

Erfahrung als Ausweg: Wie sich zeigt, was sich zeigt

Wer kennt das nicht? Man will, weil es am Ende des Winters noch einmal furchtbar kalt geworden ist, einen Pullover kaufen und kommt mit einer Hose für den Sommer und Schuhe für den Übergang nach Hause. Man betrachtet sich mit den neuen Dingen vor dem Spiegel und empfindet eine Beglückung über den Einkauf, die sich nicht daran stört, dass man ursprünglich etwas ganz anderes im Sinn hatte.

Man könnte dabei im Anschluss an Horace Walpole von einem Serendipity-Effekt des Alltagslebens sprechen (vgl. Miller 1986). Man sucht etwas Bestimmtes und findet etwas ganz anderes, welches die Vorstellung davon, was man eigentlich vorhatte, über den Haufen wirft. Es handelt sich um einen glücklichen Zufall, die den Blick für überraschende Wendungen der Ereignisse und unvermutete Lichtungen auf dem Weg öffnet.

Robert K. Merton und Elinor Barber (2004) haben unter der Überschrift des „serendipity patterns“ aus solchen Erfahrungen einer spezifischen Mischung aus Willen und Widerfahrnis eine bestimmte Epistemologie sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse abgeleitet, die auf die unantizipierten Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung abhebt. Die können sich als Nebenprodukt gezielter Forschungsanstrengungen oder als plötzliche Einsicht beim offenen Schweifen über den Daten ergeben. Der Forscher muss sich jedenfalls bei aller nötigen theoretischen Vorbereitung und methodischen Instrumentierung einen Sinn für das Merkwürdige, Unpassende und Anormale im Forschungsprozess bewahren, sonst bleibt man im Erkannten stecken und verschließt sich dem Erkennbaren. Stephen Jay Gould, der die Evolutionstheorie mit seinen Rekonstruktionen von Nebenstraße, Sackgassen, Tunneln und Kriechspuren bereichert hat, hat im Rahmen einer Diskussion von Mertons wissenssoziologischem Klassiker „Auf den Schultern von Riesen“ (Merton 1965) den großen Vorzug des „serendipity patterns“ darin gesehen, dass es den „unschätzbaren Wert des Irrtums“ („the inestimable value of error“, Gould 1990, S. 43) für die Praxis der Forschung bewusst macht. Das Irren liegt nicht nur im Verstand, sondern auch in der Wirklichkeit. Deshalb folgt nichts nur einer Linie und gehorcht nirgends nur einem Gesetz. Es ist offenbar das Leben selbst, das zum Irrtum fähig ist¹.

1 Siehe die Sammlung entsprechender Motive aus der Wissenschaftsgeschichte Kiesow und Schmidgen 2004.

1.

Aber kommen wir zurück zu dem alltäglichen Vorgang der Verkehrung von Motiven beim Shoppen. Vielleicht ist die Sache ganz anders zu klären. Für einen Marxisten liegt darin nichts Überraschendes. Der Fetischcharakter der Ware, die die gesellschaftlichen Verhältnisse der Produktion im individuellen Akt der Konsumption unsichtbar macht, hat den Einzelnen so sehr in den Bann geschlagen, dass einem einfach nur passiert, was nach der liberaldemokratischen Deutung der kapitalistischen Gesellschaft eine rationale Entscheidung sein soll. Wir sind der „Warenästhetik“ (Haug 1971) auf den Leim gegangen, die mit einem „Gebrauchswertversprechen“ ausstattet, was allein der Realisierung eines Tauscherts durch einen beliebigen Käufer dient. „Schein wird für den Vollzug des Kaufakts so wichtig – und faktisch wichtiger – als Sein. Was nur ist, aber nicht nach ‚Sein‘ aussieht, wird nicht gekauft. Was etwas zu sein scheint, wird wohl gekauft.“ (ebd., S. 29)

Natürlich spielt die schöne Welt der Waren eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung der Bedürfnisse, dieses Argument ist jedoch so allgemein und so richtig, dass es nicht erklären kann, warum ich gerade diese Hose und dieses Paar Schuhe an Stelle des Pullovers gekauft habe, von dem ich mir eingebildet hatte, dass ich ihn unbedingt benötige. Zwar konstituiert die Warenwelt den einzelnen Konsumenten als wünschendes Wesen, aber die Wünsche selbst kommen doch nicht nur aus den inszenierten Waren, sondern sie haben auch immer etwas mit der besonderen Geschichte des jeweiligen Konsumakts zu tun.

Ein Anhänger der Psychoanalyse würde nach verborgenen Motiven fragen, die von der netten Geschichte einer überraschenden Wendung des Konsumverhaltens verdeckt werden. Demnach könnte das kleine Glücksgefühl nach dem sinnlosen Einkauf daher rühren, das man sich über seine eigenen Rationalisierungen hinweggesetzt hat. Es ist der Ausdruck einer Art von Selbstüberlistung, die den Schein des Nötigen und Notwendigen für einen Augenblick hinweggefegt hat. Ich habe nichts anderes erworben, sondern genau das, was ich wirklich wollte. Es ging gar nicht darum, einen Pullover gegen die zurückgekehrte Kälte zu kaufen, sondern dies nur als rationalen Vorwand zu nehmen, um sich dem Wunsch nach Konsum hinzugeben. Hose und Schuhe haben mir gefallen, deshalb habe ich sie gekauft und nicht, weil ich irgendetwas brauchte oder nötig hatte.

Wer weiß überhaupt, was ich eigentlich und ursprünglich wollte, wenn man eine Sphäre des Unbewussten in Rechnung stellt, wo Wünsche ihr Unwesen treiben, die mit dem Realitäts- und Rationalitätsprinzip nichts zu tun haben? Die sind widersprüchlich, unmäßig und unbotmäßig und eben aus diesem Grunde so mächtig und drängend für unser Gefühlsleben.

Womöglich wissen „signifikante Andere“, die eine intime Kenntnis meiner verschiedenen Seiten haben oder über eine professionelle Deutungskompetenz für unbewusste Motivlagen verfügen, mehr über dieses Begehren als ich selbst. Meine Frau, die das schon kennt, wenn ich mir aus Gründen der Kompensation eines unangenehmen Erlebnisses etwas leisten will? Die Tochter, die den Vater anstachelt, sich eine neue Verkleidung zuzulegen, um die Mutter aus der Reserve zu locken? Oder die freundliche Analytikerin, die einen Blick für die phallische Selbstidentifikation des geknickten Manns in der Lebensmitte hat?

Freud hat die Metapher des „inneren Auslands“ (Freud 1986a, S. 62) gewählt, um den richtigen Weg zum Unbewussten, zum Triebleben und zur Sexualität zu zeigen. Wir dürfen uns nicht einbilden, „Herr im eigenen Hause“ (Freud 1986b, S. 11) zu sein, sonst verfallen wir nur der kindlichen Selbstüberschätzung einer überlegenen Rationalität, die doch jeden Tag aufs Neue dementiert wird. Ich kann mich nur besser in meinem Hause verstehen, wenn ich von der narzisstischen Illusion einer Allmacht des Ichs lasse und akzeptiere, dass im Zweifelsfall bestimmte Andere besser über mich Bescheid wissen, als ich selbst das kann.

Allerdings beruht die aus solchen Argumente ableitbare Vorstellung eines Innern, das sich, koste es, was es wolle, gegen äußere Erwartungen durchsetzt, auf der Annahme früher Prägungen und stabiler Fügungen, die den Rest des Lebens als bloße Wiederholung und unaufhörliche Rückkehr erscheinen lassen. Dagegen spricht eine Entwicklungspsychologie, die Mutationen über den gesamten Lebenslauf ins Auge fasst (vgl. Baltes 1979), und eine Systemtheorie, die die Vergangenheit als eine Konstruktion der Gegenwart auffasst (vgl. Watzlawick et al. 1969). Von Freud nimmt man heute gerne die Idee einer Dezentrierung des Ichs, aber die Vorstellung eines psychischen oder mentalen Immanentismus vermag in einer Welt von Vielfalt und Veränderung nicht einzuleuchten.

Aber schon Freud hatte Zweifel an einer Methode der Rückführung von aktuellem Verhalten auf latente Motive. Das bereits in seinen frühen „Studien über Hysterie“ (Breuer und Freud 1995) auftauchende Prinzip der Nachträglichkeit macht deutlich, dass die Kausalität im psychischen Geschehen alles andere als geradlinig verläuft. Man stößt nicht allein auf nachträgliche Abreaktionen, sondern mehr noch auf rückläufige Umarbeitungen weit zurückliegender Problematiken, welche „Phantasien über den Ursprung“ und Fragen über den „Ursprung der Phantasie“ (Laplanche und Pontalis 1992) freisetzen. Wir haben es also mit zwei gleichzeitigen, sich überkreuzenden Bewegungen zu tun: eine von der Vergangenheit in die Gegenwart und eine andere von der Gegenwart in die Vergangenheit.

Der geschichtliche Sinn, so könnte man im Sinne der hermeneutischen Philosophie schlussfolgern, verschließt den Zugang zum ursprünglichen Erleben. Aber selbst wenn alles Schall und Rauch ist, was wir uns über die Ursprünge unsere Beweggründe zusammen phantasieren, so ist doch zu vermuten, dass irgendwo was brennt und rumort.

„Ursache ist, wo es hapert“, sagt Jacques Lacan (Lacan 1964, S. 28) und lässt die wechselseitig sich bestimmenden Signifikanten über dem leeren Signifikat spielen.

2.

Die Gegenposition zum Ansatz eines psychischen Determinismus stellen die verschiedenen Spielarten eines sozialen Funktionalismus dar. Die können sich pragmatistisch auf Charles Sanders Peirce oder George Herbert Mead, systemisch auf Fritz Heider oder Niklas Luhmann oder konstruktivistisch auf Ernst von Glasersfeld oder Marvin B. Scott und Stanford Lyman berufen. Die grundlegende Einsicht besagt, dass Motive dem Handeln nicht vorher gehen, sondern durch Aushandlungen an Ort und Stelle erst hervorgebracht werden. Wir wissen nicht, was wir tun, aber wir müssen uns zuschreiben lassen, was wir anscheinend getan haben.

Den Gegenstand der Aufmerksamkeit bilden dann nicht verborgene Motive, sondern akzeptable Gründe des Handelns von Personen und Gruppen von Personen. Anstatt nach den vergangenen Prägungen von Akteuren zu forschen, werden die gegenwärtigen Funktionen von Äußerungen analysiert. Die philosophisch mit großem Getöse verkündete Dezentrierung des Subjekts findet ganz normal und alltäglich im eingespielten Kommunikationssystem oder in der emergenten sozialen Handlung statt. Über die Reaktionen der Anderen erschließen wir die Bedeutung unseres eigenen Handelns. Es ergibt sich aus der praktischen Dialektik von Sagen und Meinen, dass solange nichts im Innern ist, wie es nicht im Äußeren sich zeigt. Schließlich müssen wir sagen, was wir meinen, und dann auch meinen, was wir sagen.

Diese Wende vom Ich zur Interaktion kann man als Befreiung von falschen Ansprüchen und zwanghaften Täuschungen verstehen. So lautet der Rat des Systemanalytikers, sich im Falle von Verknotungen im Kommunikationssystem vom Interpunktionszwang zu lösen. Nicht, wer angefangen hat oder was am Anfang war, führt weiter, sondern warum die Frage nach dem ersten Aufschlag eine so große Bedeutung bekommen hat.

Über Interventionen dieser Art wird der Perspektivenwechsel von den Erfahrungen der Person zur Rechtfertigung im System eingeübt. Hier markiert der 1968 publizierte Artikel von Marvin B. Scott und Stanford Lyman über „accounts“ (Scott und Lyman 1968) einen Wendepunkt. Psychologische Attribuierungstheorien, linguistische Sprechakttheorien und pragmatistische Bedeutungstheorien werden zu einer Rechtfertigungstheorie für den Alltag verarbeitet, die auf die Einheit von Darstellung, Erklärung und Adressierung in Akten einer kommunikativen Kasuistik rekurriert. In der „ongoing activity“ endloser Handlungsverflechtung (George Herbert Mead) überbrücken „accounts“ Momente der Handlungsunterbrechung und gewährleisten auf diese Weise die Anschlussselektivität im weiter reichenden Handlungsgeschehen. Die für sich seiende und im Vorlauf zum Tode² um sich selbst besorgte Person wird so zum Beiträger für die Fortführung einer sozialer Handlung. Die kommunikative Funktion absorbiert den existentiellen Sinn. In der Modellvorstellung zumindest ist ein Rückweg von der notwendigen Veräußerlichung zur sich selbst ermöglichenden Verinnerlichung nicht vorgesehen. Das von Paul Watzlawick gekennzeichnete kommunikative Gesetz, dass man nicht nicht kommunizieren kann, verweist einen zwar unweigerlich auf die Anderen, aber das von Alfred Schütz herausgestellte vitale Gesetz, dass jeder Akt der Kommunikation einen Moment der Alterung bedeutet, bringt einen zu sich selbst.

So gesehen gehören der psychische Immanentismus und der soziale Funktionalismus wie zwei Seiten einer Medaille zusammen: Im ersten Fall ist aufgrund einer internen Repräsentanz vorweg bestimmt, was etwas ist und bedeutet, im zweiten wird im sozialen Zu- und Gegeneinander konstituiert, was es zu bedeuten hat. In beiden Fällen wird verdeckt, was sich zeigt. Entweder, man weiß es aus einem mysteriösen Grunde immer schon oder man erfährt es aus den Reaktionen der Anderen. Aber undenkbar ist hier wie dort, dass die Sache selbst hervortritt.

3.

In der merkwürdigen Sprache einer Philosophie der Phänomene heißt es im Rückgang auf den griechischen Wortursprung: „Phänomen also ist das, was sich zeigt, als sich zeigendes“. Bei Martin Heidegger ist dann über eine solche Hermeneutik der Faktizität weiter zu lesen: „Das heißt zunächst: es ist als es selbst da, nicht irgendwie vertreten oder in indirekter Betrachtung, und nicht irgendwie rekonstruiert.“ (Heidegger 1995, S. 67) Die Sachen müssen offenbar aus ihren Verdeckungen erst befreit werden.

2 So Martin Heidegger bekanntlich über die Möglichkeit des eigenen Seinkönnens des Menschen durch die Übernahme seines Seins zum Tode (Heidegger 1993, S. 262).

Die Evokationsformel des „Da“ soll die Erscheinungsweise eines Phänomens bezeichnen, dem man sich nicht entziehen kann. Es sei denn, man verlässt die Situation oder misstraut der Konkretion. Man muss offenbar bereit sein, sich treffen zu lassen. „Da“ spielt mit der Ungezwungenheit des Kindes auf der einen und der Unerschrockenheit des Kriegers auf der anderen Seite. Das Gegebene ist immer auch ein Genommenes. In der Erkenntnis paart sich die „Gelassenheit“ des Kommenlassens mit der „Entschlossenheit“ des Zugreifens (siehe Heidegger 1959, 1953). Bei Kurt H. Wolff heißt das Begriffspaar Hingebung und Begriff („Surrender and Catch“) (Wolff 1978). Wer nur Distanz sucht und die Gestalt in Einzelteile zerlegt, hat die Phänomenalität des Phänomens schon verpasst.

Über eine entsprechende Vorgehensweise heißt es: „Etwas Ansprechen, wie es sich zeigt und nur soweit es sich zeigt.“ (Heidegger 1995, S. 71) Dem Phänomen wird also ein eigenes Recht zugestanden, dem man methodisch entsprechen muss. Als ob sich etwas von selbst zeigen könnte, lautet der Einwand des operationalen Denkens, ohne Zurechtschneidung des Gegenstandes durch das Erkenntnissubjekt! Hier wird deutlich, dass die phänomenologische Methode eine korrelative Methodologie unterstellt, die nicht als reine Erkenntnisrelation begreifbar wird. Man kann etwas nur ansprechen, wie es sich zeigt und soweit es sich zeigt, wenn man sich auf eine praktische Konstellation einlässt, die einen Einsatz im Dienste der Sache selbst fordert. Dabei ist das Subjekt nicht selbstgewisser Beobachter und das Objekt nicht selbstvergessener Gegenstand. Es ist vielmehr eine im Phänomen zutage tretende Problematik, die einen nicht ruhen lässt und eine treffende Beschreibung verlangt.

Darin besteht ein entscheidender Unterschied zur Phänomenologie Husserls, von der Heidegger despektierlich bemerkt hat, dass dessen Schüler sich 1913 in Göttingen ein Semester lang darüber gestritten haben, wie ein Briefkasten aussieht (Heidegger 1995, S. 110, Beilage IX). Nicht standpunktfreie Anschauung im Dienste einer idealen Konstitutionsanalyse ist das Programm, sondern eine dem „objektiven Zufall“ sich verdankende Einsicht in das, was auf dem Spiele steht.

Zurück zur Erfahrung des Einkaufens. Warum habe ich anstatt des notwendigen Pullovers diese feine Hose und diese teuren Schuhe gekauft? Was ist zwischen der ursprünglichen Absicht und der nachträglichen Rechtfertigung passiert? Was war der Punkt der Entscheidung?

Alltagssprachlich würde man schlicht und einfach sagen: Dass mir plötzlich danach war. „Wonach?“, lautet dann die Rückfrage. War es das Eingehen auf die Verführung durch die Verkäuferin bei den Schuhen und durch den Verkäufer bei der Hose? War es der narzisstische Blick auf das durch Schuhe und Hose glänzend erscheinende Körperbild im Spiegel? War es bloß ein Moment des Tagträumens?

Aufschlussreich für die Sache ist der Augenblick der Entscheidung zum Kauf: Es ist doch ganz egal, was ich eigentlich kaufen wollte, jetzt will ich diese Hose und diese Schuhe. Mit den Begriffen von Alfred Schütz handelt es sich um den Punkt der Loslösung von festlegenden Weil- und der Öffnung für mögliche Umzu-Motive (Schütz 1974, S. 36ff bzw. 115ff). Das geschieht im „Jetzt und So des Entwerfens“ (ebd.: 121) meiner selbst im Zeitcharakter des Zukünftigen. Als „noch nicht festgestelltes Thier“ (Nietzsche 1980, S. 81) erlaube ich mir, mich über mich hinwegzusetzen.

4.

Es macht daher methodisch wenig Sinn, nach ursprünglichen Motiven zu forschen. Andererseits kann man sich nicht damit begnügen, nachträgliche Rechtfertigungen zu protokollieren. Die um den Punkt der Entscheidung zentrierte Erfahrung liegt irgendwo auf der Mitte zwischen initialen Absichten und sozialisierenden Zuschreibungen. So wirft die Hinwendung zu den Phänomenen die Frage nach dem Sinn der Erfahrung auf. Was heißt es im Rahmen methodischer Erörterungen überhaupt, eine Erfahrung zu machen?

Die aufs Phänomen führende Erfahrung zeitigt drei Momente:

Dass erste ist das Moment der Fatalität³. Eine Erfahrung machen, heißt, Schiffbruch erleiden. Man stößt auf etwas, das sich dem routinehaften Erwartungsvorgriff nicht fügen will und einen deshalb vor die Frage stellt, was man denn bisher gewusst, gefühlt und geglaubt hat. Weil man nicht mehr weiter kommt, muss man in sich gehen.

Das zweite ist das Moment der Totalität. Eine Erfahrung betrifft nicht bloß ein einzelnes Datum, sondern das Verweisungs ganze unseres Weltverständnisses. Man muss sich insgesamt anders einstellen und orientieren, um wieder auf die Bahn eines funktionierenden Vorverständnisses zu gelangen. Im Augenblick der Erfahrung steht das intentionale Ganze von Kognition, Emotion und Motivation zur Disposition⁴.

3 Für Karl Löwith bezeichnet Erfahrung eine Erkenntnisweise, der der „Gegenstand in der eindeutigen Fatalität seines Wesens“ aufgeht (Löwith 1985, S. 52).

4 Dann besteht, wie Carl Friedrich Graumann über die Intentionalität der Erfahrung ausgeführt hat, „kein Unterschied zwischen Bewusstsein, Erleben, Verhalten und Handeln, noch zwischen Kognition, Emotion und Motivation.“ (Graumann 1984, S. 569).

Beim dritten Moment geht es um die Rückwirkung auf das Selbst⁵. Es ist das Moment der Existentialität, das sich darin äußert, dass man sich dadurch, dass einen das Erfahrene trifft, selbst fraglich wird. Warum ist mir das passiert? Was hat das mit mir zu tun? Wie geht es jetzt mit mir weiter? Eine Erfahrung lässt den, der sie macht, nicht unverändert.

Der Rückgang auf Erfahrung wird immer dann wichtig, wenn man sich den Zuschreibungen und Zumutungen der Anderen widersetzt. Damit ist nicht die normale, ironisch inszenierte Rollendistanz gemeint (Dreitzel 1972, S. 187ff), sondern das Wagnis des Nonkonformismus (Bude 2011). Die damit verbundene Gefahr ist das Einsamwerden, weil die Anderen einen mit Verachtung strafen, für verrückt halten oder sich kopfschüttelnd zurückziehen. Aber man glaubt einen Erfahrungsgrund für die eigene Widerständigkeit zu haben. Sich selbst treu zu bleiben, ist gerade in Zeiten des „außengeleiteten Charakters“ (Riesman et al. 1958) nicht bloß Symptom eines masochistischen Narzissmus, sondern Ausdruck eines „Muts zum Sein“ (Tillich 1968). Darin steckt Erfahrung – oder genauer: das Vertrauen auf die Erfahrung, dass sich zeigt, was sich zeigt.

Ein anderer, vielleicht nicht ganz so heroischer Rückgriff auf Erfahrung ist beim Wechsel eines Rechtfertigungsregisters vonnöten. Luc Boltanski und Laurent Thévenot haben eine Rekonstruktion der sechs grundlegenden Rechtfertigungswelten vorgenommen (Boltanski und Thévenot 2007), auf die sich die Leute bei den alltäglichen Bemühungen um Ordnung und Einigung berufen: Man kann Preise, Abstammung, Berühmtheit, das Gemeinwohl, die Effektivität oder die Inspiration geltend machen. Beim Handel, im Haus, im Zusammenhang von Prominenz und Meinung, beim staatsbürgerlichen Engagement, in der Industrie oder im Zusammenhang von Eingebung und Hingabe werden jeweils andere Maßstäbe von Größe und Bedeutung angelegt. Wer zum Beispiel um Inspiration bemüht ist, dem können Geld und Gerechtigkeit völlig gleichgültig sein. Aber was macht man bei Meinungsverschiedenheiten über die relevante Rechtfertigungswelt, was bei Konflikten über die Anprangerung von Fehlverhalten, was beim Dissens über die Richtigkeit eines Kriteriums von Größe? Boltanski und Thévenot sprechen von Erfahrungen unterhalb des Urteils, die im Dienste von Kompromiss von Einigung aufgerufen werden. Im Augenblick der Krise relativieren Erfahrungen Urteile und ermöglichen Handlungen.

5 Die Rückwirkung aufs Selbst kommt aus der von der Erfahrung aufgeworfenen Frage, die Hans-Georg Gadamer in seinen einfachen Worten so ausdrückt: „Wie es kommen konnte, dass es so ist“ (Gadamer 1972, S. 2).

Man darf das freilich nicht so verstehen, dass unter dem Zwang der Erfahrungsbildung immer alles in Einklang zu bringen ist. Erfahrung ist eine integrale, aber keine integrierende Kategorie. Der aus der Schule von Alain Touraine stammende François Dubet hat eine Soziologie der Erfahrung vorgelegt, die gerade das Unausgeglichenen und Unausgleichbare der separierten Handlungsrationaltäten ins Zentrum stellt (Dubet 1994). So wie die Jugendlichen aus den Pariser Vororten ihre Erfahrung der sozialen Exklusion behaupten, indem sie zwischen systemkonformem Rollenverhalten, enthemmter Nutzenkalkulation und wütenden Selbstverwirklichungsversuchen je nach situativer Gelegenheit „zirkulieren“, stellt sich Erfahrung heute als Kategorie des psychosozialen Überlebens dar, um mit dem ungeheuren Abstand zwischen den, mit Michael Walzer gesprochen (Walzer 1995), „dünnen“ Prinzipien und den „dichten“ Provinzen einer unanschaulich gewordenen Gesellschaft zurechtzukommen.

Das trifft sich mit Theodor W. Adornos Bestehen auf einem rebellischen Erfahrungsbegriff. In Auseinandersetzung mit der seiner Ansicht nach positivistischen Fesselung des Erfahrungsbegriff erklärt er 1968 dessen „unbeschreibliche“ methodische Hochschätzung damit, dass es „auf der einen Seite in der Welt, in der wir leben, zu genuiner Erfahrung, nämlich zur Erfahrung des Neuen, nicht schon Dagewesenen, kaum mehr kommt“ und dass „auf der anderen Seite die Wissenschaft durch ihr Reglement, durch das Regelsystem, das sie der Erkenntnis auferlegt, eine solche Erfahrung im Grunde gar nicht mehr zulässt.“ (Adorno 1993, S. 90) Adornos Plädoyer für die methodische Möglichkeit einer „unreglementierten Erfahrung“, die „selber in der engsten Tuchfühlung mit den Fakten bleibt und nicht willkürlich und äußerlich sich darüber erhebt“ (ebd., S. 91) zielt auf die Versöhnung von Wahrheit und Methode im Begriff einer „lebendigen Erfahrung“ (ebd., S. 92).

Für Adorno ist Erfahrungsaffirmation die Voraussetzung von Systemkritik. Mit dem dafür entwickelten Modell der „immanenten Kritik“ ist eine Prozedur gemeint, die aus der Sache selbst kommt. Das geht im Prinzip so, dass die „inneren Möglichkeit“ einer sprachlich vermittelten Praxis auf die „äußeren Kontextbedingungen“ ihrer sozialhistorischen Aktualisierung bezogen wird. Die Bedingungen von Möglichkeit und Unmöglichkeit lassen so das Ineinander von Entfaltung und Verbauung erkennen.

Phänomenologisch daran ist der Versuch, die Dinge selbst sprechen zu lassen und dabei „einzuklammern“, was sich aufgrund von Bekanntem, Gelerntem und Üblichem sofort von selbst versteht. Ob es dazu der Reformulierung einer „objektiven Hermeneutik“ (Oevermann 1983) bedarf, wäre zu diskutieren. Entschei-

dender aber noch ist das Vertrauen darauf, dass sich zeigt, was sich zeigt. Mit höflicher Ungeduld und toleranter Zuspitzung enthüllt sich dann der Spielraum der Phänomene.

Ein solcher Realismus könnte heute die Soziologie als Erfahrungswissenschaft erneuern. Denn die periodische Häufung der Ansätze und der selbstgenügsame Betrieb der Forschung haben womöglich den Blick in offene Möglichkeiten verdeckt. Realismus bedeutet nicht Pessimismus. Es geht vielmehr um die Begründung einer Methodologie des Unverstellten, die Gesellschaft als Erfahrung, die einem unter den Nägeln brennt und unter die Haut geht, wiederentdeckt.

5. Literatur

- Adorno, Th. W. (1993). *Einleitung in die Soziologie (1968)*. Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, Bd. 15. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Baltes, P. B. (Hrsg.) (1979). *Entwicklungspsychologie der Lebensspanne*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Boltanski, L., & Thévenot, L. (2007). *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Breuer, J., & Freud, S. (1995). *Studien über Hysterie*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Bude, H. (2011). Die gesellschaftliche Rolle des Nonkonformismus. *Merkur* 65(9/10), 980-984.
- Dreitzel, H. P. (1972). *Die gesellschaftlichen Leiden oder das Leiden an der Gesellschaft: Vorstudien zu einer Pathologie des Rollenverhaltens*. 2. Aufl. Stuttgart: Enke.
- Dubet, F. (1994). *Sociologie de l'expérience*. Paris: Seuil.
- Freud, S. (1986a). *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Gesammelte Werke, Bd. XV*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Freud, S. (1986b). Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. In: Ders., *Gesammelte Werke, Bd. XII* (S. 3-12). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Gadamer, H.-G. (1972). *Wahrheit und Methode*. 3., erweiterte Aufl. Tübingen: Mohr.
- Gould, S. J. (1990). Published Pebbles, Pretty Shells: An Appreciation of OTSOG. In: J. Clark et al. (Hrsg.), *Robert K. Merton: Consensus and Controversy* (S. 35-47). London/New York: Falmer Press.
- Graumann, C. F. (1984). Bewusstsein und Verhalten. Gedanken zu Sprachspielen der Psychologie. In: H. Lenk (Hrsg.), *Handlungstheorien interdisziplinär III* (S. 547-573). München: Fink.
- Haug, W. F. (1971). *Kritik der Warenästhetik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Heidegger, M. (1953). *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1959). *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1972). *Sein und Zeit*. 12. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1995). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923)*. Gesamtausgabe, Bd. 63. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Kiesow, R. M., & Schmidgen, H. (Hrsg.) (2004). *Das Irrsal hilft*. Berlin: Merve.
- Lacan, J. (1964). *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. Olten: Walter.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1992). *Urphantasie. Phantasien über den Ursprung, Ursprung der Phantasie*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Löwith, K. (1985). *Wissen, Glaube und Skepsis. Sämtliche Schriften, Bd. III*. Stuttgart: Metzler.
- Merton, R. K. (1965). *On the Shoulders of Giants*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Merton, R. K., & Barber, E. (2004). *The Travels and Adventures of Serendipity*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Miller, N. (1986). *Strawberry Hill. Horace Walpole und die Ästhetik der schönen Unregelmäßigkeit*. München: Hanser.
- Nietzsche, F. (1980). Jenseits von Gut und Böse. Drittes Hauptstück: Das religiöse Wesen. In: Ders.: *Sämtliche Werke, Bd. 5* (S. 45-62). München: DTV.
- Oevermann, U. (1983). Zur Sache. Die Bedeutung von Adornos methodologischem Selbstverständnis für die Begründung einer materialen soziologischen Strukturanalyse. In: L. von Friedeburg, & J. Habermas (Hrsg.), *Adorno-Konferenz 1983* (S. 234-289). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Riesman, D., Denney, R., & Glazer, N. (1958). *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*. Rowohlt: Reinbek.
- Schütz, A. (1974). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Scott, M. B., & Lyman, S. (1968). Accounts. *American Sociological Review* 33, 46-62.
- Tillich, P. (1968). *Der Mut zum Sein*, Stuttgart: Furcht-Verlag.
- Walzer, M. (1995). *Sphären der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Watzlawick, P., Beavin, J. H., & Jackson, D. D. (1969). *Menschliche Kommunikation – Formen, Störungen, Paradoxien*. Bern: Huber.
- Wolff, K. H. (1978). *Hingebung und Begriff*. Neuwied/Berlin: Luchterhand.

Grenzobjekte

Soziale Welten und ihre Übergänge

(Eds.) R. Hörster; S. Königeter; B. Müller

2013, IX, 314 S. 4 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-531-18030-4

Grenzobjekte

Soziale Welten und ihre Übergänge

Hörster, R.; Köngeter, S.; Müller, B. (Hrsg.)

2013, X, 314 S. 4 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-531-18030-4