

Existenzialer Skeptizismus¹

Vorschläge zu einem protosoziologischen Orientierungsrahmen

Ronald Hitzler

„Was, Du Mistviech, Du willst keinen Unsinn reden?
Rede nur Unsinn, es macht nichts.“²

1. 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 Gegen-Stands-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:

-
- 1 Anmerkung der Hrsg.: Der vorliegende Beitrag erschien zuerst 1984 in *Sociologia Internationalis* 22, H. 2, S. 197–215, nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-55705. Wir danken dem Verlag Duncker & Humblot für die freundliche Genehmigung zum Abdruck. Für den vorliegenden Abdruck haben wir nach Möglichkeit die Literaturangaben aktualisiert bzw. komplettiert. Außerdem haben wir einen kurzen Absatz und eine Fußnote mit Passagen eingefügt, die Ronald Hitzler später zum Thema Skeptizismus formuliert hat. Das ist entsprechend gekennzeichnet.
 - 2 Augustinus-Zitat von Ludwig Wittgenstein im Zusammenhang mit der Feststellung, dass alles nur a priori 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 Waismann (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).

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

Solche und andere Fragen hoffe ich, nicht nur im folgenden Text,³ zum Teil beantworten, zum Teil weiterschwelen lassen zu können.

1.1 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 bescheidenere 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 sei.⁴ Mithin versteht sich der Beitrag – in seinen

3 Der 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.

4 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 „mainstream“ 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, zumeist nur formalistisch, formell oder gar nicht gestellt wird. Es finden sich aber auch Wasserlöcher, ja sogar Rinnsale der „Ketzeri“, 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 evtl. auch Hitzler 1982, bes. S. 136).

darstellenden Teilen – *auch* als ein Baustein zu einer bislang nur umrisshaft erkennbaren „Soziologie des Verstehens“.⁵ Er kann also sowohl als (bescheidener) Teil einer vom Verfasser grundsätzlich anerkannten soziologischen Forschungsaufgabe als auch als grundlegender Vor-Teil vor der Forschungsaufgabe „Soziologie“⁶ 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.“ (Berger/Luckmann 1969, S. 95) 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.“ (Thomas 1981, S. 142; vgl. auch Berger/Luckmann 1969, S. 65; vgl. weiterhin Luckmann 1980, S. 199) In diesem dialektischen Spannungsverhältnis aber muss sich *auch* der Soziologe erkennen: In der *uneingeschränkten* Anerkennung des bekannten Weber’schen Wertfreiheitspostulates verfehlen die Sozialwissenschaften diese existenziale Problematik ebenso wie in der programmatischen Gegenposition, der normativen Einbindung soziologischer Forschungsarbeit in – notwendigerweise partikulare – Interessenzusammenhänge alltäglicher Praxis.

1.2 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-

5 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).

6 Als „Anmerkung“ zu den neuen Aufgaben einer „Wissenschaftsphilosophie“, wie sie von Thomas Luckmann gefordert worden ist (vgl. Luckmann 1974, bes. S. 21).

decken. Andererseits aber lässt sich eine gewisse institutionalisierte Gedankenlosigkeit soziologischer Praxis bezüglich der eigenen, professionellen Spielregeln, 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 reflexionsbedürftig.⁷

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 hat (vgl. etwa Schütz 1971b, S. 7 und 68).⁸ 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.“ (Soeffner 1982a, S. 11; vgl. auch Soeffner o. J., S. 5) 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 vergegenwärtigen hat, erfolgt also weder völlig noch überhaupt nicht, findet 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

7 Darauf hat nicht zuletzt Thomas Luckmann wiederholt hingewiesen: z. B. in Luckmann (1974, 1979a), „Phänomenologie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben“ in Luckmann (1980), Luckmann (1981a). Und um auch sogleich 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.

8 Mit den Implikationen der Konstruktionshierarchie für die Schütz'sche Theorie hat sich Ingeborg Helling auseinandergesetzt (vgl. Helling 1979).

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 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 – bedenken.

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 Gegen-Stände. 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.

2. 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 anwendbar (vgl. Soeffner 1982a, S. 19).

2.1 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 „künstlichen“ Distanznahme des Wissenschaftlers gegenüber der alltäglichen Praxis herrührt. Diese kognitive Haltung lässt sich als methodischer (nicht etwa methodologischer) Skeptizismus bezeichnen. Als entschiedener 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 distanzierten 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 sollte (vgl. Berger 1973, aber auch Berger/Kellner 1984).⁹

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 Grundsätzliche.“ (Soeffner 1982b, S. 44)¹⁰

9 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).

10 Vgl. auch Soeffner (1982a, 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 ver-

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 „Zweifels“. 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 Reiner Cramer meinte, „metaphysische“, so doch jedenfalls als soziale Bosheit (vgl. Wild 1980, S. 3; vgl. Craemer 1974, S. 28) 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 verordneten 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 Beziehungsgefügen (vgl. hierzu Hitzler 1983, v. a. Abschnitt 4.1.)

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 Alltagswelt:¹¹

merkt, 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 Alltagsverstandes zu decouvrieren und das Bewusstsein von Vor-Urteilen zu reinigen (vgl. Husserl 1954, v. a. S. 77).

11 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 1982b) vertritt das sogenannte „her-

„Alltägliches Handeln muß *notwendigerweise* mit Gewißeiten operieren, muß Selbstverständlichkeiten voraussetzen, muß auf moralischen Urteilen aufrufen, muß Routinen beinhalten (was alles noch überhaupt nichts Inhaltliches festlegt). Soziologie als ‚Entzauberung‘ dagegen kann nur *gelingen*, wenn sie allen diesen Pragmatismen mit skeptischen bzw. skeptizistischen Vorbehalten begegnet. [...] Soziologie ist also vor allem eine besondere theoretische Einstellung, die wir als methodischen, d. h. als beabsichtigen und systematisch eingesetzten *Skeptizismus* bezeichnen können. Dieser methodische Skeptizismus ist eine Art von künstlicher ‚Dummheit‘, von absichtlicher Naivität, weil er, um Verhältnisse und Zusammenhänge besser durchschauen zu können, freiwillig so tut, als ob ihm das, was man einfach weiß (und wissen muß, um mit den anderen leben zu können), unbekannt sei. Dadurch kann – praktisch vor der Folie des künstlichen Nichtwissens – das alltägliche, in der Gesellschaft übliche Wissen, auf das sich das *Interesse* des Soziologen richtet, deutlicher zutage treten. Tatsächlich ist die Haltung des Skeptizismus natürlich nicht *nur* absichtliche Dummheit, sondern *auch* das vorübergehend ausgeklammerte, aber eben doch vorhandene Wissen. Der Skeptizismus ist im Kern also die Erfahrung, die aus der Spannung *zwischen* dem, was man weiß, und dem, was man erfährt, wenn man so tut, als ob man nichts weiß, herrührt. Soziologie im skizzierten Sinne beginnt also mit einem scheinbar (oder unscheinbar) naiven *Fragen* aufgrund einer expliziten und systematischen ‚Ungläubigkeit‘ gegenüber gesellschaftlich vorhandenen und individuell zuhandenen Gewißeiten. Vielleicht läßt sich also die *ideale* soziologische Einstellung [im nochmaligen Aufgreifen einer weiter oben bereits verwendeten Formulierung] so formulieren: *Als Soziologe [oder Soziologin; Anm. d. Hrsg.] sollte man an allem zweifeln – nur daran nicht, daß man an allem zweifeln sollte.*“ (Hitzler 1986, S. 58)¹²

meneutische Paradigma“, das wiederum Thomas Luckmann (1981b) 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 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 1982b, 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).

- 12 Anmerkung der Herausgeberin und Herausgeber: Das voranstehende Zitat aus dem zwei Jahre später erschienenen Text zur „Künstlichen Dummheit“ wurde von uns an dieser Stelle eingefügt. Die „Attitüde der künstlichen Dummheit“ (Hitzler 1986) hat Ronald Hitzler später auch mit „Dummheit als Methode“ (Hitzler 1991) beschrieben: „Damit ist nichts anderes gemeint, als daß ich in der theoretischen Einstellung (hier also bei der Auswertung meines – wie auch immer gearteten – Materials) all jenes Wissen, das ich alltäglich so

2.2 Systematische Grundlegung (Mundanphänomenologie)

Der bislang am weitesten gediehene Ansatz zur erkenntnistheoretisch bedachten, 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 wird (vgl. z. B. Soeffner o. J., und Soeffner 1982b).

Die in den „Strukturen der Lebenswelt“ ausgearbeitete Mundanphänomenologie versteht sich also *nicht* als soziologische Methode, sondern als *protosoziologisches Deskriptionsverfahren*, das der soziologischen Arbeit vorauszugehen und als eine Art „Matrix“ für die Erfahrungswissenschaft vom Menschen zu gelten hat¹³ Invariante Merkmale von Phänomenen werden mit der Methode „eidetischer Reduktion“ so, wie sie dem subjektiven Bewusstsein unter Ausklammerung sowohl sozio-historischer Variationen als auch der Frage nach dem Wirklichkeitsstatus erscheinen, beschrieben. Als Ergebnis erscheint das von Husserl so genannte „Reich ursprünglicher Evidenzen“, die strukturierte, fundamentale Lebenswelt (vgl. Husserl 1954, S. 130).¹⁴ M. a. W.: Die Mundanphänomenologie beansprucht, auf dem Wege kontrollierter Verallgemeinerung zur untersten Schicht nichtspekulativer Sinn-Rekonstruktion vorzudringen, die universalen Strukturen der subjektiven Konstitution von Welt aufzudecken.

routinisiert, so fraglos habe (und das ich auch brauche und gebrauche, um überhaupt mit anderen Menschen einigermaßen ‚gelingend‘ zusammenleben zu können), absichtsvoll ausklammere und mich möglichst ‚naiv‘ stelle. Durch eine solche methodologische Haltung systematischen Zweifels gegenüber dem je Selbstverständlichen nämlich (der somit in Teilen mit dem korrespondiert, worauf auch ethnomethodologische ‚Experimente‘ gemeinhin abzielen) läßt sich klären, wie alltägliches Wissen um und über unsere Erfahrungen sich konstituiert.“ (Hitzler 1991, S. 297)

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

14 „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/Honer 1984).

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 Menschenmodell (vgl. Schütz 1971b, S. 47 und S. 294).¹⁵ 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 Rationalität.¹⁶ Die tatsächlich statthabende, je aktuelle Konstruktion von Wirklichkeit entgeht den mundanphänomenologischen Beschreibungskriterien: erst als geronnene ist sie ihr thematisierbar.

3. 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 Vermöglichkeit.¹⁷ Mit anderen Worten: 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 Hermeneutik“ gemeinhin entschieden vernachlässigt. Sie

15 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 1979a, S. 44–50).

16 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)

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

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 verborgen (vgl. hierzu beispielsweise Wolff 1978, S. 513).¹⁸ Mithin: Die mundanphänomenologische Regionalontologie ist mit einigen existenzialontologischen Fragezeichen zu verstehen.¹⁹

3.1 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-gegeben.

Im Rekurs auf Jean-Paul Sartre verstehen wir also Bewusstsein als substantielles „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 ist keineswegs *zunächst*, um *dann* frei zu sein, sondern es gibt keinen Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und

18 Die skeptisch distanzierte, kognitivistische „Hermeneutik“ muss etwa „Sprachkompetenz von Produzenten und Interpreten“ unterstellen. (vgl. Soeffner o. J., S. 12). Allseitige Sprachkompetenz können wir aber nicht uneingeschränkt hypostasieren, sobald das Erkenntnisinteresse über die – grundstrukturell erfassbare – 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)

19 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.).

seinem ‚Freisein‘.“ (Sartre 1962, S. 66)²⁰ – 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 Sontag 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.“ (Sontag 1980, S. 118)

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 reagiert (vgl. Sartre 1982).²¹ 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. Mit anderen Worten: 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 Bewusstseinsatsache, 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-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 auf.“ (Heidegger 1972, S. 136)

20 Vgl. auch Duerr (1974, S. 46 und S. 489): „Aber *was* kann es denn benennen oder bezeichnen, wenn nicht *etwas*? Nun – eben nichts!“

21 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.

3.2 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 ist.²²

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 will (vgl. Wolff 1978, v. a. S. 513, 520, 525, 531 und insbes. 540; vgl. auch Stehr/Wolff 1981).²³

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 „Hingebungs- 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. „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 Grund-

22 Siehe Douglas/Johnson (1977), Tiryakian (1965) und Wolff (1976 bzw. 1968).

23 Ausführlich entwickelt hat Wolff sein Konzept v. a. in Wolff (1968, 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, 1981).

idee 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 stattdessen 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 Cezanne 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. (Luckmann 1979b, S. 719)²⁴

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 Mitsein 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 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.

24 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.).

4. Dialektisches Verstehen

In dem Maße aber (so behaupte ich), in dem die Forderung höherer Empfindsamkeit für die Erkenntnisträchtigkeit 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 nicht.²⁵ Je weiter ihr Geltungsanspruch sich spannt, umso stärker konstituiert auch sie, wie die Mundanphänomenologie, eine Wirklichkeit nach ihrem Bilde.²⁶

4.1 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 erkenntnistrchtig – und deshalb als Teilschritte in einem Verfahren verstehender Dialektik zu vereinigen:²⁷ „Verstehen“ beginnt in diesem Verstande mit dem Innwerden kognitiver und emotionaler Intentionalität und dem existenziellen Be-Denken dieser Erfahrung, schreitet dann fort zur phänomenologischen Beschreibung intersubjektiv wahrnehmbarer Formen derselben, analysiert ihre prinzipiellen und aktuellen Entstehungsbedingungen und „erklärt“ so, im Weber’schen Sinne, die konkreten Zusammenhänge. Die Klassifikation typischer Merkmale ermöglicht heuristi-

25 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)

26 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.

27 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/Honer 1984, v. a. Teil V).

sche 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 Erkenntnisbestand 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 stehen (vgl. Luckmann 1974, S. 31).

Die emphatische Einlassung von Berger und Luckmann, wonach „die theoretische Orientierung der Sozialwissenschaften [...] dringend einen Schuss Dialektik“ brauche (Berger/Luckmann 1969, S. 199), 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 hat (vgl. Heidegger 1972, S. 12 f.; vgl. auch Hitzler 1981).

Die existenzielle Befindlichkeit, die Gestimmtheit, die sich der *nur*-rationalen Analyse entzieht, wohnt allem Dasein und aller Objektivation 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 wiederzugewinnen. 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.

4.2 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 Gewissheiten – 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* hinausgehen“ (Sartre 1964, S. 18; Hervorhebungen von mir). 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“ (Anders 1982, S. 319; vgl. auch S. 246).

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 Zauns.“ (Duerr 1978, S. 94)²⁸ 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 Mögliche.²⁹

Literatur

- Anders, Günther (1982): Ketzereien. München: C. H. Beck
- Berger, Peter (1970): Auf den Spuren der Engel. Frankfurt a. M.: Herder
- Berger, Peter (1973): Einladung zur Soziologie. München: List
- Berger, Peter/Kellner, Hansfried (1984): Für eine neue Soziologie. Frankfurt a. M.: Fischer
- Berger, Peter/Luckmann, Thomas (1969): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt a. M.: Fischer
- Craemer, Heiner (1974): Der skeptische Zweifel und seine Widerlegung. Freiburg/München: Alber
- Douglas, Jack/Johnson, John (Hrsg.) (1977): Existential Sociology. Cambridge: Cambridge University Press
- Duerr, Hans Peter (1974): Ni Dieu – ni mètre. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Duerr, Hans Peter (1978): Traumzeit. Frankfurt a. M.: Syndikat
- Duerr, Hans Peter (1982): Satyricon. Berlin: Karin Kramer
- Gross, Peter (1981): Ist die Sozialwissenschaft eine Textwissenschaft? In: Winkler, Peter (Hrsg.): Methoden der Analyse von Face-to-Face-Situationen. Stuttgart: Metzler, S. 143–168
- Heidegger, Martin (1972): Sein und Zeit. 12. Auflage. Tübingen: De Gruyter
- Heller, Agnes (1980): Historicity and Consciousness. In: Philosophy & Social Criticism Volume 7, H. 1, S. 1–16
- Heller, Agnes (1982): A Theory of History. London/Boston/Henley: Routledge & Kegan Paul

28 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).

29 Was in Hans Peter Duerrs oft lakonischem Jargon wohl hieß: „Ihr müsst halt ein bisschen loslassen.“ (Duerr 1982, S. 34; siehe auch S. 29 und S. 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. Abschnitt I, Kap. 1).

- Helling, Ingeborg (1979): Zur Theorie der Konstrukte erster und zweiter Ordnung bei Alfred Schütz. Unveröffentlichte Dissertationsschrift. Konstanz
- Hitzler, Ronald (1978): Zur Dialektik von Identität und Entfremdung. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Konstanz
- Hitzler, Ronald (1981): Die Hingebung und das Existenziale. In: Hitzler, Ronald/Honer, Anne (Hrsg.): Verkanteter Marxismus. Materialien zum Werk von Agnes Heller. Konstanz: Honersches Verlagskontor, o. S. [vgl. auch: Hitzler, Ronald: Die Hingebung und das Existenziale. Kurt H. Wolffs alternatives Forschungskonzept. In: Zeitschrift für philosophische Forschung (ZfphF), Band 40, H. 2, S. 272–282; Anm. der Hrsg.]
- Hitzler, Ronald (1982): Den Gegen-Stand verstehen. In: Soziale Welt 33, H. 2, S. 136–156
- Hitzler, Ronald (1983): Spiele mit der Wirklichkeit. In: Konkursbuch 11, S. 115–128
- Hitzler, Ronald (1986): Die Attitüde der künstlichen Dummheit. In: Sozialwissenschaftliche Informationen 15, H. 3, S. 53–59
- Hitzler, Ronald (1991): Dummheit als Methode: eine dramatologische Textinterpretation. In: Garz, Detlef/Kraimer, Klaus (Hrsg.): Qualitativ-empirische Sozialforschung: Konzepte, Methoden, Analysen. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 295–318
- Hitzler, Ronald/Honer, Anne (1984): Lebenswelt – Milieu – Situation. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 36, H. 1, S. 56–74
- Husserl, Edmund (1954): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. In: Husserliana Bd. VI. Den Haag: Nijhoff
- Lifton, Robert Jay (1968): Protean Man. In: Partisan Review 35, S. 1–27
- Luckmann, Thomas (1967): The Invisible Religion. London/New York: Macmillan
- Luckmann, Thomas (1971): Einleitung. In: Schütz, Alfred: Das Problem der Relevanz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 7–24
- Luckmann, Thomas (1974): Das kosmologische Fiasko der Soziologie. In: Soziologie (Mitteilungsblatt der DGS), H. 2, S. 15–32
- Luckmann, Thomas (1979a): Phänomenologie und Soziologie. In: Sprondel, Walter/Grathoff, Richard (Hrsg.): Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften. Stuttgart: Ferdinand Enke, S. 196–206
- Luckmann, Thomas: Cezanne, lyrisches Subjekt und Ich-Pol. In: Marquard, Odo/Stierle, Karlheinz (Hrsg.) (1979b): Identität. (Reihe ‚Poetik und Hermeneutik‘, Bd. VIII), München: Fink, S. 719–722
- Luckmann, Thomas (1980): Lebenswelt und Gesellschaft. Paderborn/München/Wien/Zürich: UTB
- Luckmann, Thomas (1981a): Eine phänomenologische Begründung der Sozialwissenschaften? (Vortrag beim Hegel-Kongress zu Stuttgart, Juni 1981) [vgl. Luckmann, Thomas 1984: Eine phänomenologische Begründung der Sozialwissenschaften? In: Henrich, Dieter (Hrsg.): Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 506–518, Anm. der Hrsg.]
- Luckmann, Thomas (1981b): Zum hermeneutischen Problem der Handlungswissenschaften. In: Fuhrmann, Manfred u. a. (Hrsg.): Text und Applikation (Reihe ‚Poetik und Hermeneutik‘, Bd. IX). München: Fink, S. 513–523
- Ludes, Peter (1977): The Radicalness of Surrender. In: Sociological Analysis 38, H. 4, S. 402–408
- Ludes, Peter (1981): On Kurt H. Wolff's Work. In: Telos 49, S. 175–180
- Markowitz, Jürgen (1979): Die soziale Situation. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

- Matthiesen, Ulf (1983): *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*. München: Fink
- Sartre, Jean-Paul (1962): *Das Sein und das Nichts*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt
- Sartre, Jean-Paul (1964): *Marxismus und Existentialismus*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt
- Sartre, Jean-Paul (1967): *Kritik der dialektischen Vernunft*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt
- Sartre, Jean-Paul (1982): *Skizze einer Theorie der Emotionen*. In: Ders.: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 255–321
- Schütz, Alfred (1971a): *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Schütz, Alfred (1971b): *Gesammelte Aufsätze*. Bd. 1. Den Haag: Nijhoff
- Schütz, Alfred (1974): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Schütz, Alfred (1981): *Theorie der Lebensformen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1979): *Strukturen der Lebenswelt*. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1984): *Strukturen der Lebenswelt*. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Soeffner, Hans-Georg (1979): *Interaktion und Interpretation*. In: Ders. (Hrsg.): *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften*. Stuttgart: Metzler, S. 328–351
- Soeffner, Hans-Georg (1981): *Verstehende Soziologie – Soziologie des Verstehens*. In: Mattes, Joachim (Hrsg.): *Lebenswelt und soziale Probleme (Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 1980)*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 329–331
- Soeffner, Hans-Georg (1982a): *Common Sense and Science*. In: Meja, Volker (Hrsg.): *Newsletter of the International Society for the Sociology of Knowledge* 98, H. 1 + 2, S. 9–23
- Soeffner, Hans-Georg (1982b.): *Prämissen einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*. In: Ders. (Hrsg.): *Beiträge zu einer empirischen Sprachsoziologie*. Tübingen: Narr, S. 9–48
- Soeffner, Hans-Georg (o. J.): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik und Sprache*, Unveröffentlichtes Manuskript. Hagen
- Sontag, Susan (1980): *Sartres Genet*. In: Dies.: *Kunst und Antikunst*. München/Wien: Carl Hanser, S. 136–142
- Srubar, Ilja (1981): *Die Konstitution von Bedeutsamkeit im Alltagshandeln*. In: Sprondel, Walter/Seyfarth, Constanz (Hrsg.): *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*. Stuttgart: Ferdinand Enke, S. 93–107
- Srubar, Ilja (1983): *Abkehr von der transzendentalen Philosophie: Zur philosophischen Position des späten Schütz*. In: Grathoff, Richard/Waldenfels, Bernhard (Hrsg.): *Sozialität und Intersubjektivität*. München: Fink, S. 68–86
- Srubar, Ilja/Bergmann, Jörg (1985): *Die Entdeckung des Alltags*, Konstanz (Manuskript). (Erscheint in einem von Karl-Siegbert Rehberg herausgegebenen Sammelband zur Geschichte der Soziologie, voraussichtlich Frankfurt a. M. 1985) [Trotz intensiver Bemühungen ist es uns nicht gelungen, das Buch ausfindig zu machen; vgl. aber Srubar, Ilja: *Die Entdeckung des Alltags durch die Sozialwissenschaften. Alfred Schütz als Beispiel von Sinnsuche in einer sinnentleerten Zeit*. In: Ders. *Phänomenologie und soziologische Theorie. Aufsätze zur pragmatischen Lebensweltheorie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 63–70
- Stehr, Nico/Wolff, Kurt H. (1981): *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: Westdeutscher Verlag, S. 324–346
- Thomas, Konrad (1981): *Zur Soziologie des Katastrophalen*. In: *Crisis. International Journal of Suicide and Crisis-Studies* 2, Heft 2, S. 130–151

- Tiryakian, Edward A. (1965): Existential Phenomenology and the Sociological Tradition. In: American Sociological Review 30, S. 674–688
- Waismann, Friedrich: Wittgenstein und der Wiener Kreis. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Wild, Christoph (1980): Philosophische Skepsis. Königstein/Ts: Hein
- Wolff, Kurt H. (1968): Hingebung und Begriff. Neuwied/Berlin: Luchterhand [gekürzte deutsche Ausgabe von Wolff 1976]
- Wolff, Kurt H. (1974): Trying Sociology. New York et al.: John Wiley & Sons
- Wolff, Kurt H. (1976): Surrender and Catch, Dordrecht/Boston: Pallas
- Wolff, Kurt H. (1978): Phenomenology and Sociology. In: Bottomore, Tom/Nisbet, Robert (Hrsg.): A History of Sociological Analysis, New York, S. 499–556