Zur Logik der Sozialwissenschaften*

von OTTO FRIEDRICH BOLLNOW

Das Buch von HABERMAS „Zur Logik der Sozialwissenschaften“[1] bezieht zwar die Pädagogik nicht mit ein in den Umkreis seiner Erörterungen (bis auf einen gelegentlichen Hinweis auf die behavioristischen Lerntheorien, S. 58, 72), aber es ist aus einem doppelten Grund auch für den Pädagogen von größtem Interesse: Einmal wird in der ausgedehnten sozialwissenschaftlichen Literatur, die hier unter dem Gesichtspunkt der Methodenproblematik aufgearbeitet wird, auch die der angelsächsischen Länder eingehend behandelt, und dabei ergibt sich ein wesentlich differenzierteres und gar nicht so eindeutig positivistisches Bild, wie es bei uns die sich auf das amerikanische Vorbild berufenden Vertreter einer empiristischen Richtung gern zeichnen. Es ergibt sich vielmehr eine Fülle auch andersartiger und über den Positivismus hinausdrängender Richtungen. Man kann gradezu sagen, daß alle bei uns vorhandenen Tendenzen, wenn auch vielleicht mit andrer Akzentverteilung und in andrer Färbung, auch dort wiederkehren. Darüber hinaus aber arbeitet HABERMAS in der Sichtung und Ordnung der Literatur zugleich sachlich den innerlich notwendigen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Tendenzen in der Methodenproblematik und damit die systematische Gliederung der Sache selbst heraus. Und diese spiegelt dann in einem andern Medium genau dieselben Probleme wider, mit denen auch die Pädagogik sich auf ihrem Felde auseinanderzusetzen hat. Darum dürfte kein sich der Methodenproblematik bewußter Pädagoge an diesem überaus klaren und scharfsinnigen Buch vorübergehen. Diese Besprechung möchte in einer von allen Einzelheiten der behandelten Literatur, ja selbst den Namen der behandelten Autoren absehenden Weise den Grundgedanken des Aufbaus nachzuzeichnen versuchen, um damit die Wichtigkeit dieser Darstellung auch für die Pädagogik deutlich zu machen.

HABERMAS geht davon aus, daß sich in den Natur- und den Geisteswissenschaften zwei Wissenschaftsgruppen entwickelt haben — er nennt sie die empirischen und die hermeneutischen Wissenschaften — die unabhängig voneinander bestehen und voneinander wenig Notiz nehmen. Die Sozialwissenschaften aber seien dadurch gekennzeichnet, daß sie sich mit einer solchen Gleichgültigkeit nicht begnügen können, weil hier der Schnitt durch die Wissenschaften selber hindurchgeht und hier darum das Verhältnis zwischen den Ansprüchen der beiden Wissenschaftsgruppen geklärt werden muß. In diesem Sinn betont er: „Während Natur- und Geisteswissenschaften sonst indifferent, in einem gewiß mehr schiedlichen als friedlichen Nebeneinander leben können, müssen die Sozialwissenschaften die Spannung divergierender Ansätze unter einem Dach aus- [69/70 tragen; hier erzwingt die Forschungspraxis selbst die Reflexion auf das Verhältnis analytischer und hermeneutischer Verfahrensweisen“ (S. 5). Das aber ist genau auch die Lage der Pädagogik, die insofern unmittelbar teilhat an der Methodenproblematik aller Sozialwissenschaften.

HABERMAS' Hauptstreben geht nun dahin, zu zeigen, daß die geisteswissenschaftlichen, von ihm meist als hermeneutisch bezeichneten Methoden im Aufbau der Sozialwissenschaften unentbehrlich bleiben. „Wer den Wissenschaftsdualismus leugnet, muß zeigen, daß sich die historisch-hermeneutischen Wissenschaften einer allgemeinen Methodologie der Erfahrungswissenschaften ohne Rest subsumieren lassen“ (S. 29). Und die erste Hälfte seines Buchs dient dem Nachweis, daß alle Versuche in dieser Richtung gescheitert sind. Wie immer man auch angesetzt hat, ob

---

* Der Besprechungsaufsatz ist erschienen in der Zeitschrift für Pädagogik, 14. Jg. 1968, Nr. 1, S. 69-77. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

[1] JÜRGEN HABERMAS. Zur Logik der Sozialwissenschaften. Philosophische Rundschau, hrsg. v. H.-G. GADAMER und H. KUHN, Beiheft 5, Tübingen 1967.

handlungstheoretisch oder verhaltenswissenschaftlich, immer läßt sich zeigen, daß irgendwo ein verstehbarer Sinnzusammenhang mit vorausgesetzt wird, den die empirischen Theorien, ob sie es merken oder nicht, ihrem vorausliegenden, jeweils historisch bedingten „Vorverständnis" entnehmen müssen. Das wird von HABERMAS in einer sorgfältigen Überprüfung der verschiedenen Ansätze unwiderleglich herausgearbeitet. Doch soll auf diese Erörterungen hier nicht weiter eingegangen werden, zumal sie weit in die Einzelheiten der soziologischen und nationalökonomischen Theorien hineinführen, die sich nicht auf die pädagogische Fragestellung übertragen lassen. Ich setze vielmehr gleich mit der Diskussion der positiv weiterführenden Auffassungen ein, wie sie im folgenden Teil unter dem Titel „Zur Problematik des Sinnverstehens in den empirisch-analytischen Handlungswissenschaften" (S. 95 ff.) durchgeführt wird.

HABERMAS unterscheidet *drei Ansätze,* in denen eine sinnverstehende Grundlegung der Sozialwissenschaften versucht wird: den *phänomenologischen,* den *linguistischen* und den *hermeneutischen,* zu denen dann von ihm aus ein eigner, nicht mehr mit einem besonderen Namen bezeichneter Ansatz hinzukommt. Das Ganze wird als ein stufenweise fortschreitender Aufbau entwikkelt.

1. HABERMAS geht davon aus, daß er zwischen einer sensorischen und einer kommunikativen Erfahrung unterscheidet. Die eine, die sensorische Erfahrung, richtet sich unmittelbar auf eine schon von sich aus bestehende Wirklichkeit, die andre ist dagegen dadurch gekennzeichnet, daß sie sich nicht einfach „auf Sachverhalte, sondern auf vorinterpretierte Sachverhalte" (S. 98) richtet, d. h. auf solche, in die schon bei ihrer Entstehung menschliches Sinnverständnis mit eingegangen ist. Schon an einer früheren Stelle (S. 26 ff.) hatte HABERMAS entwickelt, daß der Unterschied von Natur- und Geisteswissenschaften keineswegs auf einem nebulosen Geistbegriff beruhe, so wie TOPITSCH den Geistbegriff in ideologiekritischer Absicht auf die prähistorische Gedankenwelt der Schamanen zurückzuführen versucht hat, sondern im Gegenstand selber begründet ist. Die Naturwissenschaften haben es mit einfachen Sachverhalten zu tun, in die Sachverhalte der Geisteswissenschaften sind dagegen schon Aussagen über Sachverhalte eingegangen. Es sind gewissermaßen „Tatsachen zweiter Ordnung" oder „Metatatsachen" (S. 28). Anders ausgedrückt: es ist eine symbolische Welt, wobei unter [70/71] symbolisch im Sinne von CASSIRER die menschlich schon umgeformte Wirklichkeit, die Kultur als eine künstliche Natur verstanden ist. Was hier wahrgenommen wird, ist eine immer schon vom Menschen gestaltete und gedeutete Welt, die nur dann angemessen erfaßt wird, wenn sie in ihrem Sinn verstanden wird. Als solche ist es eine Welt, in die die menschliche Gemeinsamkeit schon immer eingegangen ist, über die wir uns (sprachlich) verständigen, daher: eine kommunikative Erfahrung. „Die kommunikative Erfahrung entspringt, wie der Name verrät, einem Interaktionszusammenhang, der mindestens zwei Subjekte im Rahmen der sprachlich hergestellten Intersubjektivität der Verständigung über konstante Bedeutungen verbindet" (S. 99). Wenn man nun behauptet, alle Wirklichkeit mit einer einheitlichen empirischen Wissenschaft erfassen zu können, dann muß man imstande sein, auch diese symbolische Wirklichkeit einer exakten Messung zu unterwerfen. „Das Problem spitzt sich also auf die Frage zu, ob und wie wir soziale Tatsachen messen können" (S. 102).

Die Messung hat dabei nicht nur den Sinn, beliebig wiederholbar und darum intersubjektiv nachprüfbar zu sein, sie erlaubt zugleich die genaue kategoriale Bestimmung ihres Gegenstands; denn dieser wird ja erst durch die Meßoperation definiert. Das ist in der Physik ganz problemlos. Darum konnte LORENZEN eine „Protophysik" entwickeln, eine allgemeine Lehre von Raum, Zeit und Masse, auf der sich alles weitere aufbauen kann. Eine analoge „Protosoziologie" aber ist nicht möglich, weil es sich hier nicht um sinnfreie Fakten, sondern um eine symbolisch konstituierte Wirklichkeit handelt; denn hier kann man nicht den Gegenstand einer Messung definitorisch festlegen, weil er schon im voraus durch den Sinn festgelegt ist, in dem die erforschenden Menschen selber ihr Tun verstanden haben. Die „umgangssprachlich eingespielte Interpretation der alltäglichen Lebenspraxis" (S. 105) ist immer schon die Voraussetzung, die die wissen-

schaftliche Arbeit nicht überspringen kann. „Die Meßoperationen haben sich nachträglich einem transzendentalen Einvernehmen anzupassen, das sich im kulturellen Selbstverständnis sozialer Lebenswelten ganz ohne Rücksicht auf eine Praxis des Messens und das heißt: der technischen Verfügbarmachung herausgebildet hat. Deshalb kann es eine Protophysik der Handlungswissenschaften nicht geben“ (S. 105).

Oder allgemeiner (d. h. ohne Rücksicht auf die Meßproblematik) formuliert: „Die soziologische Begriffsbildung knüpft unvermittelt an die kommunikativen Erfahrungen an, die vorwissenschaftlich strukturiert sind“ (S. 105). HABERMAS betont, „daß wir (anstelle einer Protophysik, die es für die Handlungswissenschaften nicht geben kann) eine Theorie brauchen, die die Strukturen der umgangssprachlich artikulierten Lebenswelt unseres täglichen Umgangs expliziert“ (S. 109). Eine Wissenschaft vom menschlichen Handeln kann also niemals, wie die Naturwissenschaft, unbefangen von vorn anfangen, sie ist vielmehr schon gebunden an das vorwissenschaftliche Verständnis des von ihr zu erforschenden Bereichs. Es kommt also darauf an, dasjenige ausdrücklich herauszuarbeiten, zu „explizieren“ (S. 109), „phänomenologisch zu Bewußtsein zu bringen“ (S. 112), was im Vorverständnis des handelnden Menschen schon immer enthalten ist. In [71/72] diesem Zusammenhang greift die hier behandelte Strömung zurück auf HUSSERLS Phänomenologie der Lebenswelt. Es handelt sich vor allem um ALFRED SCHÜTZ, dessen Buch „Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt“ schon 1932 in Wien erschienen war, der aber dann nach seiner Emigration diese Gedanken in Amerika verbreitet und fortentwickelt hat.

Es handelt sich darin um eine „phänomenologische Begründung der verstehenden Soziologie“ (S. 115). HABERMAS betont nachdrücklich den transzendentalen Charakter einer solchen Arbeit: Es geht in ihr um die Voraussetzungen einer empirischen Forschung, die dieser selbst, wenn auch meist in ungefragter Selbstverständlichkeit, zugrunde liegen. „Was im Rücken der empirisch-analytischen Wissenschaften von den Teilnehmern des Forschungsprozesses als Basis ihrer Verständigung vorausgesetzt wird, reklamiert die verstehende Soziologie als ihren eigentlichen Bereich . . . Die strikten Erfahrungswissenschaften bleiben innerhalb dieses unbefragten Horizonts; ihn thematisch zu erfassen ist Aufgabe der Soziologie“ (S. 116). Auf die besonderen Schwierigkeiten dieses Ansatzes, der die transzendentalphilosophische Fragestellung erneuert, dies aber auf dem Boden einer empirisch vorgegebenen Welt leisten muß, mit HABERMAS' eigenen Worten: „einer empirischen Analyse in transzendentaler Einstellung“ (S. 116), kommen wir noch zurück.

Auf die Durchführung dieses Programms können wir hier nicht eingehen; wir heben vielmehr sogleich die „Grenze des phänomenologischen Ansatzes“ (5. 119) heraus: Was die phänomenologische Analyse leistet, wenn man diese im strengen HUSSERLschen Sinn versteht, vollzieht sich innerhalb des Bewußtseins des einzelnen Phänomenologen. „Wenn phänomenologische Beschreibung einen methodischen Sinn hat, dann gewiß den, daß sie durch individuell nachvollzogene Meditation überprüft, nicht aber intersubjektiv getestet werden kann“ (S. 118). Immer sind die Phänomenologen „von der Erfahrung ihrer eigenen individuellen Lebenswelt ausgegangen“ (S. 119), freilich nicht, um dabei stehenzubleiben, sondern um „durch Abstraktion und Generalisierung“ zu allgemeinen Aufbaugesetzen zu gelangen. Aber — und hier setzt die entscheidende Kritik von HABERMAS ein — „aber so stoßen wir nicht auf eine einzige geschichtlich konkrete Lebenswelt, es sei denn auf die des Phänomenologen selber“ (S. 119).

Allgemein also: Der phänomenologische Ansatz kommt zu allgemeinen Aufbaugesetzen, aber er kann nicht verstehen, daß es auch andre, fremde Welten gibt. Er bleibt im Rationalismus befangen und kann grundsätzlich nicht die Erfahrung des geschichtlichen Bewußtseins hineinnehmen, daß es eine Vielzahl solcher nebeneinander bestehenden Welten gibt und damit eine Vielzahl solcher transzendentaler Aufbaugesetze, daß diese also nicht invariant sind, sondern sich „unter empirischen Bedingungen“ (S. 119) ändern. Das kann nicht mehr „in der klassischen Form einer transzendentalen, sei es neukantianischen oder phänomenologischen Bewußtseinsanalyse durch-

geführt werden“ (S. 118). Dazu muß man über das eigne Bewußtsein hinausgehen und sich auf die Kommunikation mit andern Lebenswelten einlassen, in der auch allererst die eigne als eine be- [72/73] sondre sichtbar werden kann. „Wir erfassen den Aufbau individueller Lebenswelten allein auf dem Wege über sozial eingelebte Kommunikationen; deren bestimmte Regeln lernt man aber durch systematisches Mitspielen, und nicht, wie SCHÜTZ annimmt, durch phänomenologische Anschauung“ (S. 120). Das Medium dieser Kommunikation aber ist die Sprache, und somit werden wir mit systematischer Notwendigkeit weitergeführt zum zweiten Ansatz, dem linguistischen. Und so beginnt HABERMAS: „Heute ist an die Stelle der traditionellen Bewußtseinsproblematik die Sprachproblematik getreten: die transzendentale Kritik der Sprache löst die des Bewußtseins ab“ (S. 124).

2. Diesen zweiten Ansatz führt HABERMAS im wesentlichen im Anschluß an WITTGENSTEIN durch, wobei noch einmal zwischen der Früh- und der Spätphilosophie WITTGENSTEINS ZU unterscheiden ist. Der gemeinsame Ansatz liegt darin, daß wir in der Sprache ein intersubjektives System haben, in dem sich die Lebenswelten aufbauen. „Die paradoxe Forderung einer empirischen Untersuchung in transzendentaler Einstellung . . . kann simpel durch Sprachanalyse eingelöst werden“ (S. 125). Darum kann die verstehende Soziologie auf die Ebene der Sprachanalyse zurückverwiesen werden, wobei diese dann als „eine Analyse von Begriffen unmißverständlich gegen eine Erprobung von Hypothesen abgesetzt“ ist (S. 125). Das gilt natürlich nur unter der einen entscheidenden Voraussetzung: daß die Sprache zugleich die Welt und das Handeln in ihr bestimmt, mit HABERMAS, „wenn die internen Beziehungen zwischen Symbolen immer schon Relationen zwischen Handlungen implizieren“ (S. 125).

Im „Tractatus“ sucht WITTGENSTEIN gegenüber den unvollkommenen Umgangssprachen diese Grundlage in einer Universal- oder Idealsprache, und insofern kann man diesen Ansatz mit der Kantischen Transzendentalphilosophie vergleichen: „Dem transzendentalen Bewußtsein überhaupt entspricht die weltabbildende Universalsprache“ (S. 126), die durch ihre Syntax „die Muster festlegt und die Grenzen umschreibt, innerhalb deren empirisch sinnvolle Aussagen über das, was der Fall ist, a priori möglich sind. „Dieser Sprachtranszendentalismus“ — so fährt er fort — „holt die Kritik der reinen Vernunft sprachkritisch ein“ (S. 127). Aber dieser Ansatz scheitert dann daran, daß eine solche Universalsprache unmöglich ist. Alle formalisierten Sprachen führen letztlich auf die gewöhnliche Umgangssprache als die unvermeidlich letzte Metasprache zurück. Wir können also nicht hinter die Umgangssprache mit allen ihren Zufälligkeiten und Unvollkommenheiten zurückgehen. Wir müssen vielmehr versuchen, „die Sprachlogik aus der Umgangssprache selber zu gewinnen“ (S. 131). Und damit haben wir die zweite Stufe der WITTGENSTEINschen Philosophie erreicht: Die Umgangssprache ist das letzte, unüberspringbare Fundament.

Anstelle der einen Universalsprache (einer am naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal orientierten Vorstellung) haben wir jetzt also einen „Pluralismus von natürlichen Sprachen“ (S. 133), denen wiederum verschiedene Welten, verschiedene Lebensformen entsprechen. Um nun den Zusammenhang zwischen Sprachform und Lebensform zu verstehen, müssen wir auf den WITT- GENSTEIN- [73/74] schen Begriff des Sprachspiels zurückgehen; denn „das Modell des Sprachspiels setzt Sprache mit kommunikativem Handeln in Beziehung“ (S. 137). „Einen primitiven Sprachgebrauch stellt er (WITTGENSTEIN) sich so vor, daß der eine Teil die Wörter ruft, der andere nach ihnen handelt: ‚Die Kinder werden dazu erzogen, *diese* Tätigkeiten zu verrichten, *diese* Wörter dabei zu gebrauchen, und *so* auf die Worte des anderen zu reagieren' „ (S. 137). So die WITTGENSTEINsche Definition: „Ich werde das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das Sprachspiel nennen“ (S. 137). Oder noch einmal: „Wir können uns auch denken, daß der ganze Vorgang des Gebrauchs der Worte eines jener Spiele ist, mittels welcher Kinder ihre Muttersprache erlernen. Ich will diese Spiele Sprachspiele nennen . . .“ (S. 141).

Wir können das hier nicht im einzelnen durchführen. Das Entscheidende ist jedenfalls, daß mit dem Verzicht auf eine Idealsprache die Vielzahl der historisch gegebenen Umgangssprachen mit ihren zugeordneten Lebensformen hervortritt. Und so wiederholt sich auf der linguistischen Ebene die Konsequenz des historischen Bewußtseins. Es entsteht das „linguistische Relativitätsprinzip", wie es neuerdings von WHORF ausgesprochen worden ist.[2] Auf dieser Ebene ist die Grundlegung der Sozialwissenschaften fortzusetzen. Damit „muß die monadische Struktur der Sprachspiele durchbrochen und der Zusammenhang reflektiert werden, in dem der Pluralismus von Sprachspielen sich erst konstituiert" (S. 143). Weil aber das Hineinfinden in eine fremde Kultur und Sprache nur auf dem Wege einer Übersetzung möglich ist, bricht hier das schwierige Problem des Übersetzens auf (S. 141). „Damit öffnet sich das Feld der Hermeneutik, das WITTGENSTEIN nicht betritt" (S. 144). Wir sind an der Stelle des dritten, des hermeneutischen Ansatzes.

3. Der Ansatz, in einer „Metatheorie der Sprache" (FODOR und KATZ, S. 144) über die Bindung an die eigne Sprache hinauszukommen, um die Vielfalt der Sprachen zu übersehen und damit die Grundlage für die Möglichkeit der Übersetzung von der eignen Sprache in die andre zu gewinnen, scheitert. Es muß also möglich sein, in der Sprache selbst über diese hinauszugehen und eine fremde Sprache zu verstehen. Und das ist in der Tat der Fall. Die Möglichkeit des Übersetzens ist uns in der Erfahrung unsres Lebens gegeben. Es besteht „die tägliche Erfahrung, daß wir niemals in einer einzigen Grammatik eingeschlossen sind. Es verhält sich vielmehr so, daß wir durch die erste Grammatik, die wir beherrschen lernen, auch schon instand gesetzt werden, aus ihr herauszutreten und Fremdes zu interpretieren" (S. 150).

Das ist es, was HABERMAS im Anschluß an GADAMER[3] die hermeneutische Erfahrung nennt und zur Grundlage des weiteren Aufbaus macht. „Die Herme- [74/75] neutik . . . wahrt die Einheit der Vernunft im Pluralismus der Sprachen" (S. 151) nicht durch eine über die Sprache hinausgehende Metatheorie, sondern durch die in der Sprache selbst gelegene Möglichkeit, sich selber zu transzendieren und zur andern hinüberzugelangen. „Die stets in Sprache eingebundene Vernunft ist über ihre Sprachen auch immer schon hinaus" (S. 151). Das besagt: die einzelnen Sprachkreise sind „nicht monadisch abgeschlossen, sondern porös" (S. 155). „Die Lebenswelten, die die Grammatik der Sprachspiele festlegen, sind keine geschlossenen Lebensformen, wie es die monadologische Auffassung WITTGENSTEINS nahelegt" (S. 153), sondern sie erlauben den Übergang von der einen zur andern, und zwar nach außen wie nach innen. Das bedeutet: sie erlauben nicht nur die Übersetzung von einer Sprache in die andre, sondern auch innerhalb derselben Sprache gibt es so etwas wie eine Übersetzung und damit eine hermeneutische Aufgabe, nämlich die Aneignung der Vergangenheit, in der Ausbildung einer Tradition. Und damit gewinnt erst die bisher unhistorische Betrachtung eine geschichtliche Tiefe. Die Sprache selber ist kein festes System von Spielregeln, sondern bildet sich fort.[4]

Das beruht wiederum darauf, daß die Umgangssprache „unvollkommen" ist, d. h. die „Intersubjektivität der umgangssprachlichen Kommunikation stets gebrochen ist" (S. 156). Und die Aufgabe der Interpretation ist es, diese Gebrochenheit zu überbrücken. Das gelingt, grob gesagt,

---

[2] BENJAMIN LEE WHORF. Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie. Hrsg. u. übers, v. P. KRAUSSER, Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, Bd. 174, Reinbek bei Hamburg 1963.

[3] HANS-GEORG GADAMER. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, 2. Aufl. 1965.

[4] Mit Recht betont auch Schulz, „daß die Konzeption der Sprachspiele ganz und gar von der Idee einer vollkommenen Ordnung, die als solche klar und eindeutig ist, bestimmt wird" (WALTER SCHULZ. Wittgenstein. Die Negation der Philosophie. Pfullingen 1967, S. *77).* Das bedeutet, daß das Erkennen eines Sprachspiels das Sich-einspielen auf ein „eindeutiges Regelsystem" (S. 74) ist, das man in aufblitzender Einsicht entweder „kapiert" oder nicht kapiert. WITTGENSTEIN „nimmt gleichsam einen extremen Fall, das durch Lernen erreichbare technische Können, zum Maß alles Redens. Und hier geht es ja eigentlich nur darum, daß ein *einzelner* etwas begreift. Dieses Begreifen aber ist, so scheint es, eigentlich vorsprachlicher Natur" (S. 74). Es kommt nicht zum echten Gespräch, bei dem in wechselseitigem Reden die Sache schrittweise vorwärtsgebracht wird.

durch die Gesprächsnatur der Sprache. „Streng deduktive Zusammenhänge gestatten Ableitungen, keine Kommunikationen“ (S. 156). Das Gespräch dagegen erlaubt es, über die gegebenen Schwierigkeiten und Mißverständnisse hinweg bei redlichem Bemühen doch zu einer Verständigung zu kommen. Das Verstehen ist hier „gebrochen“, d. h. weder problemlos selbstverständlich, noch unmöglich, sondern eben doch erreichbar. Mit HABERMAS: „Umgangssprachen sind unvollkommen und verbürgen keine Eindeutigkeit. Deshalb ist die Intersubjektivität der umgangssprachlichen Kommunikation stets gebrochen. Sie besteht, weil Einverständnis prinzipiell möglich ist; und sie besteht nicht, weil Verständigung prinzipiell nötig ist. Das hermeneutische Verstehen setzt an den Bruchstellen ein; es kompensiert die Gebrochenheit der Intersubjektivität“ (S. 156). Das gilt nicht nur für einen zeitgenössischen Partner. Auch die Interpretation vergangener Zeugnisse ist ein solches Gespräch. In ihr entfaltet sich die Geschichte in der „Verschmelzung von Horizonten“ der Vergangenheit und der Gegenwart als ein Wirkungszusammenhang.

Wenn der hermeneutische Ansatz bisher, wie es scheint, in den Sozialwissenschaften noch wenig zur Geltung gekommen ist, so gewinnt er für die Pädagogik [75/76] sogleich eine unmittelbare Wichtigkeit. Um so wichtiger aber werden für diese dann auch die kritischen Bemerkungen, die HABERMAS der (an HEIDEGGER anknüpfenden) GADAMERschen Form der Hermeneutik entgegenstellt und die zur vierten und letzten Stufe seines Gedankengangs hinüberführen.

4. Man kann diese Kritik vielleicht vereinfachen und dahin zusammenfassen, daß GADAMERS Hermeneutik letztlich eingeschlossen bleibt in den Zusammenhang einer sich entfaltenden geistigen Überlieferung, die dabei selber ein letztes bleibt, ein Irrationales, hinter das nicht zurückgegangen werden kann. Es ist ein Geschehen, dem wir unterworfen sind. Ausdrücklich heißt es bei GADAMER: „Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln“ (zit. S. 173). „Nicht was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage“ (zit. S. 173). Darin gründet dann der „Konservativismus“ dieser Haltung, seine „Rehabilitierung“ der als unkorrigierbar betrachteten Vorurteile (S. 174) und die Gegenstellung zur methodischen Erkenntnis (S. 173).

Demgegenüber betont HABERMAS, daß damit die Kraft des reflektierenden Denkens, also des eigentlichen Erbes der Aufklärung, zu gering angesetzt ist (und, so können wir verdeutlichend hinzufügen, auch die Offenheit für eine verantwortlich zu gestaltende Zukunft). HABERMAS betont gegen GADAMER, „daß die reflektierende Aneignung der Tradition die naturwüchsige Substanz der Überlieferung bricht und die Stellung der Subjekte in ihr verändert“ (S. 173), nämlich ihnen eine neue Freiheit gibt. HABERMAS wehrt sich dagegen, „die hermeneutische Erfahrung absolut“ zu setzen, und fordert „die transzendierende Kraft der Reflexion“ anzuerkennen, „die auch in ihr arbeitet“ (S. 177).

Das verlangt eine tiefere Begründung. „Die Objektivität eines Überlieferungsgeschehens, das aus symbolischem Sinn gemacht ist, ist nicht objektiv genug. Die Hermeneutik stößt gleichsam von innen an Wände des Traditionszusammenhangs; sie kann, sobald diese Grenzen erfahren und erkannt sind, kulturelle Überlieferungen nicht länger absolut setzen“ (S. 177). Man kann zwar auf der einen Seite die Sprache als eine Art von Metainstitution betrachten, von der alle gesellschaftlichen Institutionen abhängen. Das ist letztlich die „idealistische Voraussetzung, daß das sprachlich artikulierte Bewußtsein das materielle Sein der Lebenspraxis bestimmt“ (S. 179). Aber auf der andern Seite ist auch die Sprache „ihrerseits abhängig von gesellschaftlichen Prozessen, die nicht in normativen Zusammenhängen aufgehen“ (S. 178), d. h. die nicht in ihrer Sinnhaftigkeit verständlich sind. Diese Mächte, die sich gleichsam „im Rücken“ der Sprache auswirken, sieht HABERMAS in der politischen Herrschaft, in der gesellschaftlichen Arbeit; denn „eine Veränderung der Produktionsweise zieht eine Umstrukturierung des sprachlichen Weltbildes nach sich“ (S. 178), und er vermutet solche Einflüsse auch in dem Zustrom der Informationen, die sich aus

der modernen Forschungspraxis ergeben. Das alles sind „Realitätszwänge“, die sich auf die Sprache auswirken. „Hinter dem Rücken der Sprache wirken sie auch auf die [76/77] grammatischen Regeln selber, nach denen wir die Welt interpretieren. Der objektive Zusammenhang, aus dem soziale Handlungen allein begriffen werden können, konstituiert sich aus Sprache, Arbeit und Herrschaft zumal“ (S. 179).

Das wäre nun gewiß völlig mißverstanden, wollte man es so auffassen, als würde hier gegenüber der „idealistischen“ Auffassung der Hermeneutik, vielleicht durch die soziologische Perspektive nahegelegt, eine „materialistische“ Position vertreten. Es kommt vielmehr darauf an, daß jenseits des unfruchtbaren Gegensatzes dieser Positionen das richtige Zusammenspiel begriffen wird. Wenn man es auf eine allereinfachste Formel zusammenzufassen versucht, könnte man vielleicht sagen: die Hermeneutik bewegt sich in einer geistigen Welt, in der uns alles, weil symbolischer Natur, grundsätzlich verständlich ist. Aber die Wirklichkeit ist nicht nur ein solcher symbolisch geformter Zusammenhang, sondern die Realität bricht beständig als etwas Ungeistiges in sie ein und erfordert ihre Bewältigung. Das offenbart sich in der Welt der Arbeit und der Herrschaft. Wenn ich richtig verstehe, muß es jetzt heißen, daß wir die Hermeneutik nicht nur als Interpretation des schon Vorverstandenen begreifen müssen, sondern auch als Auseinandersetzung mit dem, was als zunächst Unverständliches hereinbricht. Oder allgemeiner gesprochen: Der Prozeß der fortschreitenden Deutung, die Hermeneutik, muß tiefer begriffen werden in der Verschränkung mit der weltverändernden Arbeit. Erst in der Arbeit stoßen wir auf die volle Härte der Realität. Dadurch würde die Hermeneutik von ihrer konservativen Neigung befreit[5] und der Weg frei werden von einer bloß nachgehenden Deutung zu einer tätigen Gestaltung unsrer Welt. Wir sollen die Welt weder nur interpretieren noch nur gestalten, sondern beides in seiner Einheit begreifen. Aber das ist erst eine neue Perspektive, die sich am Schluß des Buches ergibt und die nicht mehr als solche entfaltet wird.

Was das für die Pädagogik bedeutet, kann hier nicht mehr untersucht werden. Es muß genügen, mit Nachdruck auf dieses wichtige Buch hinzuweisen, das hilfreich sein kann, durch die Spiegelung in andern Bereichen die Methodenproblematik der Pädagogik aus größerem Abstand zu betrachten, und geeignet, durch den Überblick über die verschiedenen einander ergänzenden Ansätze vor der Einseitigkeit einer extremen Position zu bewahren.

[5] Über die „Verstrickung“ der Hermeneutik im mitgebrachten „Vorverständnis“ vgl. in bezug auf HANS LIPPS: OTTO FRIEDRICH BOLLNOW. Zum Begriff der hermeneutischen Logik, in: Argumentationen, Festschrift für JOSEF KÖNIG, Göttingen 1964, S. 20 ff.