Subjektes mit seinem intentionalen Thema, also die Haltung der ‚Empathie‘. Einfühlung, Gefühl wird damit zum Kennzeichen von Wissenschaftlichkeit, denn subjektive Erfahrung

³¹ Luckmann 1979 b, S. 719. — Eine solche Methode steht nicht nur in der Tradition des religiösen Mystizismus, sondern findet ihre Wurzeln auch bei Philosophen wie Friedrich Wilhelm Schelling und Sören Kierkegaard. Ontologisch begründet aber hat sie wohl Martin Heidegger, demzufolge im Fühlen eine das rein kognitive Wissen transzendierende Erkenntnisfähigkeit liegt. — Vgl. Heidegger 1972, S. 136 ff.

kommt der existenziellen Wahrheit näher als positivistischer Objektivismus. Das subjektive Sicheinlassen, die Hingebung, aber wird durch die Auslegung der Erfahrung zur mitteilbaren Erkenntnis, zum Begriff.

IV. Dialektisches Verstehen

In dem Maße aber (so behaupte ich), in dem die Forderung höherer Empfindsamkeit für die Erkenntnisrächtigkeit emotionaler Hingabe puristisch würde und andere Methoden zurückwies, verfehlte der ‚intrinsic approach‘ die dialektische Struktur des In-der-Welt-seins: Die Alternative zur uninteressierten, skeptischen Distanz des Wissenschaftlers kann nicht in der (methodisch gemeinten) völligen ‚Auslieferung‘ an seine emotionalen Vorgaben bestehen: Emotionen sind, wie wir gesehen haben, ontologisch nicht bedeutsamer oder ‚eigentlicher‘ als Kognitionen; sie sind einfach eine *andere* Art und Weise des Weltverständnisses. Gefühle sind Teil der sozialen Praxis, und da Soziologie eben *sowohl* distanzierteres Be-Denken *als auch* eingebundener Bestandteil dieser sozialen Praxis ist, vermag eine Methode, wie die von Kurt H. Wolff vorgezeichnete, nicht nur empfindsamkeitssteigernd, sondern auch erkenntniserweiternd zu wirken. Aber sie ersetzt andere Methoden nicht³². Je weiter ihr Geltungsanspruch sich spannt, um so stärker konstituiert auch sie, wie die Mundanphänomenologie, eine Wirklichkeit nach ihrem Bilde³³.

1. Kritik der Purismen (Versuch zur Vereinigung)

Der Purismus sowohl des nur distanzierteren Skeptizismus als auch der des existenziellen Engagements macht den Soziologen in letzter Konsequenz entweder zum Demiurgen oder zum Gegen-Stands-losen Onanisten. Beide Positionen aber sind in Teilen und als Teile erkenntnis-trächtig — und deshalb als Teil-Schritte in einem Verfahren verstehender Dialektik zu vereinigen³⁴: ‚Verstehen‘ beginnt in diesem Verstande mit dem Innewerden kognitiver und emotionaler Intentionalität und dem existenzialen Be-Denken dieser Erfahrung, schreitet dann

³² Das sieht m. E. auch Wolff selber so, wenn er schreibt: „Perhaps the Other's subjective meaning can be attained if the approach is not purely cognitive ... but also affective“ (Wolff 1978, S. 520; Hervorhebung von mir).

³³ Hypothetisch gesprochen: Derartige Verdinglichungen sind vielleicht die ironische Konsequenz *aller* monistisch orientierten Praxis, die sich als Gegenbewegung gegen eine als problematisch wahrgenommene Wirklichkeit durchsetzt. Es wäre zu prüfen, ob die ‚Gruppentheorie‘ von Jean-Paul Sartre (entwickelt in ders. 1967) unter solchen Aspekten nicht auch nutzbringend auf eine Soziologie und Geschichte der Wissenschaft(en) anwendbar wäre.

³⁴ Für solches ‚dialektisches Verstehen‘ im Anschluß an Jean-Paul Sartre (1964) habe ich auch schon in anderen Zusammenhängen plädiert. — Vgl. Hitzler 1978, bes. S. 8 - 14, Hitzler 1982, sowie Hitzler und Honer 1984, v. a. Teil V.

fort zur phänomenologischen Beschreibung intersubjektiv wahrnehmbarer Formen derselben, analysiert ihre prinzipiellen und aktuellen Entstehungsbedingungen und ‚erklärt‘ so, im Weberschen Sinne, die konkreten Zusammenhänge. Die Klassifikation typischer Merkmale ermöglicht heuristische Verallgemeinerungen, die wiederum einfließen in ein erneutes Be-Denken anhand dieser Konstrukte zweiten Grades, welches nun den funktionalen Zusammenhang, die ‚Einbettungsproblematik‘, thematisiert. Schließlich wird der gewonnene Erkenntnisstand rückbezogen auf die existenzielle Befindlichkeit und ermöglicht so eine *exemplarische* Auslegung konkreter, alltäglicher Praxis.

Eine solche Dialektik versteht sich durchaus ‚hegelianisch‘: als grundsätzlich nicht endende Kritik der einen Position durch die andere, wodurch die Systematik der jeweils erreichten Synthese fortschreitet ohne ein end-gültiges Niveau zu erreichen. So ist keine Position gänzlich wahr und gänzlich falsch, vielmehr ist jede relativ — und relativ gültig. Einzelne theoretische Positionen sind also zu verstehen als Darstellungen von Teilen, von Momenten der Dialektik, die wiederum selbst zugleich Methode und Leben, Deutung und Wirklichkeit, Theorie und Praxis ist. Das heißt, *ex negativo*, auch: Irgendeine Facette je er-handelter sozialer Wirklichkeit *nicht* (letztlich) dialektisch zu verstehen, verzerrt und verfälscht nicht nur den Gegen-Stand, sondern auch das je erkennende Subjekt. Darin liegt die tatsächliche „Gefahr der Reifikation“, in der Produkte wie Produzenten stehen³⁵.

Die emphatische Einlassung von Berger und Luckmann, wonach „die theoretische Orientierung der Sozialwissenschaften . . . dringend einen Schuß Dialektik“ brauche³⁶, bekommt so eine recht praktische Wendung: Wir haben als die für uns entscheidende Frage die nach dem Bewußtsein des Menschen ob seiner Handlungskompetenz skizziert und als Postulat die Verstehbarkeit menschlicher Praxis angenommen. Und dies wiederum hat eine Begründungsaufgabe nach sich gezogen, die offensichtlich logisch *vor*, tatsächlich aber auch (als ‚Reflexionsschleife‘) *an* das soziologische Arbeiten gestellt ist: Die Frage nach der Erkennbarkeit der ontologischen Struktur der Existenz selber, mithin das, was Martin Heidegger eben „existenziales Verstehen“ genannt hat³⁷.

Die existenzielle Befindlichkeit, die Gestimmtheit, die sich der *nur*-rationalen Analyse entzieht, wohnt allem Dasein und aller Objektivierung von Dasein inne und ist mithin verstehbar im Mit-sein. Sie ist zu ent-decken. D. h., alle Illusionen je gewordener gesellschaftlicher Wirklichkeiten sind zu entlarven, der existenzielle Grundstock ist wieder-

³⁵ Vgl. Luckmann 1974, S. 31.

³⁶ Berger / Luckmann 1969, S. 199.

³⁷ Vgl. Heidegger 1972, S. 12 f. — Vgl. auch Hitzler 1981.

zugewinnen. — Das existenziale Verstehen kennt aber eben nicht das dem Erkenntnisprozeß enthobene, seiner existenziellen Verstrickungen entbundene, transzendente Ego (den reinen, distanzierten, ‚außerweltlichen‘ Betrachter), sondern nur den notwendig (aufgrund der existenziellen Befindlichkeit ‚notwendig‘) eingebundenen Teilnehmer, der (auch als skeptisch distanziert sich wählender Wissenschaftler) selber sehr wohl in ‚Illusionen‘ verstrickt sein kann. Folglich zielt die Entlarvung nicht nur auf den zu erkennenden Gegen-Stand, sondern auch auf das erkennende Subjekt selber. Darin liegt der skeptische Gehalt existenzialen Denkens.

2. Wohlbedachte Grenzgängerei (Vermöglichkeit)

Für das Selbstverständnis des Soziologen bedeutet dies zunächst ganz einfach, daß sich der unserem Berufsstand idealerweise eignende Skeptizismus (gegenüber gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeiten) auch gegen die Soziologie selber zu wenden hat. Diese Maßnahme ruht logisch auf der Erkenntnis, daß sowohl soziale Wirklichkeit als auch Soziologie — als Reflexion dieser Wirklichkeit und als Teil dieser Wirklichkeit — Weisen der Verwirklichung von, der Existenz intrinsischen, menschlichen Vermöglichkeiten sind.

Soziologie läßt sich so sinnvoll auffassen als ein geistiges Produkt von einschlägig ‚beglaubigten‘ Spezialisten in bestimmten sozio-historischen Situationen, die einerseits den (Ideal-)Soziologen in vielfältiger Weise beeinflussen und auf die andererseits der Soziologe durch seine wissenschaftliche Praxis Einfluß nimmt. Soziologie ist also unzweifelhaft eingebunden in die konkrete soziale Praxis der konkreten historischen Situation. *Zugleich* (und nur zugleich) aber ist sie auch eine aus der alltäglichen Un-Bedenklichkeit abgelöste Entgegen-Setzung von gewissenhafter Befragung gegenüber fraglosen Gewisheiten — und damit (ob sie dieses ‚kosmologische Ansinnen‘ nun zurückweist oder erträgt) eben auch von Vermöglichkeit gegen Wirklichkeit.

Existenziales Verstehen empfiehlt sich mithin als erste Aufgabe einer nicht-reduktionistischen Wissenschaft vom Menschen, die auf die Analyse der apriorischen Handlungskompetenz zielt, welche, in geschichtlicher Praxis sich objektivierend, den scheinbaren Sach-Zwängen alltäglichen Lebensvollzuges verfällt, sich also, obwohl faktisch stets vorhanden, nicht mehr praktisch — zu-handen — realisiert.

Es geht also, dies sei noch einmal festgehalten, in diesem Zusammenhang nicht darum, den Gegenstand der Sozialwissenschaften neu zu bestimmen, sondern darum, den Eigen-Sinn des Gegen-Standes zu verstehen. Verstehen aber heißt zuvörderst „*sich* ändern, über *sich* hinaus-

gehen³⁸. — Forschungspraktisch realisiert sich die Orientierung am Programm eines ‚existenzialen Skeptizismus‘ mithin folgerichtig als methodisches und methodologisches *Grenzgängertum*, als ständiges ‚Hin- und-Her‘ zwischen Emotion und Kognition, zwischen Praxis und Reflexion, denn es geht darum, *sowohl* leidenschaftlich zu denken *als auch* genau zu fühlen, und „allein der Herumtreiber, allein der Herumgetriebene genießt die Chance der Vorurteilslosigkeit“³⁹.

Nur wer über ein Repertoire verfügt, vermag die Register zu ziehen. Oder, um Hans Peter Duerr, einen entschlossenen Verfechter wohlbedachter *proteischer Praxis* zu zitieren: „Nur wer den Zaun überschreitet, kennt die Bedeutung der Dinge innerhalb des Zauns⁴⁰.“ Nur wenn wir ‚Grenzgänger des Wissens‘ sind, nur wenn wir uns befähigen, auf dem Instrumentarium menschenmöglicher Interaktions- und Kommunikationsformen zu spielen, erlangen wir tatsächlich situative Kompetenz in einem mehr als nur alltags- oder nur wissenschafts-pragmatischen Sinne. Nur wenn wir die evidente Spannung zwischen skeptischer Distanz und existenziellem Engagement thematisieren, um sie in einer dialektischen Praxis ‚aufzuheben‘, überschreiten wir das je Vor-Gegebene und entdecken im Wirklichen das Mögliche⁴¹.

V. Literatur

Anders, Günther: Ketzereien, München 1982. — Berger, Peter: Auf den Spuren der Engel, Frankfurt a. M. 1970. — Berger, Peter: Einladung zur Soziologie, München 1973 (4. Aufl.). — Berger, Peter und Kellner, Hansfried: Für eine neue Soziologie, Frankfurt a. M. 1984. — Berger, Peter und Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 1969. — Craemer, Heiner: Der skeptische Zweifel und seine Widerlegung, Freiburg/München 1974. — Douglas, Jack and Johnson, John (eds.): Existential Sociology, Cambridge (University Press) 1977. — Duerr, Hans Peter: Ni Dieu — ni mètre, Frankfurt a. M. 1974. — Duerr, Hans Peter: Traumzeit, Frankfurt a. M. 1978. — Duerr, Hans Peter: Satyricon, Berlin 1982. — Gross, Peter: Ist die Sozialwissenschaft eine Textwissenschaft? In Winkler, Peter (Hrsg.): Methoden der Analyse von Face-to-Face-Situationen, Stuttgart

³⁸ Sartre 1964, S. 18; Hervorhebungen von mir.

³⁹ Anders 1982, S. 319; vgl. auch S. 246.

⁴⁰ Duerr 1978, S. 94. — Wo immer Duerr sich bislang äußert, stets bezieht er Stellung gegen die bequeme (alltägliche und wissenschaftliche) Neigung, Stellung zu beziehen. Das hat ihn zuerst für den seriösen Wissenschaftsbetrieb suspekt gemacht und dann zunehmend jene (spiritualisierten) ‚neuen Wilden‘ argwöhnisch gestimmt, die ihn als einen der ihren in Anspruch zu nehmen getrachtet hatten. — Vgl. etwa Duerr 1982, S. 93 ff. — Die Idee des „Protean Man“ stammt übrigens von Robert Jay Lifton (1968).

⁴¹ Was in Hans Peter Duerrs oft lakonischem Jargon wohl hieß: „Ihr müßt halt ein bisschen loslassen“ (Duerr 1982, S. 34; siehe auch 29 und 94). — Ich vermute, daß eine solche ‚Weltsicht‘ durchaus auch jener Denkweise sich nähert, die Agnes Heller als ‚reflexiv-generalisierendes Bewußtsein‘ bezeichnet. — Vgl. bes. Heller 1980 und Heller 1982, v. a. I, 1, 1.

1981. — *Heidegger*, Martin: Sein und Zeit, Tübingen 1972 (12. Aufl.). — *Heller*, Agnes: Historicity and Consciousness. In *Philosophy and Social Criticism* 1, Boston 1980. — *Heller*, Agnes: A Theory of History, London, Boston and Henley (Routledge & Kegan Paul) 1982. — *Helling*, Ingeborg: Zur Theorie der Konstrukte erster und zweiter Ordnung bei Alfred Schütz, Konstanz (Dissertation) 1979. — *Hitzler*, Ronald: Zur Dialektik von Identität und Entfremdung, Konstanz (Magisterarbeit) 1978. — *Hitzler*, Ronald: Die Hingebung und das Existenziale. In *Hitzler, Ronald und Honer, Anne* (Hrsg.): Verkanteter Marxismus. Materialien zum Werk von Agnes Heller, Konstanz 1981. — *Hitzler*, Ronald: Den Gegen-Stand verstehen. In *Soziale Welt*, 33. Jg., 2/1982. — *Hitzler*, Ronald: Spiele mit der Wirklichkeit. In *Konkursbuch* 11/1983. — *Hitzler*, Ronald und *Honer*, Anne: Lebenswelt — Milieu — Situation. In *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 36. Jg., 1/1984. — *Husserl*, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana Bd. VI), Den Haag 1954. — *Lifton*, Robert Jay: Protean Man. In *Partisan Review* 35/1968. — *Luckmann*, Thomas: The Invisible Religion, London - New York (Macmillan) 1967. — *Luckmann*, Thomas: Einleitung zu Schütz 1971 a. — *Luckmann*, Thomas: Das kosmologische Fiasko der Soziologie. In *Soziologie* (Mitteilungsblatt der DGS) 2/1974. — *Luckmann*, Thomas: Phänomenologie und Soziologie. In *Sprondel, Walter und Grathoff, Richard* (Hrsg.): Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften, Stuttgart 1979 a. — *Luckmann*, Thomas: Cézanne, lyrisches Subjekt und Ich-Pol. In *Marquard, Odo und Stierle, Karlheinz* (Hrsg.): Identität (Reihe ‚Poetik und Hermeneutik‘, Bd. VIII), München 1979 b. — *Luckmann*, Thomas: Lebenswelt und Gesellschaft, Paderborn, München, Wien, Zürich 1980. — *Luckmann*, Thomas: Eine phänomenologische Begründung der Sozialwissenschaften? (Vortrag beim Hegel-Kongreß zu Stuttgart, Juni 1981 a). — *Luckmann*, Thomas: Zum hermeneutischen Problem der Handlungswissenschaften. In *Fuhrmann, Manfred u. a.* (Hrsg.): Text und Applikation (Reihe ‚Poetik und Hermeneutik‘, Bd. IX), München 1981. — *Ludes*, Peter: The Radicalness of Surrender. In *Sociological Analysis* 38, 4/1977. — *Ludes*, Peter: On Kurt H. Wolff's Work. In *Telos* 49/1981. — *Markowitz*, Jürgen: Die soziale Situation, Frankfurt a. M. 1979. — *Matthiesen*, Ulf: Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns, München 1983. — *Sartre*, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962. — *Sartre*, Jean-Paul: Marxismus und Existentialismus, Reinbek b. Hamburg 1964. — *Sartre*, Jean-Paul: Kritik der dialektischen Vernunft, Reinbek b. Hamburg 1967. — *Sartre*, Jean-Paul: Skizze einer Theorie der Emotionen. In *ders.*: Die Transzendenz des Ego, Reinbek b. Hamburg 1982. — *Schütz*, Alfred: Das Problem der Relevanz, Frankfurt a. M. 1971 a. — *Schütz*, Alfred: Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Den Haag 1971 b. — *Schütz*, Alfred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Frankfurt a. M. 1974. — *Schütz*, Alfred: Theorie der Lebensformen, Frankfurt a. M. 1981. — *Schütz*, Alfred / *Luckmann*, Thomas: Strukturen der Lebenswelt, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1979. — *Schütz*, Alfred / *Luckmann*, Thomas: Strukturen der Lebenswelt, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1984. — *Soeffner*, Hans-Georg: Interaktion und Interpretation. In *ders.* (Hrsg.): Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften, Stuttgart 1979. — *Soeffner*, Hans-Georg: Verstehende Soziologie — Soziologie des Verstehens. In *Matthes, Joachim* (Hrsg.): Lebenswelt und soziale Probleme (Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 1980), Frankfurt a. M. / New York 1981. — *Soeffner*, Hans-Georg: Common Sense and Science. In *Newsletter* (International Society for the Sociology of Knowledge), Vol. 8, July 1982 a. — *Soeffner*, Hans-Georg: Prämissen einer sozialwissenschaft-

lichen Hermeneutik. In ders. (Hrsg.): Beiträge zu einer empirischen Sprachsoziologie, Tübingen 1982 b. — *Soeffner*, Hans-Georg: Sozialwissenschaftliche Hermeneutik und Sprache, Hagen (Manuskript). — *Sonntag*, Susan: Sartres Genet. In dies.: Kunst und Antikunst, München - Wien 1980. — *Srubar*, Ilja: Die Konstitution von Bedeutsamkeit im Alltagshandeln. In Sprondel, Walter und Seyfarth, Constanz (Hrsg.): Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns, Stuttgart 1981. — *Srubar*, Ilja / *Bergmann*, Jörg: Die Entdeckung des Alltags, Konstanz (Manuskript). (Erscheint in einem von Karl-Sigbert Rehberg herausgegebenen Sammelband zur Geschichte der Soziologie, voraussichtlich Frankfurt a. M. 1985). — *Stehr*, Nico und *Wolff*, Kurt H.: Wie ich zur Soziologie kam und wo ich bin. (Ein Gespräch). In Lepsius, Rainer M. (Hrsg.): Soziologie in Deutschland und Österreich 1918 - 1945 (Sonderheft 23 der KZfSS), Opladen 1981. — *Thomas*, Konrad: Zur Soziologie des Katastrophalen. In *Crisis*, Oktober 1981. — *Tiryakian*, Edward A.: Existential phenomenology and the sociological tradition. In *American Sociological Review* 30/1965. — *Wild*, Christoph: Philosophische Skepsis, Königstein/Ts. 1980. — *Wolff*, Kurt H.: Hingebung und Begriff (gekürzte deutsche Version von Wolff 1976), Neuwied und Berlin 1968. — *Wolff*, Kurt H.: *Trying Sociology*, New York et al. (John Wiley & Sons) 1974. — *Wolff*, Kurt H.: *Surrender and Catch*, Dordrecht / Boston (Pallas) 1976. — *Wolff*, Kurt H.: *Phenomenology and Sociology*. In Bottomore, Tom and Nisbet, Robert (eds.): *A History of Sociological Analysis*, New York 1978.

Summary

Existential Scepticism as a frame of orientation serves to elucidate the sociological practice reflectively: Sociology, in any case 'interpretative' sociology, is an attitude of consciousness which results from the claim on the necessary methodological distance to the general social practice. This attitude is described as methodical scepticism. The sceptical distance to practical involvement is used to uncover and analyse those aspects of social reality which are not accessible to everyday knowledge. A systematical foundation of this sociological attitude requires a 'mathesis universalis' which provides mundane-phenomenology with a controlled abstract description of the universal structures of the Life-World. But this is to be taken only as a model of *cognitive* typification. Hence it has to be founded in turn on an existential-ontological base. Consciousness, from an existential point of view, cannot be thematized because it is pure original transcendence that cannot be founded itself. Starting from an ontology of consciousness, it is possible to describe eidetically human emotionality as a way of interpreting the world. To refer to emotionality as a way of interpretation is to give sociological research another orientation. But on the background of existential-phenomenological analyses of emotions this orientation has to be relativized: The 'intrinsic approach', i. e. strategies of research which are based on pure emotionality, fails the dialectical structure of Being-in-the world as well as puristic-cognitivistic, conventional approaches. do. But both, sceptical distance and emotional engagement, are to be combined as analytical elements to a synthesis on a higher level of interpretative dialectics. The methodical scepticism has to be applied to the sociologist's own practice. This will result in a boom of methodical and methodological 'border crossing' as pragmatical application of Existential Scepticism.