

## Gadamer sozialwissenschaftlich gelesen

### Hans-Georg Gadamer's „Wahrheit und Methode“ und die verstehende Soziologie

VON GERHARD SCHMIED

„Die Vergangenheit konditioniert, belastet, erpreßt uns.“

Umberto Eco, Nachschrift zu „Name der Rose“, München–Wien, 3. Aufl. 1984, S. 77.

#### 1. Zur sozialwissenschaftlichen Rezeption von Gadamer's „Wahrheit und Methode“

Die Sozialwissenschaften sind eigentlich ohne den Kontext der jeweils aktuellen philosophischen Diskussion nicht denkbar. Daher ist es um so erstaunlicher, daß die entsprechende Resonanz auf Hans-Georg Gadamer's opus magnum „Wahrheit und Methode“ aus dem Jahre 1960 vergleichsweise gering blieb. Für die angelsächsische Szene wird dies explizit von Giddens festgestellt<sup>1</sup>. Die Begründung in Gadamer's autobiographischen Skizzen:

„Mein hermeneutischer Versuch, der diese Tradition beschwor und zugleich über die bürgerliche Bildungsreligion, in der sie nachlebte, hinauszukommen und zu ihren ursprünglichen Kräften zurückzuführen suchte, mochte einer vom kritischen Emanzipationswillen getriebenen jüngeren Denkgesinnung fremd vorkommen.“<sup>2</sup>

ist sicherlich unzutreffend. Gerade der vom „Emanzipationswillen“ durchdrungene Jürgen Habermas sowie andere der Frankfurter Schule zuzurechnende oder nahestehende Forscher gehörten zu den wenigen, die sich bemühten, Gadamer's Vorstellungen für die Sozialwissenschaften fruchtbar zu machen<sup>3</sup>. Es dürfte also auf den Charakter als *Laudatio* zurückzuführen sein, wenn Jürgen Habermas anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1979 an Gadamer ausführt:

„Tatsächlich hat aber die Wirkungsgeschichte seines Buches („Wahrheit und Methode“, G. S.) tiefe Spuren in der Theorie der Wissenschaften und in den Sozial- und Geisteswissenschaften selbst hinterlassen. Die an dieses Buch anschließende Diskussion hat nicht so sehr die Wissenschaften am Erfahrungsbereich von Philosophie und Kunst relativiert als vielmehr die hermeneutische Dimension *innerhalb* der Wissenschaften, vor allem innerhalb der Sozial- und der Naturwissenschaften freigelegt.“<sup>4</sup>

Und auch eine weitere Feststellung von Habermas ist unhaltbar, in der er behauptet, Gadamer's Ansatz sei „mit phänomenologischen, mit interaktionistischen und ethnomethodologischen Ansätzen der verstehenden Soziologie verschmolzen worden“<sup>5</sup>. Denn eine Überprüfung der Frage, welche neuen Aspekte Gadamer's Denken in die

<sup>1</sup> Vgl. A. Giddens, *Interpretative Soziologie*, Frankfurt/M. – New York 1984, 65.

<sup>2</sup> H.-G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt/M. 1977, 181; vgl. ferner, wenn auch hier im Hinblick auf den Neopositivismus, das „Nachwort“ zu: H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 4. Aufl. 1975 (zuerst 1960), 513.

<sup>3</sup> Vgl. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. 1970 (zuerst 1967), vor allem 261 ff. sowie K. O. Apel u. a., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971.

<sup>4</sup> J. Habermas, *Urbanisierung der Heideggerschen Provinz*, in: H.-G. Gadamer und J. Habermas, *Das Erbe Hegels*, Frankfurt/M. 1979, 25 (Hervorhebung durch Habermas).

<sup>5</sup> Ebd. 26.

derzeitige Diskussion um die Methodologie verstehender Sozialwissenschaft einbringen könnte, steht weitgehend aus. Die Diskussion des Werkes blieb meist immanent, dem Detail verhaftet. Das gilt am wenigsten für die Äußerungen von Jürgen Habermas, die den wichtigsten Teil einer Bestandsaufnahme bisheriger Rezeption ausmachen.

Im Anschluß an Habermas' Gadamerrezension in „Zur Logik der Sozialwissenschaften“ aus dem Jahre 1969<sup>6</sup> entwickelte sich eine rege Kontroverse zwischen Habermas und ihm nahestehenden Wissenschaftlern einerseits und Gadamer andererseits<sup>7</sup>. Im folgenden soll die Art der Auseinandersetzung exemplarisch demonstriert werden.

Nach Habermas wird in Gadamers Konzeption verzerrte Kommunikation nicht berücksichtigt<sup>8</sup>. Er wertet „das tragende Einverständnis, das Gadamer zufolge der verfehlten Verständigung jeweils vorausliegt“<sup>9</sup> als Defizit. Am Beispiel der Psychoanalyse entwickelt er „eine auf das regulative Prinzip vernünftiger Rede verpflichtete Tiefenhermeneutik“<sup>10</sup>, die ergänzend einzusetzen ist. Habermas überträgt die Praxis der Psychoanalyse auf die soziale Realität, in der ideologische Verzerrung eine der Psychoanalyse adäquate Vorgehensweise erforderlich mache<sup>11</sup>. Es ist fast belustigend zu sehen, daß Gadamer in seiner Entgegnung Habermas auf das spezifisch Gesellschaftliche und dabei noch auf den Faktor „Interesse“ aufmerksam machen muß:

„Der Vergleich mit der krankhaften Dialogunfähigkeit, die der Analytiker dem Neurotiker zuspricht, von der er ihn zu heilen versucht, führt hier in die Irre. Unüberbrückbare Gegensätze zwischen gesellschaftlichen und politischen Gruppen beruhen auf dem Unterschied der Interessenlagen und der Verschiedenartigkeit der Erfahrungen. Sie stellen sich durch das Gespräch heraus, d. h. ihre Unüberbrückbarkeit steht nicht von vornherein fest, sondern ist das Resultat des Verständigungsversuchs ...“<sup>12</sup>

und

„Im Bereich des Gesellschaftlichen und Politischen fehlt aber die besondere Basis der kommunikativen Analyse, in deren Behandlung sich der Kranke freiwillig, aus Krankheitseinsicht, ergibt.“<sup>13</sup>

Wir werden Gadamers Position als die eines „hermeneutischen Universalismus“ (vgl. Abschnitt 2) kennenlernen, die übrigen Habermas als ungerechtfertigten „Universalitätsanspruch der Hermeneutik“<sup>14</sup> – so der Titel eines Aufsatzes – sieht. Von dieser Position aus kann Gadamer den Vorwurf, bestimmte Aspekte der Kommunikation nicht genügend mitbedacht zu haben, abweisen:

„Es verkürzt die Universalität der hermeneutischen Dimension, wenn ein Bereich des verständlichen Sinnes (‚kulturelle Überlieferung‘) gegen andere lediglich als Realfaktoren erkennbare Determinanten der gesellschaftlichen Wirklichkeit abgegrenzt wird. Als ob nicht gerade jene Ideologie, als ein falsches sprachliches Bewußtsein, sich nicht nur als verständlicher Sinn gäbe, sondern gerade auch in ihrem ‚wahren‘ Sinn, z. B. dem des Interesses der Herrschaft, *verstanden* werden kann. Gleiches gilt für die unbewußten Motive, die der Psychoanalytiker zum Bewußtsein bringt.“<sup>15</sup>

Weitere wichtige Punkte der Kritik von Habermas waren die Überbetonung der Tradition gegenüber der reflexiven Vernunft<sup>16</sup>, die positive Wertung der Rhetorik, in der jeder Hinweis auf die in ihr innewohnende „Gewalt“<sup>17</sup> fehle<sup>18</sup> sowie die Hypostasie-

<sup>6</sup> Vgl. Habermas, Logik 274 ff. <sup>7</sup> Vgl. vor allem Apel u. a.

<sup>8</sup> Vgl. z. B. J. Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Apel u. a. 133 f.

<sup>9</sup> Ebd. 153; vgl. dazu auch H.-G. Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, in: Apel u. a. 82.

<sup>10</sup> Habermas, Universalitätsanspruch 158. <sup>11</sup> Vgl. ebd.

<sup>12</sup> H.-G. Gadamer, Replik, in: Apel u. a. 306. <sup>13</sup> Ebd. 308.

<sup>14</sup> Habermas, Universalitätsanspruch 120 ff.

<sup>15</sup> Gadamer, Rhetorik 70 f. (Hervorhebung durch Gadamer).

<sup>16</sup> Vgl. Habermas, Logik 282 ff.

<sup>17</sup> Habermas, Universalitätsanspruch 123.

<sup>18</sup> Dagegen: Gadamer, Wahrheit 529 ff.

„Sprache“ gegenüber den Faktoren „Arbeit“ und „Herrschaft“<sup>19</sup>. Und gerade in der geistigen Situation Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre mußten die folgenden Sätze – je nachdem wie Gadamer eingeschätzt wurde – entweder wie unaufgeklärte Naivität oder unverfrorene Herausforderung wirken:

„Gewiß kommt Autorität zunächst Personen zu. Die Autorität von Personen hat aber ihren letzten Grund nicht in einem Akte der Unterwerfung und der Abdikation der Vernunft, sondern in einem Akt der Anerkennung und der Erkenntnis – der Erkenntnis nämlich, daß der andere einem an Urteil und Einsicht überlegen ist und daß daher sein Urteil vorgeht, d. h. vor dem eigenen Urteil Vorrang hat. Damit hängt zusammen, daß Autorität nicht eigentlich verliehen, sondern erworben wird und erworben sein muß, wenn sie einer in Anspruch nehmen will. Sie beruht auf Anerkennung und insofern auf einer Handlung der Vernunft selbst, die, ihrer Grenzen inne, anderen bessere Einsicht zutraut. Mit blindem Kommandogehorsam hat dieser richtig verstandene Sinn von Autorität nichts zu tun. Ja, unmittelbar hat Autorität überhaupt nichts mit Gehorsam, sondern mit *Erkenntnis* zu tun.“<sup>20</sup>

Den Schluß der Passage kennzeichnet dann auch Habermas als „Dieser härteste Satz“<sup>21</sup>. Weiter liegt der Schluß auf konservative Mentalität, näherhin auf Affirmation des Bestehenden nahe. Habermas zieht folgende Linie:

„Gadamer ist von dem Konservativismus jener ersten Generation, von dem noch nicht gegen den Rationalismus des 18. Jahrhunderts gekehrten Impuls eines Burke angetrieben ...“<sup>22</sup>

Auch Habermas' Antipode im Positivismustreit der 60er Jahre, Hans Albert, wendete sich gegen Gadamer. In seinem „Traktat über kritische Vernunft“ ist eine Passage der Auseinandersetzung mit Gadamer gewidmet<sup>23</sup>. Als Vertreter des Falsifikationismus im Popperschen Sinne muß er natürlich die von Gadamer so betonte Allgegenwart der Tradition wie die fehlenden Möglichkeiten des Ausbrechens aus diesen Traditionen selbst im Forschungsgange ablehnen<sup>24</sup>. Auch hier repliziert<sup>25</sup> und attackiert Gadamer. Letzteres geschieht u. a. durch den Verweis auf den „kompletten Irrationalismus“<sup>26</sup> bei der Wahl der Forschungs Gesichtspunkte.

Die Diskussion von Gadamers Werk durch Albert ist insofern exemplarisch, als sie die übliche Art punktueller Auseinandersetzung demonstriert. Gadamers Name wird zwar oft in zusammenfassenden Darstellungen einer verstehenden Soziologie genannt, sein Werk mit einigen Sätzen umrissen<sup>27</sup>, aber nie so explizit gewürdigt wie das anderer großer Theoretiker, die sich zur Verstehensproblematik geäußert haben. Das ist um so verwunderlicher, als die in mancher Hinsicht mit Gadamers Position vergleichbaren Konzeptionen Wittgensteins<sup>28</sup> und Husserls auf ihren Wert für die Sozialwissenschaft

<sup>19</sup> Vgl. Habermas, Logik 289f. sowie die Replik: Gadamer, Rhetorik 71f.

<sup>20</sup> Gadamer, Wahrheit 263f. (Hervorhebung durch Gadamer).

<sup>21</sup> Habermas, Logik 283.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Vgl. H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968, 139ff.

<sup>24</sup> Th. S. Kuhn's „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“ Frankfurt/M., 4. Aufl. 1979 (engl. zuerst 1962), das sich in verschiedener Hinsicht als Gegenposition zu Poppers Ansatz erwies (vgl. dazu Imre Lakatos und Alan Musgrave [Hrsg.], Kritik und Erkenntnisfortschritt, Braunschweig 1974 [engl. zuerst 1970]), scheint eher mit Gadamers Vorstellungen kompatibel zu sein. Beide gehen letztlich von einer sozialen Konstituierung der Wissenschaft aus, die den Objektivitätsstatus einschränkt. Nur vollzieht sich nach Kuhn diese Konstituierung vor allem auf struktureller Basis (z. B. über Schulbildung), während sie bei Gadamer (vgl. Abschnitt 8 dieser Arbeit) über Sprache geschieht.

<sup>25</sup> Vgl. Gadamer, Wahrheit 516f. und 523f. <sup>26</sup> Ebd. 517.

<sup>27</sup> Vgl. z. B. Ch. Taylor, Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen, in: Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen, Frankfurt/M. 1975, 154 oder G. H. von Wright, Erklären und Verstehen, Frankfurt/M. 1974 (engl. zuerst 1971), 160.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Giddens 69, Habermas, Urbanisierung 26 sowie Gadamer selbst: „Ludwig Wittgensteins Begriff der ‚Sprachspiele‘ kam mir daher, als ich ihn kennenlernte, ganz natürlich vor.“ (Gadamer, Wahrheit XXIV, Anm. 1).

ten durchgearbeitet oder – wenn man so will – ausgebeutet wurden. Gadamer's Diktum „Das Dasein der Welt aber ist sprachlich verfaßt“<sup>29</sup> könnte auch vom späten Wittgenstein stammen. Husserls Überlegungen zur „Lebenswelt“, die in der Soziologie seit Alfred Schütz<sup>30</sup> so lauten Nachhall hervorriefen, werden von Gadamer ausführlich gewürdigt<sup>31</sup>. Und es ist bezeichnend für den „soziologischen Blick“ des Philosophen Gadamer, daß er die sog. Lebenswelt im Husserlschen Sinne als Inbegriff der Erfahrungen, die auch in der verstehenden Soziologie der Gegenwart ein wichtiger Terminus ist, ausdrücklich als „gemeinschaftliche Welt“<sup>32</sup> kennzeichnet.

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, zentrale Begriffe Gadamer's als Punkte soziologischer Relevanz zu begreifen und damit aufzuzeigen, wie durch Gadamer's Überlegungen die Diskussion um die verstehende, die ethnomethodologisch, lebensweltlich, also letztlich hermeneutisch orientierte Soziologie weitergeführt oder ergänzt werden kann.

## 2. Gadamer's Ansatz und seine Reichweite

Hermeneutik als Kunst der Auslegung, als Deutungslehre besitzt eine lange Tradition. Ein wichtiger Ansatzpunkt liegt bei Aristoteles. Spinoza, Schleiermacher und Dilthey markieren weitere herausragende Positionen in einem Prozeß der Entfaltung, der Verfeinerung, aber auch der Problematisierung des Verstehensphänomens. Die Gegenstandsbereiche des Verstehens verschoben sich mit der Zeit von den heiligen Schriften auf die schöne Literatur und die historischen Dokumente. In dem breiten Strom von Theorie und Praxis der Hermeneutik bleiben allerdings alle auf das Verstandenwerden hin orientierten Bereiche im Bannkreis der Diskussion. So gewann etwa über historische Analysen die biblische Theologie wesentliche Impulse, die vor allem mit dem Namen von Rudolf Bultmann verknüpft sind. Dabei war Hermeneutik stets wesentlich Technik, die wie andere Techniken verfeinert wurde und stets auf fachspezifische Anwendung bezogen war. Emilio Betti's voluminöses, in seinem Umfang mit „Wahrheit und Methode“ durchaus vergleichbares Werk „Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften“ aus dem Jahre 1967<sup>33</sup> dürfte das jüngste Beispiel für eine Zusammenfassung aller Erkenntnisse über das Wie des Verstehens literarischer und historischer Dokumente sein. Von diesem breiten Strom hermeneutischen Denkens, der bei Betti wieder einmal gefaßt werden sollte, will sich Gadamer mit „Wahrheit und Methode“ absetzen. Er kennzeichnet sein Vorhaben folgendermaßen:

„Eine ‚Kunstlehre‘ des Verstehens, wie es die ältere Hermeneutik sein wollte, lag nicht in meiner Absicht.“<sup>34</sup>

Das veranlaßte übrigens Rüdiger Bubner zu der Feststellung, Gadamer's Schrift müsse eigentlich den Titel „Wahrheit und *nicht* Methode“<sup>35</sup> tragen<sup>36</sup>. Die Aufgabestellung seines Werkes umreißt Gadamer folgendermaßen:

„Mein eigentlicher Anspruch aber war und ist ein philosophischer: Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage.“<sup>37</sup>

<sup>29</sup> Gadamer, Wahrheit 419.

<sup>30</sup> Hier ist gemeint: A. Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Wien, 2. Aufl. 1960 (zuerst 1932).

<sup>31</sup> Vgl. Gadamer, Wahrheit XXIV, XXXI.

<sup>32</sup> Ebd. 234.

<sup>33</sup> E. Betti, Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen 1967 (ital. zuerst 1955).

<sup>34</sup> Gadamer, Wahrheit XVI.

<sup>35</sup> R. Bubner, Über die wissenschaftstheoretische Rolle der Hermeneutik, in: Dialektik und Wissenschaft, Frankfurt /M. 1973, 90 (Hervorhebung durch Bubner).

<sup>36</sup> Dieses Hinausrücken des Methodischen wurde u. a. auch von Habermas kritisiert; vgl. dazu Habermas, Logik 281.

<sup>37</sup> Gadamer, Wahrheit XVI.

Er will damit die – dieser Begriff könnte in Anlehnung an Max Weber gewählt sein und auf den Wunsch nach Fortführung der Weberschen Intentionen hinweisen – „wissenschaftliche“ Redlichkeit<sup>38</sup> fördern. Natürlich ist auch für Gadamer das Verstehen das zentrale Thema, aber eben nicht nur dessen vorsätzliche Aspekte, sondern seine umfassenden Bedingungen. Und damit will er sich auch der Diskussion um den Widerstreit von geistes- und naturwissenschaftlichen Methoden entziehen. Seine Warte ist dieser Frage übergeordnet; sie überblickt beide Bereiche und sieht sie beide als Objekt<sup>39</sup>. Über die Reichweite, für die seine philosophische Frage gilt, stellt er fest:

„Aber sie stellt sie keineswegs nur an die sogenannten Geisteswissenschaften (innerhalb derer sie dann bestimmten klassischen Disziplinen den Vorzug gäbe); sie stellt sie überhaupt nicht nur an die Wissenschaft und ihre Erfahrungsweisen – sie stellt sie an das Ganze der menschlichen Welterfahrung und Lebenspraxis. Sie fragt, um es kantisch auszudrücken: Wie ist Verstehen möglich?“<sup>40</sup>

Daß er das Verstehen in allen Lebensbereichen, und nicht nur in der Wissenschaft, thematisiert, hat er von Heidegger übernommen. Denn dieser hat – so Gadamer – „überzeugend gezeigt, daß Verstehen nicht eine unter den Verhaltensweisen des Objektes, sondern die Seinsweise des Daseins selber ist.“<sup>41</sup>

Schon diese umgreifende Sicht des Bezugs seiner Überlegungen, das von Gadamer sog. Konzept des „hermeneutischen Universalismus“<sup>42</sup>, ist ein Kriterium der prinzipiellen Anwendbarkeit der Gadamerschen Konzeption in den Sozialwissenschaften. Gerade jene Gebiete des Alltags, die in einer bestimmten Richtung von Soziologie als eigentliches Thema betrachtet werden, sind von Gadamers Analyse tangiert<sup>43</sup>. Doch enthält sein Ansatz eine direkte soziale Komponente, nämlich den Verweis auf das Du. Auch die phänomenologische Analyse bei Husserl und Schütz kennt das Du. Doch transzendiert diese Art Analyse des Sozialen<sup>44</sup> nicht den Bereich des egologischen Bewußtseins, denn das Du ist bei Husserl – auch dies sieht Gadamer<sup>45</sup> – lediglich ein alter ego. Auch Schütz verharret, zieht man seine Schrift „Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt“ aus dem Jahre 1932 heran<sup>46</sup>, in dieser Position. Und es ist soziologisch höchst relevant, wenn Gadamer Schütz vorwirft<sup>47</sup>, den Husserlschen Begriff der Einfühlung nicht berücksichtigt zu haben, der die soziale Vermittlung von ego und Du, die das zentrale, letztlich nie vollständig lösbare Grundproblem phänomenologischer Soziologie ist, wirksamer werden läßt als über Typisierung, wie sie Schütz vorgeschlagen hat<sup>48</sup>. Verstehen bedeutet also im phänomenologischen Zusammenhang nur das Meinen des ego, worauf Gadamer ausdrücklich verweist<sup>49</sup>. Gadamers Verstehen dagegen ist dezidiert auf die Auseinandersetzung und das Einverständnis mit dem Du gerichtet, dem stärker als bei Husserl und Schütz eine vom ego unabhängige Realität zugesprochen wird, wie das folgende Zitat ausweist:

„Im mitmenschlichen Verhalten kommt es darauf an, wie wir sehen, das Du als Du wirklich zu erfahren, d. h. seinen Anspruch nicht zu überhören und sich etwas von ihm sagen zu lassen. In allen wichtigen Komponenten des Verstehens wird das Du berücksichtigt, sei es als Vergleichspunkt oder als unabdingbarer Faktor des Geschehens.“<sup>50</sup>

<sup>38</sup> Ebd.    <sup>39</sup> Vgl. ebd. XVII.    <sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Ebd. XVIII, vgl. auch ebd. 245.    <sup>42</sup> Ebd. XXV.

<sup>43</sup> Vgl. *Habermas*, Urbanisierung 27.

<sup>44</sup> Darauf verweist Gadamer ausdrücklich; vgl. *Gadamer*, Wahrheit 236.

<sup>45</sup> Vgl. ebd.    <sup>46</sup> Vgl. Anm. 30.

<sup>47</sup> Vgl. *Gadamer*, Wahrheit 236, Anm. 1.

<sup>48</sup> Vgl. *A. Schütz*, Das Problem der Relevanz, hrsg. und erl. von Richard M. Zaner, Frankfurt/M. 1982 (zuerst 1971), 92 ff.

<sup>49</sup> Vgl. *Gadamer*, Wahrheit 247.    <sup>50</sup> Ebd. 343.

## 3. Der hermeneutische Zirkel

Heideggers Einfluß ist wohl auch die große Bedeutung zuzuschreiben, die die Vorstellung des hermeneutischen Zirkels in Gadamers Werk einnimmt. Gadamer beschreibt diesen Zirkel folgendermaßen:

„Er (der Leser, G. S.) wirft sich einen Sinn des Ganzen voraus, sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt. Ein solcher wiederum zeigt sich nur, weil man den Text schon mit gewissen Erwartungen auf einen bestimmten Sinn hin liest. Im Ausarbeiten eines solchen Vorentwurfs, der freilich beständig von dem her revidiert wird, was sich bei weiterem Eindringen in den Sinn ergibt, besteht das Verstehen dessen, was da steht.“<sup>51</sup>

An jede neue Wirklichkeit – nicht nur an Literatur oder historische Quellen, auch an Menschen oder Institutionen – tritt man bereits mit einem Vorverständnis heran. Es ist der Filter, unter dem die Begegnung einsetzt. Innerhalb der Begegnung kann sich dieses Vorverständnis wandeln, neue Aspekte in sich aufnehmen, sich gänzlich verkehren oder aber nur in leichten Schattierungen variieren oder sich verfestigen. Was auch immer innerhalb dieses Spektrums der Möglichkeiten, die eben angedeutet wurden, realisiert wird, bleibt unberührt von der grundlegenden Feststellung: Aus dem hermeneutischen Zirkel des Vorverständnisses kann nie gänzlich ausgebrochen werden.

Max Weber hat sich im Rahmen der Diskussion um die Wertfreiheit auch mit dem Problem der Themenstellung auseinandergesetzt<sup>52</sup>. Er bejahte die Werthaftigkeit jeglicher Themenstellung, sah sie jedoch für sein Problem einer werturteilsfreien Wissenschaft als belanglos an. Vertreter einer sich „emanzipatorisch“ verstehenden Wissenschaft forderten ausdrücklich eine Rechtfertigung von Themenstellungen im Sinne ihres Erkenntnisideals einer zunehmenden Befreiung des Menschen. Dies veranlaßte immer wieder Autoren zu einer Darstellung der biographischen Details, die sie zu der Bearbeitung einer Fragestellung drängten. Und hier ist die Brücke zu der an Gadamers hermeneutischem Zirkel abzulesenden Fragestellung: Inwieweit ist nicht nur die Themenstellung, sondern auch die Themenbearbeitung vom Vorverständnis beeinflusst, von dem biographische Details nur auffallende Komponenten bilden? Dieses Vorverständnis, diese „Zugehörigkeit des Interpreteten zu seinem Gegenstande“<sup>53</sup> ist ein, wenn auch kaum beachteter, wichtiger Einflußfaktor, der bei der Einschätzung der Ergebnisse berücksichtigt werden muß. Es ist eine Facette jenes Qualitativen, das eine derzeit so prominente Richtung der Sozialforschung als ihr Charakteristikum sieht. Forschungsergebnisse wie ihr theoretischer Unterbau bedürften der Reflexion in Gestalt eines Nachvollzugs des hermeneutischen Zirkels, wobei das thematisierte Vorverständnis auch mehr umfassen müßte als den Bereich des sog. Erkenntnisinteresses im Sinne von Habermas<sup>54</sup>. Von da aus ließen sich auch Gesichtspunkte für einen Vergleich von Resultaten zu bestimmten Forschungsgebieten gewinnen. Allerdings führt die Forderung auf Nachvollzug des hermeneutischen Zirkels zu mehreren Problemen, die bis zu Aporien reichen. Letzteres gilt noch nicht für die Gefahr, daß die Darstellung von Untersuchungen in einer Weise mit Details aus Biographie und Gefühlswelt des Forschers überfrachtet wird, die die Grenzen des Peinlichen erreichen kann, wodurch dem oft schon genügend starken Hang zur Selbstdarstellung noch eine theoretische Rechtfertigung unterschoben wird. Oder – so könnte man auch fragen –: Warum nicht gleich einen Roman schreiben, wie es die Ethnologin Laura Bohannan unter einem Pseud-

<sup>51</sup> Ebd. 251.

<sup>52</sup> Vgl. dazu etwa M. Weber, Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen, 3. Aufl. 1968, 499.

<sup>53</sup> Gadamer, Wahrheit 249. Gadamer kennt wohl zwei Bedeutungen von Zugehörigkeit; vgl. ebd. 248, wo Zugehörigkeit als „Zugehörigkeit zu Traditionen“, die „ursprünglich und wesentlich zu der geschichtlichen Endlichkeit des Daseins gehört“, expliziert wird.

<sup>54</sup> Vgl. hierzu u. a. J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, in: Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, Frankfurt/M., 8. Aufl. 1976, 146–168.

onym<sup>55</sup> oder ganz offen der Soziologe Urs Jaeggi etwa mit „Brandeis“<sup>56</sup> oder „Grundrisse“<sup>57</sup> getan haben? Verwirrender wird die Reflexion des Vorverständnisses, wenn man die Tiefenpsychologie als Komponente der Fragestellung zuläßt. Es kann dann nur davon ausgegangen werden, daß die bewußten Anteile in den Nachvollzug einfließen und die sog. unbewußten in eine komplizierte, wiederum in sich unendlich problematische Analyse zu verlagern wären. Eine eindeutige Aporie jedoch ist im Begriff des hermeneutischen Zirkels selbst gegeben. Jeder Nachvollzug ist letztlich die Bildung eines hermeneutischen Zirkels zweiter Ordnung. Auch die Reflexion ist von Vorverständnissen verschiedenster Art abhängig. Es sind Selbstbilder, Vorstellungen über die Rolle des Forschers, über die Möglichkeiten, vorurteilsfrei im Sinne einer Objektivierung der Tatbestände bleiben zu können usw.

#### 4. Die „Rehabilitation“ des Vorurteils

Für Gadamer ist der hermeneutische Zirkel nicht ein unumgebares Übel, mit dem gerechnet werden muß, sondern er ist eine Chance und grundsätzlich positiv zu beurteilen. Er schließt sich mit dieser Einschätzung Heidegger an, der schrieb:

„Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum, sei es auch zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern.“<sup>58</sup>

Das, was Heidegger mit „Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff“ umschreibt<sup>59</sup> wird bei Gadamer hauptsächlich mit „Vorurteil“ gefaßt. Natürlich muß nach Gadamers Auffassung das Vorurteil nicht das richtige Urteil sein; jedoch ist das auch nicht auszuschließen. Aber völlig verfehlt ist es seiner Ansicht nach, das Vorurteil generell zu diskreditieren. Er schlägt vor, den Begriff des Vorurteils zeitlich zu verstehen; das Vorurteil ist dann das, das *vor* dem eigentlichen Urteil kommt. Auf keinen Fall darf das Vorurteil prinzipiell als solches stehenbleiben, als endgültig aufgefaßt werden, sondern es ist Ansporn, und zwar Ansporn in zweierlei Hinsicht, was zugleich die durch keine sonstigen Abstriche wegzudiskutierenden positiven Seiten des hermeneutischen Zirkels ausmacht. Zunächst einmal ist es der Impetus für die Themenwahl. Ein Aspekt des Vorurteils ist das Interesse, das den Gegenstand zum Gegenstand des Verstehenswollens macht<sup>60</sup>. Das Vorurteil ist weiter der Ausgangspunkt, der den Verstehensprozeß in Gang setzt. Und damit beginnt auch die Prüfung der Vorurteile, das Stellen der von Gadamer sog. „Frage“<sup>61</sup>. Kriterien der Prüfung sind „Herkunft und Geltung“<sup>62</sup>. Dieses „Geltung“ wird oft übersehen. Verstehen geschieht nicht allein unter dem übermächtigen Druck der Tradition. Das „Geltung“ meint die typische Leistung des Wissenschaftlers. Hier ist auch der Ort der von Habermas geforderten reflexiven Vernunft (siehe Abschnitt 1 dieser Abhandlung). Da hätte es Gadamers Replik auf Habermas' Einwurf: „Tradition ist kein Ausweis, jedenfalls nicht dort, wo Reflexion einen Ausweis verlangt“<sup>63</sup> nicht bedurft. Mit Herkunft allerdings sind jene Traditionen gemeint, die nach Gadamer Träger der Autorität sind, welche von Habermas als Stein des Anstoßes empfunden wurde. In den Traditionen sind vorrangig auch jene „wahren

<sup>55</sup> E. Smith Bowen, Die Rückkehr zum Lachen, hrsg. und eingel. von Justin Stagl, Berlin 1984 (engl. zuerst 1964).

<sup>56</sup> U. Jaeggi, Brandeis, Neuwied, 3. Aufl. 1979.

<sup>57</sup> U. Jaeggi, Grundrisse, Neuwied 1981.

<sup>58</sup> Nach: Gadamer, Wahrheit 251.

<sup>59</sup> Zu den im Zitat genannten „Sachen“ vgl. Abschnitt 7 dieser Abhandlung.

<sup>60</sup> Vgl. Gadamer, Wahrheit 252.

<sup>61</sup> Ebd. 282.

<sup>62</sup> Ebd. 252. <sup>63</sup> Gadamer, Rhetorik 74.

Vorurteile, unter denen wir *verstehen*<sup>64</sup>, zu finden. Denn in der Prüfung ist das Vorurteil wieder nicht das zu Suspendierende, sondern wieder Ansporn, ja Möglichkeit, dem Sinn des Ganzen auf die Spur zu kommen<sup>65</sup>. „Das Wesen der *Frage* ist das Offenlegen und Offenhalten von Möglichkeiten“.<sup>66</sup> Auch in diesem „Offenen“ kann sich „Geltung“ durchsetzen.

„Wird ein Vorurteil fraglich, – angesichts dessen, was uns ein anderer oder ein Text sagt – so heißt dies mithin nicht, daß es einfach beiseite gesetzt wird und der andere oder das Andere sich an seiner Stelle unmittelbar zur Geltung bringt. Das ist vielmehr die Naivität des historischen Objektivismus, ein solches Absehen von sich selbst anzunehmen. In Wahrheit wird das eigene Vorurteil dadurch recht eigentlich ins Spiel gebracht, daß es selber auf dem Spiele steht. Nur indem es sich ausspielt, vermag es den Wahrheitsanspruch des anderen überhaupt zu erfahren und ermöglicht ihm, daß er sich auch ausspielen kann.“<sup>67</sup>

Die Bedeutung dieser Wendung des Vorurteils ist für den Sozialwissenschaftler der des hermeneutischen Zirkels vergleichbar. Es gilt, sich nicht als möglichst vorurteilsfrei einzuschätzen, sondern die Allgegenwart des Vorurteils anzuerkennen, sich die Vorurteile bewußtzumachen und sie im Gadamerischen Sinne aufs Spiel zu setzen und sie nicht etwa vornweg als solche zu entlarven und danach zu „vergessen“. Es hieße, sich damit fruchtbarer Korrektive zu entledigen. Und was den von Gadamer sog. Faktor „Herkunft“ betrifft, so wären damit auch die Übernahmen der Gedanken von Klassikern der Soziologie oder von Schemata der grand theorists gemeint. Sie sind die Folie für die Darlegungen, die nach Meinung vieler unabdingbar ist oder gar das eigentlich Soziologische einer Untersuchung bildet. Aber auch die Grundannahmen und Klassifikationen sind nicht dogmatisch einführbar, sondern auch aufs Spiel zu setzende Vorurteile. Und damit wird einerseits Tradition in ihrer Macht anerkannt und zugleich distanziert. Und andererseits zeigt sich, daß Autorität als solche auch in den Sozialwissenschaften wirksam ist, wobei zwar das Wort „Autorität“ vermieden wird, die Autorität selbst aber dann unter der Tabuisierung des Wortes zum Tragen kommt. Gadamer's Annahmen sollten auch bei Ergebnissen mitbedacht werden, die in erster Linie durch eine sachgerecht angewandte Methode gesichert sind, aus der dann die Objektivität abgeleitet wird. Gegen diese Art von Objektivität, die in der Soziologie eine lange Tradition hat, polemisiert Gadamer an mehreren Stellen, und es müßte eigentlich viele Vertreter der empirischen Sozialforschung schmerzhaft treffen, wenn Gadamer schreibt:

„Der historische Objektivismus, indem er sich auf seine kritische Methodik beruft, verdeckt die wirkungsgeschichtliche Verflechtung, in der das historische Bewußtsein selber steht. Er entzieht zwar der Willkür und Beliebigkeit aktualisierender Anbiederungen mit der Vergangenheit durch die Methode seiner Kritik den Boden, aber er schafft sich selbst damit das gute Gewissen, die unwillkürlichen und nicht beliebigen, sondern alles tragenden Voraussetzungen, die sein eigenes Verstehen leiten, zu verleugnen und damit die Wahrheit zu verfehlen, die bei aller Endlichkeit unseres Verstehens erreichbar wäre. Der historische Objektivismus gleicht darin der Statistik, die eben deshalb ein so hervorragendes Propagandamittel ist, weil sie die Sprache der Tatsachen sprechen läßt und damit eine Objektivität vortäuscht, die in Wahrheit von der Legitimität ihrer Fragestellungen abhängt.“<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Gadamer, Wahrheit 282 (Hervorhebung durch Gadamer).

<sup>65</sup> In bezug auf diese Auffassung scheinen gewisse Parallelen zu Horkheimers Vorstellung einer sog. rettenden Kritik zu bestehen, die er in seinem Frühwerk entwickelte. Vgl. dazu K. Lenk, Ideologie und Ideologiekritik im Werk Horkheimers, in: Alfred Schmidt/Norbert Altwickler (Hrsg.), Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung, Frankfurt/M. 1986, 251 f.

<sup>66</sup> Gadamer, Wahrheit 283 (Hervorhebung durch Gadamer).

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> Ebd. 284 f.

Gadamer's Feststellung:

„Es sind die undurchschauenden Vorurteile, deren Herrschaft uns gegen die in der Überlieferung sprechende Sache taub macht“<sup>69</sup>

kann auf beliebige Forschungsfelder der Soziologie übertragen werden, wobei für „Überlieferung“ auch Ausschnitte von Kultur eingesetzt werden sollten, in denen der Forscher lebt.

Gadamer weist nach, daß erst im Zuge der Aufklärung dem Begriff des Vorurteils die negative Konnotation beigelegt wurde, die im heutigen Sprachgebrauch noch üblich ist. Das eigentliche Urteil sollte in dieser Auffassung rein rational sein; hier zeigt sich „das Schema der Überwindung des Mythos durch den Logos“<sup>70</sup>. Die Romantik, die sich an die Aufklärung anschließt, verkehrt dieses Thema wieder. Hier

„gewinnt nun die Frühe der Zeiten, die mythische Welt, das vom Bewußtsein nicht zersetzte ungebrochene Leben in einer ‚naturwüchsigen Gesellschaft‘, die Welt des christlichen Rittertums romantischen Zauber, ja Vorrang an Wahrheit.“<sup>71</sup>

Gadamer erkennt die Wahrheit, die im Mythischen liegt, an („alles mythische Bewußtsein ist immer schon Wissen ...“<sup>72</sup>), wie er auch in der Kunst Wahrheit anerkennt<sup>73</sup>, und zwar als eben nicht reflektierte<sup>74</sup> Wahrheit anerkennt. Doch er verabsolutiert den Mythos nicht. „Die Urweisheit ist nur das Gegenbild der ‚Urdummheit‘.“<sup>75</sup> So wie das Vorurteil nicht das endgültige Urteil sein muß, muß der Mythos nicht stets über den Logos gesetzt werden. Erhellend kann in diesem Zusammenhang der Begriff des Lebens wirken, der natürlich in der Lebensphilosophie – z. B. bei Georg Simmel, auf den Gadamer nachdrücklich verweist<sup>76</sup> – im Mittelpunkt steht, der aber auch zuvor bei Hegel und Dilthey und danach in der Phänomenologie und bei Heidegger wichtig ist. Leben ist das Ganze, von dem Wissenschaft ein Ausschnitt ist<sup>77</sup>. Und der Objektivitätsanspruch der Wissenschaften muß angesichts der Einbettung in das Leben zumindest abgeschwächt, relativiert werden. Dem hat sich auch eine verstehende Soziologie zu stellen. Es eröffnet sich für die modernen Sozialwissenschaften ein mittlerer Weg. Es ist nicht mehr die Überlegenheit des Forschers, der etwa aus funktionalistischer Perspektive das zum Bewußtsein bringt, was im Alltag unbewußt bleibt, aber dennoch wirksam ist. Die Alltagsperspektive ist eine legitime Perspektive, und in qualitativer Forschung ist sie detailliert zu durchdringen. Aber sie ist keineswegs die Wahrheit an sich. Ich will nicht für das Duerrische Fragen nach Werwölfen und fliegenden Hexen werben<sup>78</sup>. Der Weg zum Irrationalismus als Programm ist sicherlich ein Irrweg. Aber auch der Alltagssoziologie wird irrationale Reste anerkennen und es bei diesem Anerkennen bewenden lassen müssen.

### 5. Das Prinzip der Wirkungsgeschichte

Von hier aus verzweigt sich der Pfad der Begriffe und Probleme. Einmal führt er zur „Sache“ als dem Orientierungspunkt im hermeneutischen Fragen (Abschnitt 7), und andererseits kommen wir zum Prinzip der Wirkungsgeschichte, das Gadamer als zentral für sein Konzept ansieht. Denn das Vorurteil bietet nicht nur die Chance, bereits „Wahrheitsquelle“<sup>79</sup> zu sein. Auf jeden Fall aber vermitteln uns Vorurteile mit der Geschichte. „Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die ge-

<sup>69</sup> Ebd. 254.

<sup>70</sup> Ebd. 257.

<sup>71</sup> Ebd. 258.

<sup>72</sup> Ebd.

<sup>73</sup> Vgl. ebd. 107 f.

<sup>74</sup> Vgl. ebd. 112, 127.

<sup>75</sup> Ebd. 258.

<sup>76</sup> Vgl. ebd. 229.

<sup>77</sup> Vgl. ebd. 235, 245.

<sup>78</sup> Ich beziehe mich hier auf: H. P. Duerr, *Traumzeit*, Frankfurt/M., 5. Aufl. 1980.

<sup>79</sup> *Gadamer, Wahrheit* 263.

schichtliche Wirklichkeit seines Seins.“<sup>80</sup> Es ist Gadamers Überzeugung, daß wir der Geschichtlichkeit nie entrinnen können. Hier hat auch das oben (Abschnitt 3) erwähnte Prinzip der Zugehörigkeit als „Zugehörigkeit zu Traditionen“, die „ursprünglich und wesentlich“<sup>81</sup> ist, seinen Ort. Jeder Denkkakt steht in Geschichte.

Diese Geschichtlichkeit ist vieldimensional. Da ist die mit den Sinnsedimenten von vielen Jahrhunderten belastete Sprache<sup>82</sup>. Da sind die großen Sinnentwürfe in allen geschichtlichen Abschattungen, mehr oder weniger bekannt, mehr oder weniger akzeptiert. Es sind die vielen Splitter, die kleinen Details des Historischen, mehr oder weniger in ein Ganzes, eine Totalsicht integriert, die uns unablässig affizieren<sup>83</sup>. Eine andere Betrachtungsweise dieser Geschichtlichkeit ist der Grad der Bewußtheit, mit der die Formung der Innenwelt vor sich ging und unablässig vor sich geht. Da sind die Bildungsbemühungen der Familie, der Bildungsinstitutionen, der weltanschaulichen Organisationen, die beileibe nicht stets bewußt prägen und die den bewußten Anteil überschätzen. Da sind die Museen und Kulturdenkmäler, da ist aber auch die Zeitungsnotiz, der Straßename, die unser historisches Wissen anrühren und um eine winzige Facette verschieben. Ja, das Gerät, das wir benutzen<sup>84</sup>, der Geldschein, den wir ausgeben, verbinden uns mit Historie. Unzählig sind die Momente geschichtlichen Einflusses, und sie sind eng mit persönlichen Biographien verknüpft, denen Gadamers Interesse jedoch kaum gilt.

Unsere Geschichtlichkeit fließt in Themenstellung wie in Bearbeitung einer wissenschaftlichen Problematik ein. Aber dabei ist für Gadamer das Involviertsein in historische Bezüge nicht etwas, von dem zum Zwecke wissenschaftlichen Arbeitkönnens abstrahiert oder das gar abgestreift werden müßte. Zunächst kann es nach Gadamer nicht abgestreift werden, und diese Einsicht müßte stärker in der Reflexion wissenschaftlicher Aktivität präsent bleiben. Aber das Abstreifen wäre nach Gadamer auch gar kein Ziel. Geschichtlichkeit ist für ihn nicht Last, sondern wieder Chance, Möglichkeit, in gewisser Weise gar Vorbedingung für wissenschaftliche Auseinandersetzung. Sie macht uns betroffen, sie liefert die Gesichtspunkte, die uns mit dem Gegenstand verbinden, jene „Vorurteile“, die es fruchtbar zu machen gilt. Das gilt bereits wieder für die Themenwahl. Schon Heinrich Rickert, an dem sich Max Weber wissenschaftstheoretisch orientierte, sah die Auswahl der Forschungsgegenstände von „Vorurteilen“ bestimmt<sup>85</sup>. Für Weber war es die Kulturabhängigkeit, in der sich die Vorurteile manifestieren. Es ist die Situation einer Zeit, die ein Thema zumindest mitkonstituiert. In einem der wenigen blumig zu bezeichnenden Abschnitte seines Werkes spricht er vom „Licht der großen Kulturprobleme“<sup>86</sup>, das weiterzieht. Es hat den Anschein, daß er neue Sichtweisen eines Problems annimmt, denen der Zusammenhang mit den traditionell verfolgten Aspekten fehlt. Das Prinzip der Wirkungsgeschichte dagegen erlaubt kein „Herausspringen“ aus der Tradition.

Vom Prinzip der Wirkungsgeschichte unberührt bleibt sowohl die wissenschaftliche Methode als auch die Objektivität oder der Wahrheitsgehalt einer Aussage. Bereits im Vorwort stellt Gadamer fest:

„Die These meines Buches ist nun, daß das wirkungsgeschichtliche Moment in allem Verstehen von Überlieferung wirksam ist und wirksam bleibt, auch wo die Methodik der modernen historischen Wissenschaften Platz gegriffen hat und das

<sup>80</sup> Ebd. 261 (Bei Gadamer Hervorhebung).

<sup>81</sup> Ebd. 248.

<sup>82</sup> Vgl. dazu das *Humboldt*zitat ebd. 417: „... da die Sprache durch die Empfindungen der früheren Geschlechter durchgegangen ist und ihren Anhauch bewahrt hat.“

<sup>83</sup> Vgl. auch *G. Schmied*, *Soziale Zeit*, Berlin 1985, 167 f.

<sup>84</sup> Vgl. *H.-G. Gadamer*, *Ästhetik und Hermeneutik*, in: *Kleine Schriften II*, Tübingen 1967, 4.

<sup>85</sup> Vgl. *G. Wagner/H. Zipprian*, *Methodologie und Ontologie: Zum Problem kausaler Erklärung bei Max Weber*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 14 (1985) 120.

<sup>86</sup> *M. Weber*, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: *Gesammelte Aufsätze* 214 (Anm. 52).

geschichtliche Gewordene, geschichtliche Überlieferung zum ‚Objekt‘ macht, das es ‚festzustellen‘ gilt wie einen experimentellen Befund – als wäre Überlieferung in dem selben Sinne fremd und, menschlich gesehen, unverständlich wie der Gegenstand der Physik.“<sup>87</sup>

Dieses wirkungsgeschichtliche Prinzip ist geeignet, das wissenssoziologische zu ergänzen. Wissenssoziologisch betrachtet, steht der einzelne in einem aktuellen sozialen Zusammenhange – sei dieser schichtmäßig oder situationsmäßig definiert –, der sein Denken bestimmt. Diese horizontale Ebene der „Seinsgebundenheit“ im Sinne Mannheims<sup>88</sup> muß durch eine vertikale, die den geschichtlichen Strom meint, von dem der einzelne betroffen ist, ergänzt werden. Natürlich betreffen uns – bildlich gesprochen – nur wenige Wellen dieses großen Stroms. Allerdings sind es keineswegs lediglich jene, deren wir uns bewußt sind. Und es sind sowohl die Einflüsse aus der Profangeschichte als auch aus der Wissenschaftsgeschichte. Die Diagnose von Habermas trifft für soziologische Analyse wohl fast generell zu:

„Die Soziologie, um die es hier vor allem zu tun ist, verhält sich zur Geschichte indifferent. Sie verarbeitet ihre Daten ohne Rücksicht auf einen spezifischen Kontext; der historische Stellenwert der Daten ist von vornherein neutralisiert. Der Soziologie ist alle Geschichte zur Gegenwart geworden – freilich nicht im Sinne der reflexiven Vergegenwärtigung eines unumkehrbaren und unwiederholbaren Prozesses. Die Geschichte wird vielmehr auf eine Ebene universeller Gleichzeitigkeit projiziert und so ihres eigentlichen Geistes beraubt.“<sup>89</sup>

Hier ist der zentrale Punkt benannt, von dem aus das wirkungsgeschichtliche Prinzip als eigenständige Dimension methodologisch wirksam werden muß. Auch die sogenannten Klassiker der Soziologie haben wir nie umsonst gelesen. Gadamer weist am Beispiel des klassischen Altertums nach<sup>90</sup>, daß Klassisches nicht veraltet. Klassisches wird nicht vom typisch naturwissenschaftlichen Kriterium „Fortschritt“ betroffen. Gilt das auch für die soziologischen Klassiker? Trifft das etwa auch für Durkheims „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ zu, obwohl seine ethnologischen Belege überholt sind, sein Religionsbegriff fragwürdig, sein Soziologismus penetrant?<sup>91</sup> Warum lesen wir dieses Buch mit Gewinn? Warum kann man es immer wieder lesen? Gadamers Feststellung:

„Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsschema, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln.“<sup>92</sup>

tangiert jede wissenschaftliche Äußerung im Bereich der Soziologie. Neben Themenwahl sind Methode, Methodologie und Forschungsgang, Ergebnisse und Darstellung wirkungsgeschichtlich geprägt. Dasselbe gilt auch für ein persönliches Gegenüber, wenn es in seiner Aussage verstanden werden soll. Auch dessen Aussage ist – worauf Gadamer nicht eingeht – wirkungsgeschichtlich bestimmt. Hier tut sich eine zusätzliche Problematik auf, die im Rahmen der Erörterung des Prinzips „Sachlichkeit“ (Abschnitt 7) noch einmal aufzugreifen ist. Auf jeden Fall aber wird durch die Berücksichtigung des wirkungsgeschichtlichen Prinzips eine Einschätzung von Eindrücken wie Forschungsergebnissen nahegelegt, die zum Relativismus tendiert. Und damit finden wir eine erste Parallele zur Wissenssoziologie. Karl Mannheims Wendung der Wissenssoziologie führte dazu, daß er eine endgültige Wahrheit wissenschaftlicher

<sup>87</sup> Gadamer, Wahrheit XXI.

<sup>88</sup> Vgl. z. B. K. Mannheim, Ideologie und Utopie, Frankfurt/M., 6. Aufl. 1978 (zuerst 1929), 71.

<sup>89</sup> Habermas, Logik 91.

<sup>90</sup> Vgl. Gadamer, Wahrheit 269 f.

<sup>91</sup> Vgl. E. Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/M., 3. Aufl. 1984 (frz. zuerst 1912). Zur kritischen Auseinandersetzung mit diesem Werk Durkheims vgl. die umfangreiche Arbeit von W. S. F. Pickering, Durkheim's Sociology of Religion, London – Boston – Melbourne – Henley 1984.

<sup>92</sup> Gadamer, Wahrheit 274 f. (Bei Gadamer z. T. Hervorhebung).

Aussagen ablehnen mußte<sup>93</sup>. Dasselbe gilt auch für Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung, wenn die wirkungsgeschichtlichen Bezüge mitgedacht werden.

„Aber es gibt kein mögliches Bewußtsein, – wir haben das wiederholt betont, und darauf beruht die Geschichtlichkeit des Verstehens – es gibt kein mögliches Bewußtsein, und wäre es noch so sehr ein unendliches, in dem die ‚Sache‘, die überliefert wird, im Lichte der Ewigkeit erschiene.“<sup>94</sup>

Doch diese Parallelisierung<sup>95</sup> trägt noch weiter. Wissenssoziologie kann in der Reflexion über die „Seinsverbundenheit“ im Sinne Mannheims ideologiekritisch die Ausformung eines bestimmten Urteils auf die soziale Situation des Beurteilenden zurückführen. Das Heranziehen des wirkungsgeschichtlichen Prinzips gestattet es, nach dem Grund des Einsatzes bestimmter Traditionen zu fragen. Wie weit im Zeitabstand zurückgegangen wird, wo in der Geschichte der Bezugspunkt gesehen wird, das bestimmt zutiefst eine Aussage. Ein konkretes Beispiel bietet die derzeitige Neuorientierung des nachkonziliaren Katholizismus. Ein Großteil der aktuellen Fragen nach Gottesdienstgestaltung, Sozialformen u. ä. läßt sich auf die Frage zurückführen, ob in der gegenwärtigen Situation das Tridentinum oder Aspekte des Urchristentums Vorbild sein sollen. Tradition bietet also unbeschränkt Material, das als Legitimationspotential für vorgefaßte Meinungen dienen kann.

Auf ein letztes sei im Zusammenhang mit der Relativismus-Diskussion verwiesen: Auch die Komponente „Wahrheit“ im Buchtitel bringt nicht die starken Seiten der Gadamerischen Schrift zum Ausdruck<sup>96</sup>.

## 6. Horizontverschmelzung

Zu den traditionellen Vorstellungen der Hermeneutik gehört es, daß sich ein Interpret in die Situation des Autors einfühlen und von daher den Sinn des Gesagten oder Geschriebenen zu erfassen versuchen muß. Dieses Zurückgehen ist für Gadamer eine unsinnige Vorgabe. So wenig wir uns aus der Wirkungsgeschichte entfernen können, so wenig können wir in die vergangenen Zeiten zurückweichen. Und wir können nicht den Autor in einer Weise verstehen, daß es uns gelingt, seine Intentionen nachzuvollziehen. Aber wir können den Autor auch nicht dadurch „übertreffen“, daß wir diesem beim Schreiben nicht bewußte Sinnschichten in seinem Werk durch Interpretieren zutragen.

„Verstehen ist in Wahrheit kein Besserverstehen, weder im sachlichen Sinne des Besserwissens durch deutlichere Begriffe, noch im Sinne der grundsätzlichen Überlegenheit, die das Bewußte über das Unbewußte in der Produktion besitzt. Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*.“<sup>97</sup>

In bezug auf den Zeitenabstand heißt es:

„Nun ist die Zeit nicht mehr primär ein Abgrund, der überbrückt werden muß, weil er trennt und fernhält, sondern sie ist in Wahrheit der tragende Grund des Geschehens, in dem das Gegenwärtige wurzelt. Der Zeitenabstand ist daher nicht etwas, was überwunden werden muß. Das war vielmehr die naive Voraussetzung des Historismus, daß man sich in den Geist der Zeit versetzen muß, daß man in deren Be-

<sup>93</sup> Vgl. *Mannheim* 92 zu „Totalität“.

<sup>94</sup> *Gadamer*, *Wahrheit* 448; vgl. dazu auch *J. Grondin*, *Hermeneutische Wahrheit?*, Königstein 1982, 155 sowie 177.

<sup>95</sup> Natürlich hat diese Parallelisierung Grenzen. Im Objektbereich etwa wird bezüglich der Darstellung von Gadamer Position wieder der Pfad wichtig, der hin zur Thematik „Sache“ drängt. Für Gadamer ist die Unabgeschlossenheit der Erkenntnis auch in der eher statisch gesehenen „Sache“ begründet. Für sie gilt, wie er für den ein für allemal feststehenden Text ausführt, das Kriterium der „Unausschöpfbarkeit“ (*Gadamer*, *Wahrheit* 355). Mannheim betont dagegen die situativ bedingte Variabilität, die die eindeutige Erfassung von Objekten beeinträchtigt (vgl. *Mannheim* 93 f.).

<sup>96</sup> Vgl. *Grondin* 1 sowie zur Wahl des Buchtitels: *Gadamer*, *Lehrjahre* 182.

<sup>97</sup> *Gadamer*, *Wahrheit* 280 (Hervorhebung durch Gadamer).

griffen und Vorstellungen denken solle und nicht in seinen eigenen und auf diese Weise zur historischen Objektivität vordringen könne. In Wahrheit kommt es darauf an, den Abstand der Zeit als eine positive produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen. Es ist nicht ein gähnender Abgrund, sondern ist ausgefüllt durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt.“<sup>98</sup>

Die Produktion des Zeitenabstandes besteht zunächst in der Gewährung einer Distanz zum Geschehen. Sehr treffsicher wählt Gadamer das Beispiel der Kunst, um diesen Sachverhalt zu belegen<sup>99</sup>. Wer wollte leugnen, daß erst spätere Zeiten das Raster liefern, um die Überfülle der Gegenwart auf Bleibendes zu reduzieren. (Was wird übrigens von der Nachkriegssoziologie der Bundesrepublik Deutschland Bestand haben?)

Verstehen ist also eine Vermittlung von Vergangenem und Gegenwärtigem, von dem, was einmal geschah oder gesagt oder geschrieben wurde, und von dem, wie wir es erfahren und uns vorstellen und es erfassen. Gadamer hat aus der Tradition Nietzsches und Husserls den Begriff des Horizonts übernommen. Dieses Bild vermag den eben erörterten Sachverhalt zu verdeutlichen. Der Horizont ist einmal der Sichtkreis des einzelnen und damit Beschränkung. Doch Gadamer sieht weniger diese Einschränkungen. Horizont heißt für ihn

„Nicht auf das Nächste Eingeschränktsein, sondern über es Hinaussehenkönnen. Wer Horizont hat, weiß die Bedeutung aller Dinge innerhalb dieses Horizontes richtig einzuschätzen nach Nähe und Ferne, Größe und Kleinheit“.<sup>100</sup>

Und vor allem ist der Horizont dynamisch.

„Ein Horizont ist ja keine starre Grenze, sondern etwas, das mitwandert und zum weiteren Vordringen einlädt.“<sup>101</sup>

Diese Variabilität des Horizontes<sup>102</sup> soll nach Gadamer dazu führen, daß man sich immer mehr an den Horizont des anderen annähert, was durchaus Bemühung und Anstrengung beinhaltet<sup>103</sup>, und schließlich beide Horizonte miteinander verschmelzen. Solch produktiver Vorgang führt zum eigentlichen Verstehen. Zeitlich gesehen vollzieht sich in der Horizontverschmelzung das, was Gadamer im Rahmen seiner Analyse des Spiels „Gleichzeitigkeit“ nennt, d. h., „daß ein Einziges, das sich uns darstellt, so fernem Ursprungs es auch sei, in seiner Darstellung volle Gegenwart gewinnt.“<sup>104</sup> Gleichzeitigkeit hat etwas von der Qualität des „kairos“, des großen Augenblicks. In diesem Augenblick wird eine Wahrheit frei, die Ursprung und den verstehenden Späteren verbindet. Weder die Subjektivität des Interpreten noch eine objektive Rekonstruktion der Situation machen das Ziel aus. Gadamers Darlegungen zur Horizontverschmelzung hören sich sehr euphemistisch an.

„Solches Sichversetzen ist weder Einfühlung einer Individualität in eine andere, noch auch Unterwerfung des anderen unter die eigenen Maßstäbe, sondern bedeutet immer die Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit, die nicht nur die eigene Partikularität, sondern auch die des anderen überwindet.“<sup>105</sup>

Alle die Probleme, die besonders die Ethnologen beim Einleben in eine andere Kultur durchlitten haben und die in der Literatur als Vermittlung zwischen den Kulturen behandelt wurden<sup>106</sup> und die – wie z. B. im Falle Whorfs<sup>107</sup> – zu unauflösbaren Aporien

<sup>98</sup> Ebd. 281. <sup>99</sup> Vgl. ebd. <sup>100</sup> Ebd. 286. <sup>101</sup> Ebd. 232.

<sup>102</sup> Daß Gadamer im Grunde nur einen einzigen Horizont, der Tradition und Gegenwart, Überlieferung und Interpreten umfaßt, annimmt und die beiden getrennten Horizonte nur aus heuristischen Gründen gelten läßt, muß einer angemessenen Darstellung der *Gadamer-schen* Überlegungen wegen erwähnt werden, ist aber für unseren Zusammenhang von zweitrangiger Bedeutung. Vgl. dazu ebd. 288 ff.

<sup>103</sup> Vgl. ebd. XXII und 121. <sup>104</sup> Ebd. 121. <sup>105</sup> Ebd. 288.

<sup>106</sup> Auch Habermas sieht einen Bezug von Horizontverschmelzung und „Verständigung auf horizontaler Ebene, die einen sprachgeographischen und sprachkulturellen Abstand vermittelt“ (*Habermas*, Logik 261).

<sup>107</sup> Ich beziehe mich hier auf: *B. L. Whorf*, Sprache – Denken – Wirklichkeit, Reinbek 1963. Vgl. auch die Diskussion bei *Schmied* 130 ff.

führten, werden hier mit etwas zu leichter Hand gelöst. Der Feldforscher, der sich nach langem Mühen der Unüberbrückbarkeit zwischen seinem Horizont und dem Horizont der zu Erforschenden schmerzlich bewußt wird, wird Gadamers Vorstellungen nicht teilen können. Der Historismus, auf den er sich oben bezog, mag naiv gewesen sein<sup>108</sup>. Die Sozialwissenschaften, die die Wirklichkeit sozialer Milieus oder fremder Kulturen erforschen wollen, trifft dann der Vorwurf auch.

Wird die Frage nach der Realität nicht in sich obsolet? Die Betonung der Sachlichkeit ist sicherlich – übernimmt man Gadamers Position radikal – im Zusammenhang mit der Bemühung zu sehen, einen Ausweg aus einer Situation zu finden, in der Poesie und Wissenschaft ununterscheidbar würden.

### 7. Die „Sache“ als Zentrum

Es ist jedoch keineswegs so, daß für Gadamer die Verschmelzung zweier Subjektivitäten das endgültige Ziel hermeneutischen Vorgehens ist. Um zur eigentlichen Fundierung des Verstehensprozesses zu gelangen, müssen wir wieder Anschluß an den Gedankengang finden, den wir bei der Erörterung des Vorurteils verlassen haben, um uns dem Pfad der Wirkungsgeschichte zuzuwenden. Gadamer hebt hervor:

„Die hermeneutische Aufgabe geht von selbst in eine sachliche Fragestellung über und ist von dieser immer schon mitbestimmt.“<sup>109</sup>

Die „Sache“, d. i. ein Text, ein Dokument, ein Gedicht, aber auch eine Geste, eine Institution, ein Gruppengeschehen sind als „Sachen“ denkbar, all das ist es, was eigentlich verstanden werden soll. Über dieser Sache tritt auch der andere zurück. Hier wird die Bedeutung des Du, von dem wir oben die soziale Relevanz von Gadamers Ausführungen ableiteten, eingeschränkt.

„Aber ich glaube richtig gezeigt zu haben, daß solches Verstehen gar nicht das Du versteht, sondern das, was es uns Wahres sagt.“<sup>110</sup>

Diese Zentrierung auf die Sache zu Lasten der sozialen Beziehung kommt auch im folgenden Zitat zum Ausdruck, das eine Zusammenfassung der Überlegungen aus den letzten drei Abschnitten darstellt.

„Auch hier bewährt sich, daß Verstehen primär heißt: sich in einer Sache verstehen und erst sekundär: die Meinung des anderen abheben und verstehen. Die erste aller hermeneutischen Bedingungen bleibt somit das Vorverständnis, das im Zu-tun-haben mit der gleichen Sache entspringt. Von ihm her bestimmt sich, was als einheitlicher Sinn vollziehbar wird, und damit die Anwendung des Vorgriffs der Vollkommenheit.“<sup>111</sup>

Auch hier können Soziologen mit Gadamer konform gehen. Nur in wenigen Fällen ist das soziale Milieu Selbstzweck. Ansonsten ist es Kontext für die Sache im Sinne Gadamers, für das Forschungsthema.

Aber das ist gar nicht das eigentliche Problem eines verstehenden Forschungsprozesses. Fraglich ist immer, ob die Sache, die zur Debatte steht, wirklich identisch ist. Klammern wir einmal den gar nicht so unwichtigen Fall der Gestik aus, so bleibt das Problem der Sprache. An der Sprache entscheidet sich das Problem der von Gadamer sogenannten Sache. Reden Wissenschaftler und Informant, Feldforscher und Untersuchte wirklich über dieselbe Sache, oder gebrauchen sie lediglich oberflächlich gleichartige Worte, denen unterschiedlicher Sinn unterlegt wird? Gadamer sieht das Gewicht der Komponente der Sprachlichkeit, denn „Das Dasein der Welt aber ist sprachlich verfaßt“<sup>112</sup>, wie schon eingangs (Abschnitt 1) zitiert wurde. Auf dem Felde der Sprachlichkeit muß entschieden werden, ob Gadamersche Vorstellungen eine Hilfe für Verstehensprobleme in der sozialwissenschaftlichen Forschung bieten können.

<sup>108</sup> Vgl. auch Gadamer, Wahrheit XXII.

<sup>109</sup> Ebd. 253 (Hervorhebung durch Gadamer).

<sup>110</sup> Ebd. XXIII. <sup>111</sup> Ebd. 278. <sup>112</sup> Ebd. 419.

## 8. Sprachlichkeit

Gadamer sieht den Zusammenhang von Sprachlichkeit und Sachlichkeit, wenn er feststellt: „Aus dem Weltverhältnis der Sprache folgt ihre eigentümliche *Sachlichkeit*. Es sind Sachverhalte, die zur Sprache kommen.“<sup>113</sup> Er sieht auch die Probleme der Verständigung, die aus der Konfrontation mit anderen Milieus und Kulturkreisen erwachsen. Eines dieser Probleme ist die Fremdsprachlichkeit, zu der er ausführt:

„Die Fremdsprachlichkeit bedeutet nur einen gesteigerten Fall von hermeneutischer Schwierigkeit, d. h. von Fremdheit und Überwindung derselben.“<sup>114</sup>

Mit der Fremdsprachlichkeit ist gleichzeitig eine eigentümliche Weltsicht gegeben, die von der Muttersprache her kaum erwerbbar ist. Die Problematik unterschiedlicher Sprachen, mit der dann unterschiedliche Weltbilder verknüpft sind, ist ja nicht erst von Whorf gesehen worden, sondern bereits, wie Gadamer deutlich macht, von Wilhelm von Humboldt. In einer Erörterung der Gedankengänge Humboldts stellt er fest:

„Nicht die Erlernung einer fremden Sprache als solche, sondern ihr Gebrauch, sei es im lebendigen Umgang mit dem fremden Menschen, sei es im Studium der fremden Literatur, ist es, was einen neuen Standpunkt in der bisherigen Weltansicht vermittelt. Auch wenn man sich noch so sehr in eine fremde Geistesart versetzt, vergißt man darüber nicht seine eigene Welt-, ja seine eigene Sprachansicht.“<sup>115</sup>

Hier ist das Problem des Sozialwissenschaftlers, der ein fremdes Milieu, des Ethnologen, der eine fremde Kultur zu untersuchen hat, auf den Punkt gebracht. Wie löst Gadamer dieses gravierende Problem?

„Die eigene Sprache, in der einer lebt, ist nicht eine Schranke, die die Erkenntnis des Ansichseins verhindert, sondern umfaßt grundsätzlich alles, wohinein sich unsere Ansicht zu erweitern und zu erheben vermag. Gewiß sehen die in einer bestimmten sprachlichen und kulturellen Tradition Erzeugenen die Welt anders als anderen Traditionen Angehörige. Gewiß sind die geschichtlichen ‚Welten‘, die einander im Laufe der Geschichte ablösen, voneinander und von der heutigen Welt verschieden. Gleichwohl ist es immer eine menschliche, d. h. eine sprachverfaßte Welt, die sich in welcher Überlieferung auch immer, darstellt. Als sprachlich verfaßte ist eine jede solche Welt von sich aus für jede mögliche Einsicht und damit für jede Erweiterung ihres eigenen Weltbildes offen und entsprechend für andere zugänglich.“<sup>116</sup>

Damit hat Gadamer eine klare Gegenposition zu Whorf bezogen. Dieser sieht die sprachlich bestimmten Weltbilder als nicht miteinander korrespondierbar an, wie er am Vergleich des westlichen Verständnisses von Grundkategorien und ihrer Auffassung bei den Hopi verdeutlicht<sup>117</sup>. Gadamer teilt mit Whorf zwar die Auffassung des inneren Zusammenhangs von Sprache und Weltbild, aber dieser Zusammenhang ist für ihn nicht Barriere, sondern Schleuse, die überwunden werden kann.

Die Konstitution der Welt durch Sprache bringt es mit sich, daß es bei der Verschiedenheit der Sprachen keine „Welt an sich“<sup>118</sup> gibt. Sie ist vorläufig der fiktive Bezugspunkt für die „Abschattungen“, „die die Welt in den verschiedenen Sprachwelten erfährt“<sup>119</sup>. (Hier drängt sich natürlich die Assoziation zu Alfred Schütz' „mannigfachen Wirklichkeiten“<sup>120</sup> auf.)

Von diesen Prämissen her sollen folgende Fragestellungen bedacht werden: 1. Welche Sprachwelten lassen sich unterscheiden? Dabei ist der soziologischen Umsetzung besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Konkret wird die Überführung der einzelnen Sprachwelten zu erörtern sein. 2. Was bedeutet die Aussage, daß es keine „Welt an sich“ gibt, für die Wissenschaftlichkeit von Aussagen?

<sup>113</sup> Ebd. 421 (Hervorhebung durch Gadamer).

<sup>114</sup> Ebd. 365. <sup>115</sup> Ebd. 418. <sup>116</sup> Ebd. 423.

<sup>117</sup> Vgl. z. B. *Whorf* 78 ff. die Ausführungen über Zeit.

<sup>118</sup> *Gadamer*, Wahrheit 432 (Bei Gadamer Hervorhebung). <sup>119</sup> Ebd. 424.

<sup>120</sup> A. Schütz, Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten, in: *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Den Haag 1971, 263.

Ad 1: Folgende Sprachdimensionen sollen unterschieden werden: 1. *Rollensprachen*. Der Hochschullehrer spricht hoffentlich ab und zu zu Frau und Kindern anders als zu den Studenten während eines Seminars. Mit diesem Beispiel werden schon die in der Regel berufsspezifischen 2. *Fachsprachen* thematisiert. 3. *Dialekte im Gegensatz zur Hochsprache*. Ebenfalls im Gegensatz zur Hochsprache stehen viele 4. *milieu- und schichtspezifische Sondersprachen*. Von den Schichtunterschieden lebt z. B. die Grundidee des Pygmalion. Von den Fachsprachen (etwa von der des Informatikers) ist die Sondersprache verschiedener Milieus mehr (z. B. die der Nichtseßhaften) oder weniger (z. B. die Sprache der Bars und Bordelle) deutlich zu unterscheiden. 5. *Der eigenen Kultur nahestehende Sprachen* (z. B. Englisch, Französisch, Italienisch – also die bei Whorf sog. SAE-Sprachen<sup>121</sup>) sowie traditionelle Bildungssprachen (z. B. Latein, Griechisch). 6. *Vom westlichen Wissenschaftler aus gesehen kulturferne Sprachen* des z. B. afrikanischen, melanesischen usw. Raums.

Diese Reihenfolge ist nicht beliebig gewählt. Sie ist gleichzeitig eine Abstufung nach der Schwierigkeit der Vermittlung. Ohne viel Besinnung vollziehen wir Wechsel und Übersetzung bei den Rollensprachen, und unser Sprachgefühl wird uns Bewunderung für gelungene Übersetzungen etwa vom Deutschen in das Englische nahelegen. Aber wahrscheinlich werden nur „marginal men“ wie Missionare oder Kaufleute beurteilen können, ob Englisch in Tiv oder Lingala übersetzt wurde, daß nur noch Schattierungen, um nochmals den Begriff der Abschattung aufzugreifen, die Aussagen unterscheiden. Hier werden wohl öfter Mutmaßungen vorliegen, als der ethnologische Feldforscher zugibt. Max Weber war in dieser Beziehung schon sehr skeptisch; schockierend oder zumindest leicht mißdeutbar erscheint seine Äußerung, die sich an seine Erörterungen der äußerst begrenzten Möglichkeiten sinnhaften Verstehens von Tieren anschließt: „An sich ist das Maß unserer Einfühlbarkeit bei dem Verhalten von ‚Naturmenschen‘ nicht wesentlich größer.“<sup>122</sup> Vielleicht bewirkt Freemans Buch über Margaret Meads Samoaforschung endgültig eine Mentalität genereller Vorsicht bei der Rezeption kulturüberschreitender Befunde<sup>123</sup>. Aber damit steht noch Gadamers Feststellung, daß

„bei der Abschattung der sprachlichen Weltansichten eine jede von ihnen alle anderen potentiell in sich enthält, d. h. eine jede vermag sich selber in eine andere zu erweitern. Sie vermag die ‚Ansicht‘ der Welt, wie sie sich in einer anderen Sprache bietet, von sich aus zu verstehen und zu erfassen.“<sup>124</sup>

Aber – und hier muß die Gegenrede beginnen – ist nicht selbst auf der einfachsten Ebene von zwei Menschen desselben Kulturraums, die sich intim kennen und dieselbe Sprachform benutzen, jene „Verständigung“<sup>125</sup> durch „Gespräche“, in dem Sprache erst „ihr eigentliches Sein hat“<sup>126</sup>, nicht mehr möglich? Spätestens seit Ibsen lebt ein Großteil der Dramatik von diesem Sachverhalt. Kann man einen Dialektbegriff wie den des „G’scherten“ wirklich adäquat in die Hochsprache übersetzen? Bestimmte Nuancen werden weder von „Greenhorn“ und bestimmt nicht von „Zugezogener“ erfaßt. Das Aufsteigen in die höheren Ebenen der Sprachunterschiede erübrigt sich.

Ein Beispiel aus der neueren Diskussion um sog. qualitative Verfahren mag zeigen, wie die hier thematisierte Problematik in der Soziologie angegangen wird. Ansatzpunkt ist das „Fremdheitspostulat“<sup>127</sup>. Hier wird die Fragestellung der Verstehensschwierigkeiten insofern ausgeweitet, als sich dieses Postulat erstens nicht nur auf fremde Kulturen, sondern auch auf die alltägliche Umwelt des Forschers bezieht. Der Forscher soll – so René König – davon ausgehen, „daß selbst in seiner eigenen Welt

<sup>121</sup> Vgl. Whorf z. B. 78.

<sup>122</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 5. Aufl. 1972, 7.

<sup>123</sup> Vgl. D. Freeman, *Liebe ohne Aggression*, München 1983 (engl. zuerst 1983).

<sup>124</sup> Gadamer, *Wahrheit* 424.

<sup>125</sup> Ebd. 422 (Bei Gadamer Hervorhebung).

<sup>126</sup> Ebd.

<sup>127</sup> J. Matthes, *Zur transkulturellen Relativität erzählanalytischer Verfahren in der empirischen Sozialforschung*, in: KZS 37 (1985) 311.

ihm alles fremd sein könnte“<sup>128</sup>. Und zweitens soll das Postulat nicht nur Inhalte, sondern auch die Kommunikationsweisen über Inhalte treffen. So berichtet Matthes über Schwierigkeiten beim Interview mit asiatischen Probanden, die aus einer speziellen sog. kulturellen Basisregel des Gesicht-Wahrens erwachsen<sup>129</sup>. Die Lösung, die Matthes vorschlägt<sup>130</sup>, nämlich daß der fremde Soziologe mit einheimischen, oft an westlichen Bildungsstandards orientierten Wissenschaftlern zusammenarbeiten soll, um Zugänglichkeit zu erreichen, geht letztlich von der bei Gadamer angenommenen Vermittelbarkeit der Kommunikationswelten aus, die allerdings in das Bewußtsein der einheimischen Forscher verlegt wird.

Trotz dieser sachlichen Berührungspunkte zwischen Gadammers Vorstellungen und den skizzierten soziologischen Methodenreflexionen bleibt die erörterte „Übersetzungsproblematik“ bestehen. Ohne daß damit die unendlich diffizile Universalien Diskussion arrondiert werden soll, wird zwar davon ausgegangen, daß bestimmte menschliche Verhaltenszüge – vom Kleinkindlächeln<sup>131</sup> bis zur Tauschwilligkeit<sup>132</sup> – in jeder Kultur vorkommen und damit generell verstehbar sind. Was aber ist mit jenen Beständen oder Verhaltensdimensionen, besonders solchen sprachlicher Art, bei denen immer wieder deutlich wird, daß sie nicht oder nur vage vermittelbar sind? Was soll man noch erwidern, wenn Raissa Orlowa-Kopelew, der durch wissenschaftliche Beschäftigung mit amerikanischer Literatur der Westen durchaus nicht fremd war, nach ca. 3 Jahren Exil in der Bundesrepublik berichtet:

„Was ist für Sie das Schwerste in Ihrem jetzigen Leben?“ werde ich gefragt. / Ich blicke auf die Photos auf meinem Tisch – unsere Töchter, Enkel, Verwandte, Freunde. / „Was ist abgesehen vom Kummer um die Angehörigen das Schwerste?“ / Das Schwerste ist, zwischen zwei Welten zu leben, zu fühlen, daß es unmöglich ist, Erfahrung zu übertragen.“<sup>133</sup>

Es ist sicherlich sehr schwer zu entscheiden, welcher Stellenwert solchen Erfahrungen zukommt. Sind sie wirklich so umfassend oder gravierend? Oder treten sie besonders hervor, weil sie als problematisch aufgefaßt werden? Sind sie lediglich gering und vernachlässigenswert, wie selbst Orlowa-Kopelew, die sich in der oben zitierten Passage und an anderen Stellen<sup>134</sup> so skeptisch über die Vermittlung von kulturellen Erfahrungen äußerte, am Ende meint, wenn sie schreibt:

„Wenn es, bei allen Unterschieden im Detail, einen gemeinsamen Maßstab gibt, wenn es keine relative Größe ist (wie ‚Sommer‘ für meinen Kurskollegen aus Malaysia), wenn wir zu ein und demselben Menschenschlecht gehören, dann bedeutet dies: man kann Erfahrungen weitergeben und vermitteln.“<sup>135</sup>

In Gadammers Auffassung von der Universalität des Sprachlichen wird ihre Bedeutung eher heruntergespielt. Ein abschließendes Statement wie:

„Das hat schon Aristoteles mit voller Klarheit gesehen: während der Ruf der Tiere jeweils die Artgenossen in ein bestimmtes Verhalten einweist, legt die sprachliche Verständigung durch den Logos das Seiende selbst offen.“<sup>136</sup>

hat einen Beigeschmack von Heideggers ontologisierender Mystifikation und ist selbstverständlich vom Alltag wie von Detailschwierigkeiten der Sozialwissenschaften abgehoben.

<sup>128</sup> Nach: ebd.

<sup>129</sup> Vgl. ebd. 319 ff.

<sup>130</sup> Vgl. ebd. 323 ff.

<sup>131</sup> Vgl. I. Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Haß*, München 1970, 22 ff.

<sup>132</sup> Vgl. dazu die klassische Studie: M. Mauss, *Die Gabe*, Frankfurt/M. 1968 (frz. zuerst 1925).

<sup>133</sup> R. Orlowa-Kopelew, *Die Türen öffnen sich langsam*, Hamburg 1984, 74 f.; vgl. auch ebd. 81, 93, 117.

<sup>134</sup> Vgl. ebd. 132 f., 195 ff.

<sup>135</sup> Ebd. 219.

<sup>136</sup> Gadamer, *Wahrheit* 421.

Beim Problemfeld „Sprachlichkeit“ zeigt sich wieder einmal ein Grundzug Gadamer'schen Denkens: Er will beschreiben, was im hermeneutischen Prozeß vorgeht, was unabweichlich geschieht<sup>137</sup>. Aber gleichzeitig weigert er sich, bestimmte Implikationen des Verstehens als Hemmnisse aufzufassen, die in Kauf genommen werden müssen. Fast durchgehend – sehr deutlich wird das auch am Beispiel von Vorurteil und hermeneutischem Zirkel – stellen sie für ihn die eigentlichen Chancen des Erkennens dar; sein Thema sieht er im „produktiven Sinn solcher Einschränkungen“<sup>138</sup>.

Gadamer dürfte selbst das Ungenügende seiner Position zur Sprachlichkeit empfunden haben. Indikator dafür ist eine Bemerkung in der Rede aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises, daß sein Vertrauen auf „den Gehalt in dem Fortbestand einer sprachlich ausgelegten Lebensordnung, die in Familie, Gesellschaft und Staat sich selbst beständig aufbaut und erneuert“, „wie blinder Optimismus klingen“<sup>139</sup> mag. Auf jeden Fall aber ist bei Gadamer – trotz des o. a. mit Gadamer harmonierenden Ansatzes von Matthes und der versöhnlichen Äußerung von Orlowa-Kopelew – keine plausible Lösung für die umrissenen sozialwissenschaftlichen Verstehensprobleme zu finden. Denn Gadamer überspielt einerseits in seinen expliziten Äußerungen Vermittlungsprobleme, andererseits zeigt er implizit mit dem Prinzip der Wirkungsgeschichte ein zusätzliches, selten berücksichtigtes Dilemma der Übertragung auf. Anwendung des wirkungsgeschichtlichen Prinzips bedeutet nämlich auch: Äußerungen von Informanten wie Institutionen der zu untersuchenden Kultur stehen in wirkungsgeschichtlichen Zusammenhängen. Es ist gewiß für die Soziologie bedeutungsvoll, daß er auf diesem Prinzip insistiert. Anselm L. Strauss ist einer der wenigen, der es, ohne das Wort „Wirkungsgeschichte“ zu gebrauchen, in seine Konzeption einbezogen hat:

„Identitäten implizieren nicht nur persönliche, sondern auch soziale Geschichte. Dieser Satz ergibt sich ziemlich einfach aus folgendem Tatbestand: Individuen besitzen Mitgliedschaften in Gruppen, die ihrerseits selbst Produkte einer Vergangenheit sind. Wenn man die Menschen verstehen möchte – ihre Entwicklung und ihre Beziehungen zu signifikanten Anderen –, muß man bereit sein, sie als in einen historischen Kontext eingebettet zu betrachten. Psychologische wie psychiatrische Theorien vernachlässigen diesen Kontext, zumindest in ihren amerikanischen Versionen; und jene Soziologen und Anthropologen, die sich für persönliche Identität interessieren, neigen dazu, historische Gegebenheiten eher als Bühnenbilder oder Kulissen denn als entscheidende Faktoren für die Persönlichkeitsforschung zu behandeln.“<sup>140</sup>

Doch auch bei Berücksichtigung solcher Elemente kann der Forscher – darauf muß insistiert werden – nie völlig adäquat in die Wirkungsgeschichte des fremden Milieus einrücken. Das erlaubt ihm schon seine begrenzte Lebenszeit nicht. Der amerikanische, dem ethnomethodologischen Ansatz verpflichtete Soziologe Murray L. Wax verweist etwa auf den Faktor „Kindheit“:

„Secondary socialization does not supply the field worker with the same authority as the native. However intimate and extensive an experience, no period of living within another culture can fully compensate for the lack of childhood experiences within.“<sup>141</sup>

Wirkungsgeschichte kann ein bewußter Faktor im Nichtverstehenkönnen sein. Das Prinzip der Wirkungsgeschichte kann auf diese Weise erhellend wirken, mit seiner Hilfe kann vielleicht erfaßt werden, warum Verstehensbarrieren, und zwar bei weitem unübersteigbare Verstehensbarrieren bestehen. Aber gelöst – das sei nochmals deutlich festgestellt – werden können durch Einbringung des Konzeptes „Wirkungsgeschichte“ Vermittlungsprobleme relativ selten. Die Leistung des Ansatzes reicht über

<sup>137</sup> Vgl. dazu auch seine Auseinandersetzung mit Betti, in: ebd., 482 ff.

<sup>138</sup> *Gadamer, Wahrheit* 518.

<sup>139</sup> *H.-G. Gadamer, Das Erbe Hegels*, in: *Ders. und J. Habermas* 74 (Anm. 4).

<sup>140</sup> *A. L. Strauss, Spiegel und Masken*, Frankfurt/M. 1968 (engl. zuerst 1959), 178 f.

<sup>141</sup> *M. L. Wax, On Misunderstanding Verstehen: A Reply to Abel*, in: *Sociology and Social Research* 51 (1967) 327.

den Aufweis gesteigerter Komplexität des konkreten Verstehensprozesses oft nicht hinaus.

Ad 2: Was aber – und das sollte unsere zweite Frage sein – bedeutet der Ausfall der „Welt an sich“ für wissenschaftliche Aussagen? Auch die Wissenschaft ist eine Art sprachlich bestimmter Weltsicht. Einzelne Naturwissenschaften etwa waren zwar als „Herrschaftswissen“ erfolgreich. Gadamer sieht hier Zusammenhänge mit Objektivität und Objektivierung<sup>142</sup>. Auch durch eine gewisse Lösung von der Sprache in der Formalisierung durch Zeichen gewinnen sie solche Objektivität. Aber

„Das Ansichsein, auf das ihre Forschung gerichtet ist, sei dieselbe Physik oder Biologie, ist relativ auf die in ihrer Fragestellung gelegene Seinssetzung. Es besteht nicht der leiseste Grund, dem Anspruch der Forschung, daß sie das Ansichsein erkenne, darüber hinaus auch metaphysisch recht zu geben.“<sup>143</sup>

sowie

„Man kann nicht die sprachliche Welt in entsprechender Weise von oben einsehen wollen. Denn es gibt keinen Standort außerhalb der sprachlichen Welterfahrung, von dem her sie selber zum Gegenstand zu werden vermöchte. Die Physik gewährt diesen Standort nicht, weil es überhaupt nicht die Welt, d. h. das Ganze des Seienden ist, was sie als ihren Gegenstand erforscht und berechnet.“<sup>144</sup>

Welche Konsequenzen hat das für die Sozialwissenschaft? Prinzipiell wirken sich die Ausführungen Gadamers über die „Welt an sich“ nivellierend aus; sie beschränken den Sonderstatus von Wissenschaft. Das trifft besonders für die Sozialwissenschaften, die sich in der Regel nicht der Sprachlichkeit entziehen, zu. Die Soziologie bringt fachsprachliche Abschattungen der Welt hervor, eine Luhmann-, Parsons-, Durkheim-gefärbte Welt. Akzeptiert man Gadamers Ausführungen, so erscheint es auch legitim, daß Soziologen die Alltagsperspektive einnehmen, daß von jedermann soziologische Tätigkeit geleistet wird, die der Soziologe zusammenträgt und systematisiert. Der Vorrang theoretischer Konstruktionen in der Soziologie läßt sich auf der Basis fundamentaler Sprachlichkeit von Welt kaum mehr begründen (zumal die Tüchtigkeit der Soziologie im Sinne eines Herrschaftswissens, wenn ein solches überhaupt angestrebt wird, nur rudimentär nachweisbar ist<sup>145</sup>).

Die Ablehnung einer „Welt an sich“ gibt auch der Frage der Objektivität in der Darstellung im Sinne der zutreffenden Erfassung eine neue Wendung. Wenn schon die Heraushebung von Wissenschaft gegenüber Alltagswissen problematisch wird, dann wird natürlich auch die Frage des Zutreffens von unterschiedlichen wissenschaftlichen Aussagen unentscheidbar. Die intersubjektive Überprüfbarkeit als solche wäre primär eine Analyse der Sprache und ein Versuch der „Übersetzung“ von Fachsprachen, durch die die Vermittlung der Aussagen erfolgen könnte. Die Geltung einer Sprachregelung allerdings ist wieder nicht entscheidbar. So können verschiedene Darstellungen eines Sachverhalts im Sinne von Abschattungen nebeneinander stehenbleiben. Ein Mittel „ideologischer Hygiene“ wäre die Reflexion über Wirkungsgeschichte, die in die Darstellung eingeflossen ist. Der bewußte Einsatz dieses bei Gadamer zentralen Prinzips könnte Einsichten in die Bedingtheiten und Beschränktheiten der Erfassung und, falls es der für Wissenschaftler typische Eigensinn zuläßt, Bewegungen der Korrektur auslösen.

An dieser Stelle der Erörterungen drängt sich nochmals der schon anfangs (Abschnitt 1) angesprochene Bezug zu Wittgenstein auf. Den sprachlichen Abschattungen der Welt bei Gadamer würden bei Wittgenstein die verschiedenen „Sprachspiele“ entsprechen. In diesem Zusammenhang ist natürlich die auf die Sozialwissenschaften gerichtete Wittgenstein-Adaptation Peter Winchs von besonderer Bedeutung, die er in

<sup>142</sup> Vgl. *Gadamer*, Wahrheit 426, 428.

<sup>143</sup> Ebd. 428.

<sup>144</sup> Ebd. 429.

<sup>145</sup> Zum Zusammenhang von empirischer Sozialforschung und Beherrschung vgl. die kritischen Anmerkungen ebd. 515.

„Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie“<sup>146</sup> ausgearbeitet hat. Die Aussage von Winch über Wittgenstein in einem seiner Aufsätze:

„Ebenso versuchte er zu zeigen, daß das, was als ‚Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Wirklichkeit‘ gilt, so viele verschiedene Formen annimmt, wie es verschiedene Verwendungen der Sprache gibt, und deshalb nicht als etwas angesehen werden kann, das unabhängig von der detaillierten Untersuchung der jeweils zur Diskussion stehenden Verwendungsweisen apriori gegeben ist.“<sup>147</sup>

sowie der Satz Wittgensteins im „Tractatus logico-philosophicus“, auf den Winch verweist:

„Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“.<sup>148</sup>

sind ohne weiteres mit den Ausführungen von Gadamer zur Sprachlichkeit kompatibel.

Wenn nach Gadamer durch die verschiedenen Sprachen verschiedene Abschattungen der Welt konstituiert werden, so ist doch der Hintergrund eine einzige Welt, die nicht als „Welt an sich“ erfassbar ist, die aber doch in dem Sinne wirksam wird, daß über sie die Vermittlung zwischen den Sprachen möglich ist. Denn:

„Als die Welt, die sie ist, ist sie aber auch nicht auf eine bestimmte Sprache relativ.“<sup>149</sup>

Die einzelnen Aspekte dieser Welt, über die zu vermitteln ist, sind die Gegenstände, die „Sachen“. Von hier läßt und muß sich der Kreis schließen. Anknüpfungs- und Ausgangspunkt dieses Abschnitts war die „Sachlichkeit“. Und die „Sachlichkeit“ ist für Gadamer der Ansatz, um die sprachliche Überbrückung zu gewährleisten.

„... eine fremde Sprache erlernt haben und verstehen ... heißt nichts anderes als: in der Lage sein, das in ihr Gesagte sich gesagt sein zu lassen. Die Ausübung dieses Verstehens ist immer schon Inanspruchnahme durch das Gesagte, und eine solche kann es nicht geben, ohne daß man seine ‚eigene Welt – ja seine eigene Sprachansicht‘ mit einsetzt.“<sup>150</sup>

Der Kern des „Gesagten“, der im Anspruch liegt, muß die „Sache“ sein. Und die Sache ist für Gadamer der Ausweg aus all den Aporien, in die ihn hermeneutischer Zirkel, wirkungsgeschichtliches Prinzip usw. führten. Aber auch hier muß gleich wieder die konkrete Gegenfrage in bezug auf die Sozialwissenschaften gestellt werden. Reden der Forscher und sein Informant wirklich über die gleiche Sache, wenn über Schichtung geforscht wird? Nimmt sie *ein* Gesagtes in Anspruch? Wird die Wirkungsgeschichte etwa des Begriffs „Gerechtigkeit“ oder das aufklärerische Denken über „Macht“ im Bewußtsein des Forschers nicht oft ein höfliches, von der Seite des Informanten her einfühlendes Aneinandervorbeireden hervorbringen? Wer hat recht? Die australischen Eingeborenen, die durch positive Riten die Fruchtbarkeit der Totemgattung ermöglichen oder die Traditionen wahren wollen, oder Durkheim, der dies berichtet, aber allein die integrative<sup>151</sup> Funktion sowie „das rekreative und ästhetische Element“<sup>152</sup> gelten läßt? Oder läßt sich gar dem Eingeborenen, der schon nach der Belehrung durch den Ethnologen begriff, daß ein bestimmter Ritus der gegenseitigen Fürsorge der Stammesangehörigen dient, noch die Vorstellung des Ästhetischen verdeutlichen und einsehbar machen?<sup>153</sup> Offenbart sich in funktionaler Analyse nur Borniertheit des Wis-

<sup>146</sup> P. Winch, Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie, Frankfurt/M. 1966 (engl. zuerst 1958).

<sup>147</sup> P. Winch, Was heißt „Eine primitive Gesellschaft verstehen“?, in: Rolf Wiggershaus (Hrsg.), Sprachanalyse und Soziologie, Frankfurt/M. 1975 (engl. zuerst 1972), 73 f.

<sup>148</sup> Nach: ebd. 74 (Hervorhebung durch Wittgenstein).

<sup>149</sup> Gadamer, Wahrheit 428.

<sup>150</sup> Ebd. 418.

<sup>151</sup> Vgl. Durkheim 505, 590.

<sup>152</sup> Ebd. 510.

<sup>153</sup> Vgl. ebd. 498 f.

senschaftlers, oder ist Welt des Wissenschaftlers nicht nur eine besondere, sondern auch eine wertvollere Abschattung von Welt? Oder steht sie lediglich auf der Ebene der Alltagswelt?

An Gadamers Auffassung von Sprachlichkeit und Sachlichkeit scheiden sich die Soziologen!

### 9. Applikation (Warum sind wir Wissenschaftler?)

Applikation, Anwendung ist für Gadamer „nicht ein nachträglicher und gelegentlicher Teil des Verstehensphänomens“<sup>154</sup>, sondern „ein ebenso integrierender Bestandteil des hermeneutischen Vorgangs ... wie das Verstehen und Auslegen“<sup>155</sup>. Er verdeutlicht das am Fall der theologischen und juristischen Hermeneutik. Das Auslegen des heiligen Textes geschieht vor dem Hintergrund der Predigt, und Interpretieren des Gesetzestextes hat Bedeutung für die Rechtsprechung, auch wenn nur die Entwicklung eines Rechtstextes in historischer Sicht analysiert wird. Und in einer langen Auseinandersetzung mit Aristoteles' Ethik<sup>156</sup> weist er auf, daß sitzliches Wissen als „Sich-Wissen“<sup>157</sup> stets auf Konkrete bezogen ist. Der Umfang des Begriffes Applikation ist nicht eindeutig festgelegt. Eine erste Komponente, bezüglich derer die Konturen undeutlich sind, ist der Grad der Betroffenheit. Anwendung kann das Hindrängen zu einer Entscheidung<sup>158</sup>, das Akzeptieren von Vorbildlichkeit<sup>159</sup>, ein Blick in den gesamtgeschichtlichen Verlauf<sup>160</sup> oder eine Konkrete wie die Anwendung eines Gesetzes<sup>161</sup> sein, die der Situation des Interpreten äußerlich bleibt. Oder ist es gar lediglich das Faktum, daß wir im Verstehen neben der Tradition, in der wir stehen, präsent sind<sup>162</sup>? Letzteres legt das Glossar nahe, das Josef Bleicher seiner Schrift „Contemporary hermeneutics“ beigab: „Application, *Applikation*, the task of mediating past and present, You and I“ (Gadamer).<sup>163</sup> Damit im Zusammenhang steht die zweite Frage: Vollzieht sich Anwenden nur im Bewußtsein<sup>164</sup> oder umfaßt es auch Handeln?<sup>165</sup> Und zuletzt: Ist Anwendung ein bewußter Vorgang? Die folgenden Stellen scheinen es nahelegen:

„Eine historische Hermeneutik, die nicht *das Wesen der historischen Frage* ins Zentrum rückt und nicht nach den Motiven fragt, aus denen sich ein Historiker der Überlieferung zuwendet, hat sich um ihr eigentliches Kernstück verkürzt.“<sup>166</sup>

und

„Das Verstehen erweist sich als eine Weise von Wirkung und weiß sich als eine solche Wirkung.“<sup>167</sup>

In einer Klarstellung aus dem Jahre 1971, in der auch die Undeutlichkeit des Applikationsbegriffes konzediert wird, schreibt Gadamer jedoch:

„Man sollte es wirklich ernst nehmen, daß die von mir vorgelegte Analyse der hermeneutischen Erfahrung die erfolgreiche Praxis der hermeneutischen Wissenschaften zum Gegenstand hat, in der ganz gewiß keine ‚bewußte Applikation‘ am Werk

<sup>154</sup> Gadamer, Wahrheit 307.

<sup>155</sup> Ebd. 291.

<sup>156</sup> Vgl. ebd. 295 ff.

<sup>157</sup> Ebd. 299.

<sup>158</sup> Vgl. ebd. 297: „Es ist etwas, was er zu tun hat.“

<sup>159</sup> Vgl. ebd. 321.

<sup>160</sup> Vgl. ebd. 323.

<sup>161</sup> Vgl. ebd. 312.

<sup>162</sup> Vgl. ebd. 297, 312.

<sup>163</sup> J. Bleicher, Contemporary hermeneutics, London – Boston – Henley 1980, 265 (Hervorhebung durch Bleicher).

<sup>164</sup> Vgl. Gadamer, Wahrheit, 308 das Beispiel des Rechtshistorikers, 311 des Historikers, 319 des Interpreten.

<sup>165</sup> Vgl. dazu ebd. 297, 303, 315.

<sup>166</sup> Ebd. 322 (Hervorhebung durch Gadamer). <sup>167</sup> Ebd. 323.

ist, von der man ideologische Korruption der Erkenntnis befürchten könnte. Dies Mißverständnis hatte schon Betti beunruhigt. – Offenbar ist hier eine Unklarheit im Begriffe des Applikationsbewußtseins im Spiel.“<sup>168</sup>

Lassen wir dieses Statement von 1971 als Gadamers letztes Wort gelten. Welche Applikation der Applikation ist dann für den Sozialwissenschaftler angebracht? Sicherlich kann es dabei nicht nur um Verwertungszusammenhänge gehen, die ein traditionelles Problem der Soziologen sind, sondern es wird die Frage nahegelegt, was mit dem Forscher geschieht. Sehr leicht läßt sich übertragen, was Gadamer über den Leser sagt:

„Aber es gibt auch sonst niemals den Leser, der, wenn er einen Text vor Augen hat, einfach liest, was dasteht. In allem Lesen geschieht vielmehr eine Applikation, so daß, wer einen Text liest, selber noch in dem vernommenen Sinn darin ist. Er gehört mit zu dem Text, den er versteht.“<sup>169</sup>

In dieser Aussage ist etwas von dem Impetus des Wissenschaftlerdaseins zu verspüren. Die Aussagen einer Wissenschaft leben davon, daß in ihnen der Wissenschaftler lebendig ist. Die Arbeit entsteht in ihm, und er ist in ihr lebendig, lebendig bis zur Selbstvergessenheit, bis zum Außersichsein, wie es Gadamer für den Zuschauer beim Drama konstatiert<sup>170</sup>. Im Wissenschaftler geschieht das, was Gadamer für den Kunstbetrachter feststellt:

„Das Kunstwerk hat vielmehr sein eigentliches Sein darin, daß es zur Erfahrung wird, die den Erfahrenden verwandelt.“<sup>171</sup>

Diese Erfahrung, mit der Arbeit sich zu wandeln, eventuell mit ihr zu wachsen, generell, daß

„alles solches Verstehen am Ende ein Sichverstehen ist“<sup>172</sup>

das ist es, was ganz persönlich den Wissenschaftler motiviert. Dies dürfte ein innerster Punkt sein, der viele die Mühsal „Wissenschaft“ auf sich nehmen läßt. Hier soll nicht für eine Wissenschaft als esoterisches Spiel der Schöngelüste plädiert werden. Nach außen hin werden auch sehr viel stärker soziale Motive für Wissenschaftlichkeit verkündet oder anthropologische Kategorien wie Neugier angenommen. Aber im Sinne Gadamers wird mit dieser Auffassung festgestellt, „was über unser Wollen und Tun mit uns geschieht“<sup>173</sup>. Die Aufforderung Rainer Maria Rilkes in seinem Gedicht „Archaischer Torso Apollos“: „Du mußt dein Leben ändern“<sup>174</sup> ist hier nicht moralische Forderung, sondern selbstverständliche Mit-Wirkung des Forschens.

## 10. Desiderate

Ein großes Werk – und Gadamers „Wahrheit und Methode“ ist ein großes Werk – ist unausschöpfbar. Es bestünden noch viele Möglichkeiten, Gadamers Überlegungen mit Vorstellungen moderner verstehender Soziologie zu verbinden. Die vorangegangenen Erörterungen waren solche ersten Versuche. So bleibt zuletzt noch, auf zusätzliche Punkte hinzuweisen, die weiteren solchen Nachfragens wert wären. Aus der Perspektive seiner Darlegungen zum *sensus communis*<sup>175</sup> etwa ließe sich die Thematik der sozialen Integration neu und anders durchdenken. Es wäre zu fragen: Was bedeutet die bei ihm thematisierte Kategorie des Erlebnisses<sup>176</sup> für die heute so weit verbreitete qua-

<sup>168</sup> Gadamer, Replik 296.

<sup>169</sup> Gadamer, Wahrheit 323.

<sup>170</sup> Vgl. ebd. 119 ff.

<sup>171</sup> Ebd. 98.

<sup>172</sup> Ebd. 246 (Hervorhebung durch Gadamer).

<sup>173</sup> Ebd. XVI.

<sup>174</sup> Dieses Rilkewort zitiert Gadamer auch, und zwar bezeichnenderweise in seinem Aufsatz „Ästhetik und Hermeneutik“ (vgl. Gadamer, Ästhetik 8).

<sup>175</sup> Vgl. Gadamer, Wahrheit 16 ff.

<sup>176</sup> Vgl. ebd. 56 ff.

litative Sozialforschung? Sind Leben und Wissen als Einheit bei Dilthey<sup>177</sup> nicht ebenfalls in dieser Forschungsrichtung eine zentrale Komponente? Selbst „Spiel“ und „Bühne“ bei Gadamer<sup>178</sup> könnten weiterer gedanklicher Durchdringung der Rollentheorie dienen. Vor allem wäre zu fragen, inwieweit seine phänomenologischen Untersuchungen, die sich an Husserl<sup>179</sup> anschließen, für die lebensweltliche Fragestellung der Soziologie fruchtbar gemacht werden könnten. Und über seine Darstellung „Die Zeitlichkeit des Ästhetischen“<sup>180</sup> könnte ein soziologischer Zugang zu Heideggers Zeitphilosophie eröffnet werden, die sich im Gegensatz zu der Husserls bisher nicht sozialwissenschaftlich fassen ließ.

---

<sup>177</sup> Vgl. ebd. 227 ff.

<sup>178</sup> Vgl. ebd. 97 ff.

<sup>179</sup> Vgl. ebd. 229 ff.

<sup>180</sup> Vgl. ebd. 115 ff.