

# ROSTOCKER PHÆNOMENOLOGISCHE MANUSKRIPTE



12

ANDRZEJ PRZYLEBSKI

**Hermeneutische Philosophie als Wissenschaft**  
Bemerkungen im Ausgang von Gadamer und Fleck

Herausgegeben  
von  
Michael Großheim

# ROSTOCKER PHÆNOMENOLOGISCHE MANUSKRIPTE



## Wissenschaftlicher Beirat

Clemens Albrecht (Koblenz)

Christoph Demmerling (Marburg)

Jürgen Hasse (Frankfurt a.M.)

Hilge Landweer (Berlin)

Helmut Lethen (Wien)

Andrzej Przyłebski (Poznan)

Hans Jürgen Wendel (Rostock)

Rostocker Phänomenologische Manuskripte (RPM):

Großheim, Michael (Hrsg.):

RPM 12

Hermeneutische Philosophie der Wissenschaft.

Bemerkungen im Ausgang von Gadamer und Fleck / von Andrzej Przyłebski.

Rostock 2011

ISBN: 978-3-86009-112-8

Satz & Layout: Steffen Kammler

Bezugsmöglichkeit:

Prof. Dr. Michael Großheim

Universität Rostock

Institut für Philosophie

18051 Rostock

# HERMENEUTISCHE PHILOSOPHIE DER WISSENSCHAFT

BEMERKUNGEN IM AUSGANG VON GADAMER UND FLECK

ANDRZEJ PRZYLEBSKI, POZNAŃ

Wilhelm Windelband, einer der Gründer des Neukantianismus, hat seinerzeit die Meinung geltend gemacht, dass die Philosophie im abendländischen Sinne des Wortes kurz vor der Pleite steht.<sup>1</sup> Sie schenkte alles, worauf sie einst stolz war, alles Wissen, was aus ihr geboren wurde, ihren Kinder, den Einzelwissenschaften, und wandert nun blind in der Welt, wie der König Lear von Shakespeare, auf der Suche nach ihrer neuen Gegenständlichkeit. Diese Figur zeigt nicht nur die Probleme, mit denen Philosophie am Anfang des 20. Jahrhunderts konfrontiert wurde (und die bis heute andauern) – ihre Selbstbestimmungsprobleme, sondern auch und vor allem die Macht und die Bedeutung der sogenannten positiven Wissenschaften, in deren Dienst sich viele bedeutende Philosophen gestellt haben, wie es einst im Mittelalter mit der Theologie der Fall war, indem sie für sie die begrifflichen bzw. die logischen Grundlagen untersuchen oder ihre Ergebnisse zu einer konsistenten Weltanschauung (zu einem völlig rationalen Weltbild) abrunden. Die eigentliche Rettung aus dieser Krise brachte die sogenannte linguistische Wende, die in der angelsächsischen und in der kontinentalen Philosophie unterschiedliche Ausrichtung nahm. Im kontinentalen Europa war sie durch die hermeneutische Wende geprägt. Um das Ausmaß und die Bedeutung dieser Wende zu bestimmen, lohnt es sich, die hermeneutische Betrachtung der Wissenschaft und der Wissenschaftlichkeit unter die Lupe zu nehmen.

---

<sup>1</sup> Vgl. Wilhelm Windelband, «Die neuere Philosophie», in: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig/Berlin 1913 (2., verm. u. verb. Aufl.) (= Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abt. V), S. 580; ders.: «Kuno Fischer und sein Kant», in: *Kantstudien* 2 (1898), S. 1–10, hier S. 7.

Der vorliegende Text soll als ein kleiner Beitrag dazu verstanden werden.

Eine Vorbemerkung scheint am Anfang notwendig zu sein. Wenn in diesem Text über Hermeneutik bzw. hermeneutische Philosophie gesprochen wird, dann ist damit kein verschwommenes Interpretieren oder beliebige Deutungskunst gemeint. Die Bezeichnung «Hermeneutik» wird heutzutage so inflationär gebraucht – man spricht bspw. über die Hermeneutik von Wittgenstein, von Rickert und sogar über die Hermeneutik von Derrida, der ja ein expliziter Gegner der Hermeneutik war –, dass dieser Titel kaum etwas aussagen kann.<sup>2</sup> Dem möchte ich mich widersetzen und behaupten, dass die hermeneutische Philosophie, wenigstens im Ansatz, das Werk des Heidelberger Philosophen Hans-Georg Gadamer (1900-2002) ist, aufgebaut auf der Grundlage der Fundamentalontologie seines Lehrers Martin Heidegger, mit kritischer Berücksichtigung dessen, was Plato und Aristoteles, Kant und Hegel, Schleiermacher und Dilthey in dieser Richtung geleistet haben. Meines Erachtens ist mit *Sein und Zeit* von M. Heidegger (1889-1976) so etwas wie eine hermeneutische Wende der Philosophie auf den Weg gebracht worden.<sup>3</sup> Die Inflation des Namens «Hermeneutik» ist die späte Folge dieses Entwicklungsprozesses innerhalb der abendländischen Philosophie. Teils inflationär sind auch die Versuche, die die Hermeneutik zwar positiv berücksichtigen, die aber zugleich für den Abschied vom systematischen Philosophieren plädieren, um Philosophie letztendlich mit der Literatur gleichzustellen. Ich meine hier z. B. den Neupragmatismus von R. Rorty.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Es darf an dieser Stelle an den misslungenen Gedankenaustausch zwischen Gadamer und Derrida erinnert werden, der in Paris im Jahre 1981 nach dem Vortrag Gadamers im Deutschen Kulturinstitut stattfand. (Siehe hierzu: P. Michelfelder/R. E. Palmer (Hg.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany 1989.)

<sup>3</sup> Vgl. hierzu mein Buch *Hermeneutyczny zwrot filozofii* (zu Deutsch: *Die hermeneutische Wende der Philosophie*), Poznań 2005.

<sup>4</sup> Ich meine hier in erster Linie sein bekannt gewordenes Buch *Philosophy and the Mirror of Nature* aus dem Jahr 1979.

Im Gegensatz hierzu glaube ich, dass sich auf der von Gadamer, Heidegger und Dilthey geschaffenen Grundlage eine systematische hermeneutische Philosophie entwickeln lässt. Der Ausgangspunkt dieser Theorie ist das Existenzial des Verstehens, d. h. die Umwandlung dieses Begriffs bei Heidegger, von einem Erkenntnisvorgang in den Geisteswissenschaften zur Lebens- bzw. Seinsweise des Menschen überhaupt. In seinem Hauptwerk schreibt er:

«Die Befindlichkeit ist *eine* der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des ‹Da› hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert diese Sein des *Verstehen*. Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, dass sie es niederhält. Verstehen ist immer bestimmtes. Wenn wir dieses als fundamentales Existenzial interpretieren, dann zeigt sich damit an, dass dieses Phänomen als Grundmodus des *Seins* des Daseins begriffen wird. ‹Verstehen› dagegen im Sinne einer möglichen Erkenntnisart unter anderen, etwa unterschieden von ‹Erklären›, muss mit diesem als existenziales Derivat des primären, das Sein des Da überhaupt mitkonstituierenden Verstehen interpretiert werden.»<sup>5</sup>

Im Rahmen einer kurzen Vorstellung könnte gesagt werden, dass Hermeneutische Philosophie eine Konzeption ist, die weder von der wissenschaftlich gesicherten Erkenntnis der «realen» Wirklichkeit (d. h. von der Welt als Ansammlung der Objekte) noch von dem reinen Bewusstsein (im Sinne der transzendentalen Subjektivität) ausgeht, sondern vom realen, leibhaften und situativ in der Umgebung verankerten Menschen, etwa im Sinne des Heideggerschen Daseins, ergänzt um die bei Heidegger fehlende Dimension der Leiblichkeit. Auszeichnend für den so in einer Welt seienden Menschen ist, dass er sich in dieser Welt versteht (orientiert, auskennt). Verstehen ist die zentrale Kategorie der Hermeneutischen Philosophie, aus der sich andere «Akte dieses Daseins» (z. B. Erkenntnis, auch die wissenschaftliche) ableiten lassen. Verstehen ist – wie gesagt – immer situativ und mit der Bildung des Menschen verbunden (was Heidegger mit dem Existenzial der Befindlichkeit

---

<sup>5</sup> Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 31, S. 142-143.

ausgedrückt hatte). Darüber hinaus ist sie immer vorstrukturiert. Die erste, tiefste Struktur ist Sprache (bzw. die Rede), vor allem (aber nicht nur) die natürliche (Muttersprache), die sich Menschen als Kinder aneignen. Sie spielt die Rolle der ersten, unreflexiv angenommen Ontologie (Weltbild). Dazu kommt die in Folge der Wirklichkeitserfahrung entstandene Bildung, aus der Vorwissen resultiert. Dieses Vorwissen hat Heidegger abstrakt als Vorstruktur des Verstehens zum Ausdruck gebracht. Die sogenannte Vorhabe – d. h. der Zugang zu einem Wirklichkeitsbereich auf Grund der vorhandenen Voraussetzungen, die diesen Bereich öffnen – ist das wichtigste Element dieser Struktur. (Die zwei anderen sind Vorsicht und Vorgriff.) Gadamer hat dieses Moment des Verstehens mit dem nicht sehr glücklichen – aber nach seiner Erklärung plausiblen – Begriff des Vorurteils ausgedrückt. Sein gegen die Meinung von Heidegger eingeführter Begriff der Bildung weist wiederum darauf hin, dass die historische und kulturelle Überlieferung der Ort ist, aus dem wir unsere Vorurteile (im Sinne der Voraussetzung des Verstehens) schöpfen. Gadamer betont damit die Vergangenheit (Tradition) als wichtigen Faktor unseres Verstehens und ergänzt damit die von Heidegger zu einseitig betonte Dimension der Zukunft (des Willens, Planens, Entwerfens: laut Heidegger geschieht Verstehen durch einen vom Menschen unternommenen Entwurf des Seins des zu Verstehenden). Soweit eine skizzenhafte Einleitung in die Hauptideen der Hermeneutischen Philosophie.

Darüber hinaus ist es wichtig, dass die so verstandene Hermeneutische Philosophie als eine Erneuerung der Lebensphilosophie betrachtet werden darf, die – so gesehen – in einer gewissen Konkurrenz z. B. zu der Neuen Phänomenologie steht, die ähnliches anstrebt.<sup>6</sup> Es lässt sich in den Werken der drei oben genannten auf die Einzelelemente einer systematisch – gegen das Verdikt von Ror-

---

<sup>6</sup> Nicht zufällig hat Heidegger seine Position ursprünglich als eine «Hermeneutik der Faktizität», d. h. des faktischen Lebens entwickelt (vgl. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hrsg. von Käte Bröcker-Oltmanns, GA Bd. 63, Frankfurt/M. 1988). Erst in seinem Hauptwerk wurde das Wort «Leben» (wegen der Inflation, der Verschwommenheit seiner Bedeutung durch das Wort «Dasein» ersetzt). Dass Dilthey seine Hermeneutik mit einer Lebensphilosophie verband, ist evident. Auch

ty – betriebenen hermeneutischen Philosophie hinweisen, z. B. auf die Seins-, Erkenntnis-, Sprach- oder Kunsttheorie. Auch eine ethische Theorie ist hier, wenigstens im Ansatz, vorhanden (vor allem bei Paul Ricoeur, dem französischen Fortsetzer der hermeneutischen Philosophie)<sup>7</sup>. Hierzu gehört auch die Besinnung darauf, wie die Stellung der Hermeneutischen Philosophie zum Phänomen der Wissenschaft aussehen würde. Ein Ausschnitt aus diesen Überlegungen wird Inhalt meiner Darstellung sein.

Gadamers *Wahrheit und Methode*, das Hauptwerk der hermeneutischen Philosophie, gilt in vielen philosophischen Kreisen als ein Buch über die methodologischen Grundlagen der Geisteswissenschaften, d. h. als Fortsetzung dessen, was Wilhelm Dilthey mit seiner erkenntnistheoretisch, sogar methodologisch geprägten Hermeneutik beabsichtigte.<sup>8</sup> Ganz falsch ist dies zwar nicht, der Wahrheit entspricht es aber mit Sicherheit nicht. Darauf, dass sie – die Wahrheit – woanders liegt, weist schon der ursprüngliche, von Gadamer selbst vorgeschlagene Titel des Buches hin, der *Verstehen und Geschehen* lautete. Es ging ihm also nicht so sehr um die Spannung zwischen der Wahrheit und der Methode, genauer gesagt: um die Spannung zwischen einer methodologisch gesicherten Erkenntnis, die wir nur den Wissenschaften zu verdanken haben, und der «unmethodisch erworbenen» Wahrheit unseres Wissens, das aus der Erfahrung erfolgt, sondern um eine phänomenologische Studie über das Verstehen: das Verstehen, das von ihm, dem Phänomen gemäß, weniger als ein Akt des Subjekts und mehr als ein Prozess, an dem jeder Mensch teilhat, als etwas, was ihm geschieht, aufgefasst wird. Der ursprüngliche Titel wurde bekanntlich auf Wunsch des Verlegers geändert, was zu

---

nach der Lektüre von Gadamers *Wahrheit und Methode* ist klar, dass dem Begriff «Leben» eine zentrale Bedeutung zukommt.

<sup>7</sup> Vgl. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Das Selbst als ein Anderer), Paris 1990, Vgl. auch A. Przylebski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, Warszawa 2010 und A. Przylebski (Hg.), *Ethik im Lichte der Hermeneutik*, Würzburg 2010.

<sup>8</sup> Gemeint wird hier vor allem sein posthum erschienenes Buch *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (neu aufgelegt bei Suhrkamp im Jahre 1981).

vielen Missverständnissen und unnötigen Kontroversen geführt hat. Was nicht heißen muss, dass wir in *Wahrheit und Methode* keine interessanten Gedanken zur Wissenschaft finden können. Ganz im Gegenteil. Sie bilden dennoch keinen Schwerpunkt des Werkes. Nichtsdestotrotz lohnt es sich, diese Gedanken auszusondern, zu sortieren und zu systematisieren. Denn dadurch wird vielleicht ein Bild dessen entstehen, wie eine – im Detail noch zu entwickelnde – hermeneutische Wissenschaftsphilosophie aussehen könnte. Und für jeden, der Hermeneutik nicht essayistisch, sondern systematisch betreibt – dazu zähle ich mich selbst – ist solch ein Bestandteil der Hermeneutischen Philosophie von großer Bedeutung.<sup>9</sup>

*Wahrheit und Methode* bildete die Grundlage einer Philosophie, die aus der in *Sein und Zeit* durch Heidegger formulierten Konstatiertung ausgeht, dass Menschen auf Verstehen angewiesen sind, dass sie verstehend leben, d. h. dass sie die Umgebung interpretierende Wesen sind. Dadurch wurde schon bei Heidegger das ursprüngliche Lebensverstehen von der sogenannten «Operation called Verstehen» (wie es Theodore Abel, ein amerikanischer Schüler des polnischen Soziologen Florian Znaniecki, nannte) deutlich unterschieden.<sup>10</sup> Heidegger zerbricht zwar die Verbindung zwischen diesen zwei Formen des Verstehens nicht, weist jedoch darauf hin, dass die zweite in der ersten verankert ist. In *Sein und Zeit* beschreibt er dies wie folgt:

«Die Befindlichkeit ist *eine* der existenziellen Strukturen, in denen sich das Sein des ‹Da› hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das *Verstehen*. Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, dass sie es niederhält. Verstehen ist

---

<sup>9</sup> Wenn hier auch das Wort «hermeneutisch» zum wiederholten Mal großgeschrieben wird, dann in dem Sinne, dass es mir hier nicht um jede mögliche hermeneutische Philosophie (z. B. im Anschluss an K. O. Apel oder L. Wittgenstein), sondern die von Gadamer ausgehende Richtung geht.

<sup>10</sup> Vgl.: Th. Abel, «Operation called *Verstehen*», in: *The American Journal of Sociology* 54 (1948), S. 211–218. – Meinen philosophischen Kommentar zu diesem Text findet der Leser in: «*Verstehen* als Grenzphänomen der Propositionalität», in: J. Bromand/G. Kreis (Hg.), *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*, Berlin 2010, S. 157–172.

immer gestimmtes. Wenn wir dieses als fundamentales Existenzial interpretieren, dann zeigt sich damit an, dass dieses Phänomen als Grundmodus des *Seins* des Daseins begriffen wird. ›Verstehen‹ dagegen im Sinne einer möglichen Erkenntnisart unter anderen, etwa unterschieden von ›Erklären‹, muss mit diesem als existenziales Derivat der primären, das Sein des Da überhaupt mitkonstituierenden Verstehens interpretiert werden.›<sup>11</sup>

Gadamer setzt diese fundamental-ontologische Linie der Auffassung vom Verstehen fort, indem er einen weiteren schwer wiegenden Faktor hinzufügt, nämlich: Sprachlichkeit des Verstehens. Dadurch wird Sprache als Medium unseres In-der-Welt-Seins herausgehoben, was mehr oder weniger dem Heideggerschen Satz entspricht, der besagt: »Sprache ist das Haus des Seins«<sup>12</sup>. Zur Bedeutsamkeit dieses Satzes und der damit einhergehenden Sprachlichkeit allen Verstehens kehren wir am Ende dieses Textes zurück. Wenden wir uns jetzt der Hauptaufgabe zu, nämlich der Herausstellung der Gadamerischen Auffassung von Wissenschaft und von den Wissenschaften.

Beginnen wollen wir mit der Feststellung, dass Wissenschaft für Gadamer ein Phänomen ist, das die Zeit, in der wir leben, bestimmt. Diese Bezeichnung hat sowohl eine positive wie auch eine negative Seite. Denn einerseits führt es zu einem großen zivilisatorischen Fortschritt der Menschheit, der durch wissenschaftlich gesteuerte Technologien erreicht wurde, andererseits wird dadurch unser ganzes Leben immer mehr verwissenschaftlicht, d. h. von den Experten dominiert, die unsere *Phronesis*, d. h. unsere praktische Weisheit, in Frage stellen.<sup>13</sup>

Die Aufgabe der Philosophie soll dennoch darin bestehen, durch die Reflexionsarbeit über das ganzheitlich aufgefasste Leben des Menschen auf der Erde auch die Bedeutsamkeit der Wissenschaften

---

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979 (15. Aufl.), §. 31 (S. 142–143).

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt/M. 1949, S. 5

<sup>13</sup> Diese Skepsis gegenüber dem Kult der Experten kommt am deutlichsten in Gadamer's Text über »Die Grenzen des Experten« (in: *Das Erbe Europas*, Frankfurt/M., S. 136–157) zum Tragen.

unter die Lupe zu nehmen. Gadamer tut das sehr oft durch die Zusammenstellung der modernen Wirkung der Wissenschaft mit ihrer Präsenz bei den antiken Griechen, die die Wissenschaft überhaupt hervorgebracht haben. Er tut dies durch die Sorge getragen, dass wir sehr leicht alles verwischen und verwechseln und dadurch ein mögliches Anders-Sein vergessen bzw. ausschließen. In den zehn Bänden seiner Werkausgabe gibt es eine Menge Beiträge zu diesem Thema.<sup>14</sup> Dies kann hier ebenfalls nur am Rand behandelt werden, um der Hauptfrage Vorrang zu geben, die lautet: Wie sieht das Bild der Wissenschaften in *Wahrheit und Methode* aus?

Dies wird den ersten Teil meiner Ausführungen bilden. Im zweiten möchte ich die interessanten Gedanken zur wissenschaftlichen Erkenntnis präsentieren, die wir einem polnischen, kaum bekannten Philosophen zu verdanken haben und die erstaunlicherweise sehr gut mit den Gedanken Gadamers zu harmonieren scheinen. Dieser Denker heißt Ludwik Fleck. Er wurde kürzlich wieder entdeckt, vor allem als Vorgänger des berühmten Thomas S. Kuhn. Ich behaupte, dass die Gedanken Flecks zur Wissenschaft einen hermeneutischen Charakter tragen, wodurch sie zur Rolle des Ansatzes der hermeneutischen Wissenschaftstheorie gerade prädestiniert sind. Im dritten, abschließenden Teil möchte ich auf die ein wenig kontroversen Gedanken Gadamers eingehen, die das Verhältnis der Wissenschaft und der Sprache betreffen. Kontrovers sind sie vor allem dadurch, dass Gadamer für den Vorrang der Sprache vor der Wissenschaft plädiert, in deutlicher Distanz zur neupositivistischen und zur neukantischen Wissenschaftsphilosophie.

---

<sup>14</sup> Genannt seien nur beispielsweise folgende Titel: «Wahrheit in den Geisteswissenschaften» (GW 2), «Theorie, Technik, Praxis» (GW 4), «Vom Wandel der Geisteswissenschaften» (GW 10) «Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft» (GW 10) und «Die Zukunft der Geisteswissenschaften» (in: *Das Erbe Europas*, Frankfurt/M., S. 35–62).

### 1. Das Bild der Wissenschaft in *Wahrheit und Methode*

In *Wahrheit und Methode* finden wir folgende Feststellung: «Wenn man den Ort meiner Arbeit innerhalb der Philosophie unseres Jahrhunderts charakterisieren wollte, dann müsste man geradezu davon ausgehen, dass ich versucht habe, einen zwischen der Philosophie und den Wissenschaften vermittelnden Beitrag zu leisten und insbesondere die radikalen Fragen Martin Heideggers, denen ich Entscheidendes verdanke, auf dem breiten Felde wissenschaftlicher Erfahrung, soweit ich es nur irgend überschaute, produktiv weiterzuführen.»<sup>15</sup> Das weist sehr deutlich darauf hin, dass es Gadamer nicht um die einzelnen Ergebnisse einzelner Wissenschaften geht, sondern um die Herausstellung der Möglichkeitsbedingungen und der Grenzen der Wissenschaften in einer Ganzheit, die das menschliche Leben bildet. Damit engagiert sich seine hermeneutische Philosophie an der Seite derjenigen, die die einseitige Orientierung der Philosophie auf die «Tatsache der Wissenschaft» zu überwinden versuchen. Diese Orientierung – und es gehört hierher nicht nur der Neopositivismus, sondern auch der Neukantianismus – hat bekanntlich dazu geführt, dass die Aufgabe der Philosophie auf eine Begründung der Grundbegriffe und der Methoden der sogenannten positiven Wissenschaften oder auf die Herstellung einer wissenschaftlich – d. h. durch die Einbeziehung der neuesten wissenschaftlichen Ergebnisse – untermauerten Weltanschauung reduziert wurde. Dem wird sich hermeneutische Philosophie entschieden widersetzen, ohne den Anspruch auf eine metaphysische Erkenntnis zu erheben.

Man kann also sagen, dass der Gegenstand der Gadamer'schen Wissenschaftskritik nicht die Wissenschaft selbst, sondern die falsche, vor allem die positivistische Deutung der Wissenschaft ist. Die Letztere hat im Namen der methodologischen Einheit (dem sogenannten methodologischen Naturalismus) angenommen, dass die Wissenschaft unter allen Erklärungsweisen der Erscheinungen als einzige rationell und begründet ist. Ihre Methoden kann man

---

<sup>15</sup> Nachwort zur 3. Auflage von *Wahrheit und Methode* (GW 2, S. 450).

also auf alle Erscheinungen anwenden. Weil sie keine Intuition bzw. kreative Imagination braucht, kann sie von jedem Forscher, quasi mechanisch, angewendet werden. Die Anwendung der Methoden, die auf der intersubjektiven Kontrollierbarkeit und intersubjektiven Kommunikativität basierten, erkläre die theoretischen und die technischen Erfolge der Wissenschaft. Sie kann ebenfalls als Demarkationskriterium zwischen der Wissenschaft und Pseudowissenschaft dienen.<sup>16</sup>

Der Katalog der Einwände Gadamers gegen ein solches Selbstverständnis der Wissenschaft könnte auf folgende Schwerpunkte gebracht werden:

Gadamer kritisierte die Auffassung von der Begrenzung der Wissenschaftsanalyse auf die Logik der Forschung, die wiederum ausschließlich in der Perspektive der Methode gesehen wird (der Streit zwischen dem Induktionismus Carnaps und dem Hypothesismus Poppers wäre ein gutes Beispiel dafür). Dies macht unmöglich, die eigentliche Stellung der Wissenschaft, und des methodischen Vorgehens überhaupt, in der Ganzheit des menschlichen Wissens und Lebens zu positionieren und richtig zu begreifen. Er kritisierte des Weiteren, dass sie durch die Erhebung der sogenannten «kritischen Rationalität» zum alleinigem Maßstab aller Wahrheit eigentlich irrational ist. Gadamer ist der Meinung, dass die Ansicht, die Methode (und nicht etwa Kreativität oder Innovativität) bringe neue Wahrheiten, einfach falsch ist. Er lehnt die instrumentelle Be trachtung der Vernunft ab, die eine Verringerung der Rationalität auf die Rationalität der Mittel mit sich bringt und sich jeder Diskussion über die Rationalität der Zwecke verweigert. Der Heidelberger Hermeneutiker ist auch skeptisch, ob die These einer linearen Entwicklung der Kultur, vom Mythos und von der Religion hin zur Aufklärung, Verwissenschaftlichung und Entzauberung der Welt richtig ist.

---

<sup>16</sup> So sieht es wenigstens der polnische Wissenschaftsphilosoph Andrzej Bronk, zugleich ein guter Gadamer-Spezialist, auf dessen Forschungen ich mich hier beziehe. Vgl. A. Bronk, «H.-G. Gadamers Kritik der wissenschaftlichen Vernunft», in: A. Przylebski (Hg.), *Das Erbe Gadamers*, Frankfurt/M., S. 155ff.

Diese These wird manchmal durch die These über den Fortschritt der Wissenschaft untermauert. Der kumulative Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnis soll ein Garant für die endgültige Verortung der Wahrheit ausschließlich in der Wissenschaft sein. Gadamer greift die letzte These direkt nicht an. Er weist dennoch auf einen Mangel hin, der mit einer solchen Einstellung verbunden ist: das Fehlen einer ganzheitlichen Weltsicht in den immer mehr geteilten Spezialwissenschaften. Des Weiteren betont er den Herrschaftswillen, der – auch via Technologie – in diesem Bereich dominiert und der in der technischen Beherrschung der Natur in und außer dem Menschen ihren Ausdruck findet. Dies wiederum führt zum Kult der Experten, der die Autonomie eines über sich selbst entscheidenden und über die Gesellschaft mit entscheidenden Subjekts aufhebt. Die Wissenschaft – führt er in seinem Band über die «Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft» aus – «stillt das tiefste menschliche Bedürfnis nicht, nämlich das Bedürfnis nach dem Erschauen einer Einheit des Seins». <sup>17</sup>

Demgegenüber stellt er der Hermeneutik innerhalb der Wissenschaftsforschung die Aufgabe, die Wahrheitsbedingungen zu erfassen, die in der puren «Logik der Forschung» nicht zu finden sind, denn sie gehen dieser Logik voraus.<sup>18</sup> Dies führt ihn zu einer breiteren Konzeption der Rationalität, die die einseitige Verzauberung durch die «Tatsache der Wissenschaft» zu überwinden versucht. Und so versucht er in seinem Hauptwerk die Einschränkung der Wahrheit auf das methodisch Gesicherte zu sprengen, indem er die Wahrheit der Kunst (die sowohl die kunsthistorische wie auch ästhetische Forschung übersteigt) und die Wahrheit der Geschichte (die das gleiche mit der Geschichtswissenschaft tut) analysiert und der wissenschaftlichen Wahrheit an die Seite stellt.

Dabei muss deutlich gesagt werden, dass Gadamer kein Gegner der Anwendung von Methoden ist. Er findet sie gerechtfertigt und notwendig, unter der Bedingung jedoch, dass sie der zu er-

---

<sup>17</sup> Ich zitiere nach A. Bronk, op. cit., S. 51.

<sup>18</sup> Gadamer, GW 2, S. 450.

forschenden Sache angemessen sind und nicht rein mechanisch von einem phänomenalen Bereich auf den anderen übertragen werden.<sup>19</sup> Solch eine unhinterfragte Übertragung führt zu einer vereinfachten Auffassung der zu erkennenden Erscheinungen. Sie ergibt auch eine begrenzte Sicht auf das Wissen überhaupt und die Wissenschaft insbesondere. Erkenntnis wird von der menschlichen Welterfahrung abgeschnitten, das alltägliche, lebensweltliche Wissen wird disqualifiziert. Eben dem gilt der Protest Gadamers, der auf hermeneutische Faktoren jeder erkenntnismäßigen Wirklichkeitsauffassung hinweist. Dies gilt insbesondere für die Humanwissenschaften, die man heutzutage üblicherweise in Geistes- und Sozialwissenschaften spaltet, um qualitative Methoden von den Naturwissenschaften auf die Sozialwissenschaften übertragen zu dürfen. Denn, wie es Kant formulierte, die Wissenschaftlichkeit einer Wissenschaft misst man an ihrer Mathematisierung, an dem Anteil der quantitativen Verfahren, die in ihr Anwendung finden.

Als Gadamer 1960 mit *Wahrheit und Methode* seine Stimme erhob, erreichte die naturalistische Wissenschaftsphilosophie (mit Carnap, Hempel, Popper und Quine) ihren Höhepunkt. So musste sich seine hermeneutisch gesinnte Auffassung der Erkenntnis, der Wahrheit, der Rationalität und der Objektivität vielen Kritikern stellen. Genannt seien nur Jürgen Habermas oder Hans Albert. Heute kann man feststellen, dass seine Position in vielen Fragen wegweisend war. Als sich der Neupositivismus für die subjektlose Erkenntnis einsetzte (Popper), an dessen Ende der symbolische Tod des Menschen stand (Foucault), plädierte Gadamer für einen differenzierteren Zugang, der ein lebendiges Erkenntnissubjekt berücksichtigt, das sich immer in einer konkreten Erkenntnissituation befindet. Dazu gehören auch die rhetorischen Strategien, die seinen

---

<sup>19</sup> Im Nachwort zur *Wahrheit und Methode* fasst er es folgendermaßen: «Bei allen Unterschieden, die zwischen den Naturwissenschaften und den Geisteswissenschaften bestehen, ist doch in Wahrheit die immanente Geltung der kritischen Methodik der Wissenschaften überhaupt nicht strittig. Auch der extreme kritische Rationalist wird aber nicht leugnen, dass der Anwendung wissenschaftlicher Methodik bestimmte Faktoren vorausliegen, die die Relevanz ihrer Themenwahl und ihrer Fragestellungen betreffen». (GW 2, S. 454).

Erkenntnissen Zugang zum interessierten Publikum und entsprechende Überzeugungskraft verliehen. Hier reicht pure argumentative Logik nicht aus.

Die Gadamerische Sicht der Wissenschaften wurde infolge der antipositivistischen Wende der Wissenschaftsphilosophie beinahe paradigmatisch. Die neuere Wissenschaftsphilosophie weist ihren Erkenntnisoptimismus zurück und nimmt demgegenüber an, dass es keine einheitliche, standardisierbare Forschungsmethode gibt, die Wissenschaft von anderen Wissen hervorbringenden Vorgängen abgehoben hätte und darüber hinaus dem methodischen Wissen Wahrhaftigkeit, Objektivität und Rationalität garantieren würde. Die Existenz einer solchen Methode wurde als Mythos erkannt, der den Wissenschaftlern und Wissenschaftsvermittler zum sozialem Erfolg verhilft.<sup>20</sup>

Des Weiteren wurde die Gadamerische Ansicht weitgehend anerkannt, dass der wissenschaftliche Fortschritt durch die Anwendung verschiedener, oft konkurrierender Methoden erreicht wird, die an den Gegenstand der Forschung angepasst werden müssen. Und obwohl das methodische Vorgehen das Risiko eines Fehlers minimiert, ausgeschaltet werden kann es nicht.

Darüber hinaus weist man darauf hin, dass die Mehrheit der von den Wissenschaftlern angewandten Methoden – wie Beobachtung oder *trial and error* – auch für alltägliche Erfahrung typisch ist. Der Unterschied beruht nur auf dem Präzisionsgrad. Bei der Generierung der wissenschaftlichen Erkenntnis benutzt Wissenschaft viele Regeln, heuristische Instruktionen und methodische Grundsätze, die ihren Ursprung im gesunden Menschenverstand haben und nach wie vor in vielen Lebensbereichen gebraucht werden. All das mündet darin, dass die entscheidende Bedeutung für die Wissenschaftsentwicklung der Kreativität begabter, oft sogar genialer Forscher zuerkannt wird. Dies wiederum heißt, dass die Rationali-

---

<sup>20</sup> Es sei stellvertretend auf folgende Autoren hingewiesen: A. Bird (*Philosophy of Science*), H. Siegel («What is the Question Concerning the Rationality of Science?») und M. Czarnocka (*Podmiot poznania a nauka*).

tät der Wissenschaft keine einfache Funktion der Anwendung von anerkannten Methoden ist.

Besonders deutlich ist dies bei den Kulturwissenschaften, die bekanntlich den Schwerpunkt der Gadamer'schen Sorge um das richtige Verständnis der Rationalität der Wissenschaften bildeten. Gadamer weist auf «ein humanistisches Erbe» hin, das die Geisteswissenschaften von «allen anderen Arten moderner Forschung auszeichnet und in die Nähe ganz andersartiger außerwissenschaftlicher Erfahrungen, insbesondere der Kunst, bringt.»<sup>21</sup> Diejenigen, die wegen solcher Formulierungen Gadamer als Vertreter des sogenannten Antinaturalismus darstellen, irren, denn wir lesen an anderer Stelle, dass er die Anwendung der naturwissenschaftlichen Methoden auf die gesellschaftliche Welt gar nicht ausschließt<sup>22</sup> und weit davon entfernt ist, den alten Methodenstreit zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften zu erneuern. «Nicht eine Differenz der Methoden, eine Differenz der Erkenntnisziele liegt vor», stellt er fest. Deshalb will Gadamer mit *Wahrheit und Methode* «etwas aufdecken und bewusst machen, was durch jenen Methodenstreit verdeckt und verkannt wird, etwas, was die moderne Wissenschaft nicht so sehr begrenzt oder einschränkt, als vielmehr ihr vorausliegt und sie zu ihrem Teile möglich macht».<sup>23</sup> Von einem philosophischen Unterfangen, das darauf besteht, mit methodologischen Anweisungen und Beratungen die Forscher in den Natur- und Geisteswissenschaften zu instruieren, geschweige denn zu belehren, hält Gadamer nichts. Ganz zu recht, wie mir scheint. «Absurd ist» – schreibt er – «der Anspruch des Philosophen, der aus Prinzipien deduziert, wie die ‹Wissenschaft› sich ändern müsse, damit sie philosophisch legitimierbar würde.»<sup>24</sup>

Sein eigenes Unternehmen platziert er daher im Bereich des Philosophischen, nicht des Methodologischen. Kantianisch gesprochen, fragt er nach den Bedingungen der Möglichkeit des Verste-

---

<sup>21</sup> Gadamer, GW 2, S. 438.

<sup>22</sup> Ebd., S. 439.

<sup>23</sup> Ebd., S. 439.

<sup>24</sup> Ebd., S. 439.

hens überhaupt. Diese Frage ist selbstverständlich auch an die Geisteswissenschaften gerichtet, denn das Phänomen bzw. der Vorgang des Verstehens besetzt in ihnen eine besonders exponierte Stelle. Aber nicht nur an sie: «sie stellt sie an das Ganze der menschlichen Welterfahrung und Lebenspraxis», weil «die Bewegung des Verstehens eine umfassende und universale ist».<sup>25</sup>

Diese Frage betrifft in einem noch zu erforschenden Ausmaß, der mit dem der Geisteswissenschaften nicht identisch sein muss, auch die Naturwissenschaften. Den Unterschied deutet Gadamer bereits in der Formulierung des Ergebnisses seines Buches an, indem er sagt: «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 geschichtlich Gewordene, geschichtlich Überlieferte 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>26</sup>

## 2. Hermeneutik in den Naturwissenschaften

Obwohl sich die Erkenntnisse bzw. die Einsichten seines Hauptwerks eigentlich auf alle Wissenschaften beziehen, war Gadamer selbst klar, dass sie in erster Linie den Geisteswissenschaften gelten. Sie sind viel mehr von den sog. Vorurteilsstrukturen der Forscher bedingt als es in den Naturwissenschaften der Fall ist. Wie Gadamer im Nachwort zu seinem Hauptwerk feststellt: «Die philosophische Hermeneutik [...] hat gleichwohl wissenschaftstheoretische Relevanz [...] im besonderen Masse, wenn auch nicht ausschließlich in den sogenannten Geisteswissenschaften [...], deren englisches Äquivalent ‹moral sciences› schon im Worte anzeigt, dass diese

---

<sup>25</sup> Ebd., S. 430.

<sup>26</sup> Ebd., S. 443.

Wissenschaften etwas zum Gegenstand haben, dem der Erkennende selber notwendig zugehört. In einem letzten Aspekt mag es vielleicht sogar für die ‹richtigen› sciences zutreffen.»<sup>27</sup>

Dies klang wie eine Ankündigung, wie eine philosophische For- schungsaufgabe. Es galt nun, den sog. hermeneutischen Faktor auch in den Naturwissenschaften zu finden und zu zeigen. Hierzu war Gadamer, im Detail, außerstande. Er war zu sehr Humanwissenschaftler. Einen in diese Richtung weisenden Ansatz habe ich in den Arbeiten der polnischen Vorkriegsphilosophen Ludwik Fleck entdeckt. Anfangen möchte ich mit einer kurzen Vorstellung seiner Person, und zwar im Kontext seiner philosophischen Wirkung.

Obwohl die polnische Philosophie bereits im 19. Jahrhundert einige interessante Persönlichkeiten hervorbrachte (genannt sei- en z. B. die beiden Hegel-Schüler Karol Libelt und August Graf Cieszkowski), erreichte sie ihre Blüte in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen, als Polen, nach 123 Jahren Teilung, seine Unab- hängigkeit wieder erlangt hatte. Diese Erneuerung der polnischen Philosophie war vor allem (obwohl nicht nur) mit der Entstehung und Entwicklung der sogenannten Lemberg-Warschauer Schule verbunden.

Sie erfolgte durch die Besetzung des philosophischen Lehrstuhls an der Universität Lemberg durch Kazimir Twardowski (1866-1938). Twardowski war – wie der Begründer der Phänomenologie Edmund Husserl – Schüler des berühmten Wiener Philosophen Franz Brentano und von ihm habilitiert. In Lemberg konnte er eine eige- ne Denklinie entwickeln, die die polnische Philosophie der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nicht nur beeinflusste, sondern diese stark dominierte: Dank der philosophischen, mathematischen und logischen Errungenschaften der Schüler von Twardowski – ge- nannt seien hier nur die größten: Alfred Tarski, Jan Lukasiewicz, Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbinski, Stanislaw Lesniew- ski – strahlte diese Philosophierichtung auf die ganze Welt aus. Das wird illustriert durch die Tatsache, dass Willard van Orman

---

<sup>27</sup> Ebd., S. 514.

Quine, der in den 30er Jahren Warschau besuchte, durch die Ideen der Schule dermaßen begeistert war, dass er kurzerhand beschlossen hatte, Polnisch zu lernen, um ihre Arbeiten lesen zu können. Einmalig in der Geschichte der polnischen Philosophie, wie ich glaube.

Es ist kaum vorstellbar, wie stark und einflussreich diese analytische Denkrichtung im Vorkriegs polen gewesen ist. Roman Ingarden (1893-1970), der treueste Schüler Husserls und der beste Vertreter seiner Phänomenologie nach dem 2. Weltkrieg, hätte Bände darüber schreiben können, wie seine Karriere dadurch gebremst wurde, dass er dieser Schule fremd war. Ein weniger bekanntes Beispiel ist das Schicksal der philosophischen Ideen Ludwik Flecks. Dabei war Fleck eigentlich kein Berufsphilosoph. Er war ein philosophisch begabter Mediziner und Biologe, der sich hauptsächlich mit Geschlechtskrankheiten beschäftigte. Er hatte in diesem Bereich wertvolle wissenschaftliche Ergebnisse erzielt, die er regelmäßig in Polen und im Westen veröffentlichte. Gute Deutschkenntnisse haben ihm dabei geholfen.

Geboren im Jahre 1896 in einer jüdisch-polnischen Familie in Lemberg hat er 1922 an der dortigen Universität promoviert. Er war daraufhin Arzt in verschiedenen Krankenhäusern in Lemberg, Assistent am Serologischen Institut in Wien, Leiter der bakteriologischen Forschungsstelle in Lemberg und in einem privaten Forschungslabor ebenda. 1937 wurde er aus rassistischen Gründen aus dem Verband der Polnischen Ärzte ausgeschlossen. Die sowjetische Besetzung Polens hat ihm 1939 die Rückkehr zur wissenschaftlichen Arbeit ermöglicht. Er wurde zunächst zum Direktor der bakteriologischen Station in Lemberg und 1940 zum Dozent am Lehrstuhl für Mikrobiologie an der Universität Lemberg ernannt. Die Besetzung Lembergs durch die Nazi-Deutschen hat dem ein Ende gemacht: 1942 verhaftet, wurde er ein Jahr später nach Auschwitz deportiert, wo er in einem serologischen Labor bis 1944 arbeiten musste. In jenem Jahr erfolgte die Deportation zum Lager in Buchenwald, wo er in ein Team integriert wurde, das einen Impfstoff gegen Typhus erfinden sollte. Nach der Befreiung des

Lagers im April 1945 kehrte er nach Polen zurück, wo er – 1947 in Wrocław habilitiert – verschiedene Lehrämter und Funktionen, unter anderem an der staatlichen Universität Lublin, bekleidete. Seine Errungenschaften wurden mit mehreren Preisen und Auszeichnungen honoriert, er wurde u. a. Mitglied der Polnischen Akademie der Wissenschaften. All das geschah aber im Bereich der medizinischen Wissenschaften.<sup>28</sup>

Sein wissenschaftliches Interesse, sein Bedarf an tieferer Reflexion darüber, was er als Forscher tat, hat ihn aber in die Richtung eines philosophischen Nachdenkens über die Grundsätze seiner eigenen Wissenschaft und bald darauf über die Voraussetzungen der Wissenschaften überhaupt geführt. Und so betrat er das von den anderen schon längst besetzte Feld. In den Jahren 1933–34 hat er einen Briefaustausch mit Moritz Schlick, dem führenden Kopf des Wiener Kreises, angefangen. Ein Jahr später, also 1935, erschien in Basel seine Monographie unter dem Titel *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*<sup>29</sup>. Es war eine Arbeit, die innuce die Hauptideen seiner Wissenschaftsphilosophie enthielt. Bald darauf folgten die ersten Auseinandersetzungen mit seiner Theorie, die wiederum in neuen Abhandlungen resultierten. Die Anstöße kamen vor allem aus dem Kreis der Lemberg-Warschauer-Schule. Es lohnt sich, sie wenigstens im Ansatz zu schildern. Damit sie aber verständlich werden, muss ihnen eine kurze Einführung in die Hauptideen Flecks vorangehen.

In seinem 1936 entstandenen Text *Das Problem einer Theorie des Erkennens*<sup>30</sup> führt Fleck aus, dass der «Grundfehler vieler Betrach-

<sup>28</sup> Es handelt sich, wie Wojciech Sady berichtet, um 87 wissenschaftliche Aufsätze, veröffentlicht in polnischen, französischen, englischen, amerikanischen und schweizerischen Periodika. (Vgl. W. Sady, *Fleck. O społecznej naturze poznania*, Warszawa 2000, S. 16).

<sup>29</sup> Heute bei Suhrkamp: L. Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, eingeleitet und herausgegeben von L. Schäfer und Th. Schnelle, Frankfurt/M. 1980.

<sup>30</sup> Den Text kann man in der Suhrkamp-Ausgabe seiner Texte finden (L. Fleck, *Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze*, eingeleitet und herausgegeben von L. Schäfer und Th. Schnelle, Frankfurt/M., 1983, S. 84–127).

tungen aus dem Gebiet der Theorie des Erkennens ist, dass (mehr oder weniger offenkundig) mit einem symbolischen epistemologischen Subjekt operiert wird, genannt ‹der menschliche Geist›, ‹der menschliche Verstand›, ‹der Forscher› oder einfach ‹der Mensch›, das keinerlei konkrete Lebenslage hat, grundsätzlich keinen Veränderungen unterworfen ist, selbst über Jahrhunderte hinweg, und ungeachtet des Milieus und der Epoche, einen ‹normalen› Menschen repräsentiert. Es hat also absolut, unveränderlich und allgemein zu sein».<sup>31</sup>

Wie man sieht, reagiert Fleck sehr kritisch auf die damals in der Praxis der Wissenschaftsphilosophie typische Einstellung, nach der empfohlen wurde, von der Verankerung des erkennenden Subjekts in einer (sozialen) Welt abzusehen; und das heißt auch von den Bedingungen der Kommunikation zwischen den Forschern und Gelehrten, zu denen die Fachausbildung (sowohl im formellen, methodologischen, wie auch im substanziellem, das bestehende Wissen betreffenden Sinne) und die Sprache (z. B. eine in der normalen Sprache verankerte Fachsprache) gehören.

«Jener symbolische ‹menschliche Geist›» – führt Fleck aus – «ist ein asoziales und ahistorisches Wesen: Da er der eine, einzige, also einsam ist, verkehrt er mit niemanden, führt er keine Diskussion, ahmt er nicht nach, hat er weder Gefährten, Freunde oder Feinde. Deshalb wird die Soziologie des Erkennens vernachlässigt. Der ‹menschliche Verstand›, dieser fiktive Vertreter des Verstands aller Menschen, soll darüber hinaus in seiner ‹logischen Struktur› immer und überall derselbe, sogar überhaupt der einzige mögliche sein. Daraus ergibt sich, daß sowohl entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen des Denkens wie auch die vergleichende Wissenschaft über das Denken vernachlässigt werden: Alle Formen des archaischen und exotischen Denkens werden einfach als nicht untersuchungswert übergangen. Es gibt hier eine engstirnige Fiktion des ‹normalen Geistes›, was andersartig ist, ist eigentlich nicht un-

---

<sup>31</sup> L. Fleck, op. cit., S. 84.

tersuchbar, kann lediglich als genial angebetet oder mitleidsvoll als wahnsinnig behandelt werden».<sup>32</sup>

Mit einer solchen Einstellung zur Wissenschaftsuntersuchung soll – so die These von Fleck – gebrochen werden, wenn wir dem Phänomen der Erkenntnis gerecht werden wollen, und nicht eine «epistemologia imaginabili» betreiben möchten. Er nennt drei grundsätzliche Erscheinungen, von denen eine echte Wissenschaftsforschung ausgehen muss. Die erste ist «die Denkdifferenzierung der Menschen in Gruppen: es gibt Menschen, die sich miteinander verständigen können, d. h. die irgendwie ähnlich denken, die gewissermaßen derselben Denkgruppe angehören, und Menschen, die sich nicht im mindesten einigen und miteinander verständigen können, als ob sie verschiedenen Denkgruppen (-gemeinschaften) angehörten. [...] Sie werden aneinander vorbei und nicht zueinander sprechen: sie gehören anderen Denkgemeinschaften bzw. Denkkollektiven an, sie haben einen anderen Denkstil».<sup>33</sup> Um dies zu veranschaulichen, führt Fleck als Beispiel die Aussagen über das Phänomen der Bewegung vor, die vom Philosophen Bergson und dem Physiker Maxwell gemacht wurden und miteinander völlig unvereinbar sind.

Es darf uns dabei nicht irreführen, dass manche Denkstile einander sehr ähnlich sind, z. B. der physikalische und der biologische, andere dagegen ganz entfernt zu sein scheinen, wie der physikalische und philologische. Es gibt auch Denkstile, die fast inkompatibel sind, wie z. B. der physikalische und der mystische. Gute Verständigung – so lautet die These Flecks – ist «grundsätzlich nur innerhalb einer Gemeinschaft möglich, zwischen verwandten Gemeinschaften spielt sie sich schon mit gewisser Komplikation ab: der Austausch eines Gedankens zwischen den Gruppen ist immer mit seiner mehr oder weniger deutlichen Umänderung verbunden».<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Ebd., S. 85.

<sup>33</sup> Ebd., S. 87.

<sup>34</sup> Ebd., S. 91.

So viel zur ersten Erscheinung, die jede genuine Wissenschaftsphilosophie berücksichtigen soll. Die zweite Erscheinung, die diese neue, von Fleck skizzierte Wissenschaftsforschung berücksichtigen muss, «ist die Tatsache, dass der Kreislauf eines Gedankens grundsätzlich immer mit dessen Umgestaltung verbunden ist. Wenn ich aus dem Komplex des im gegebenen Moment aktuell Erlebten heraus einen Gedanken formuliere, d. h. eine Aussage, also eine Wortfolge bilde, so bin ich vor allem durch den Aufbau der Sprache gebunden, die ich nutze, [und] durch die in dem Milieu geltenden Normen und Gebräuche, zu dem ich gehöre. Ich muss jedoch darüber hinaus auf die Person und das Milieu Rücksicht nehmen, für das ich meine Aussage forme, denn ich will doch zu irgendeinem bestimmten Zweck verstanden werden. Jeder formulierte Gedanke, zum tatsächlichen Gebrauch bestimmt, trägt also ein Herstellerzeichen und eine Bestimmungsadresse. [...] Nur der Satz in seinem natürlichen Zusammenhang, also in seiner sozialen Bedeutung innerhalb der Gesellschaft, enthält einen bestimmten Sinn, ein alleinstehender Satz kann unterschiedlich verstanden werden: er kann vieldeutig oder sinnlos sein, abhängig vom Milieu des Empfängers.»<sup>35</sup>

Das dritte Phänomen, das der Wissenschaft über das Erkennen zugrunde liegt, ist «das Vorhandensein einer spezifischen Entwicklung des Denkens, die sich weder auf eine logische Entfaltung der Denkinhalte, noch auf ein einfaches Anwachsen der Einzelkenntnisse zurückführen lässt.»<sup>36</sup> Eine diesen drei Phänomenen angemessene Forschung des menschlichen Erkennens muss, so Fleck, «eine vergleichende Wissenschaft werden. Sie muss auch das Entwicklungsmoment berücksichtigen und, indem sie die Anfangsstadien des Erkennens umfasst, zu Methoden gelangen, das unklare, schwankende und undeutliche Erkennen zu untersuchen. Sie muss grundsätzlich und genau die soziale Natur des Denkens und Erkennens berücksichtigen». <sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Ebd., S. 92.

<sup>36</sup> Ebd., S. 96.

<sup>37</sup> Ebd., S. 107.

Der Gegenstand einer solchen Wissenschaft ist die Gesamtheit des Erkenntnislebens; sie ist eine Wissenschaft über die Denkstile und Denkgemeinschaften. Denn eines ist Fleck klar: «Erkennen ist eine kollektive Tätigkeit, denn es ist nur auf der Grundlage eines gewissen Wissensvorrats möglich, der von anderen Menschen erworben ist und erst den allgemeinen Hintergrund ergibt, gegen den sich eine wahrgenommene oder begrifflich erfasste Gestalt abhebt. Der Satz ‹Jan hat das Phänomen erkannt› ist unvollständig: Man muss ihm hinzufügen ‹im Denkstil S›, evtl. noch ‹aus der Epoche E›».<sup>38</sup> Ein Denkstil ist «eine begrenzte Einheit, ein geschlossener Organismus [...]», schreibt Fleck. Und alle «Pädagogen wissen, dass die Einführung in irgendeinen Gedankenbereich immer über eine ‹Lehrlingszeit› führen muss, in der nur Autorität und Suggestion wirken, nicht hingegen irgendeine allgemeine ‹rationale› Erläuterung».<sup>39</sup> Auch etwas so elementares wie das Sehen will gelernt werden, führt Fleck in einem anderen, eben mit «Schauen, sehen, wissen» betitelten Text, aus.

Zusammenfassend stellt er fest: «Ein ahistorisches, von der Geschichte abgetrenntes Erkennen ist unmöglich, ähnlich wie auch ein asoziales, von einem isolierten Forscher ausgeführtes Erkennen unmöglich ist. Der ‹leere Geist› nimmt nicht wahr, vergleicht nicht, ergänzt nicht, vertieft nicht: Er denkt nicht. Jeder Forscher muss eine Schulung durchlaufen, die an die Tradition anknüpft, und er muss die wissenschaftliche Arbeitsteilung anerkennen: Diese beiden Momente schaffen automatisch die soziale Frage und verleihen den sozialen und geschichtlichen Kräften einen Verlauf. Eine Erkenntnistheorie, die das nicht berücksichtigt, ist Spielerei.»<sup>40</sup>

So sehen die Konturen der von Ludwik Fleck vorgeschlagenen Umgestaltung der Wissenschaftsforschung aus. Alle drei oben genannten Grundpfeiler bzw. Ausgangsphänomene haben die für die Wissenschaftsphilosophie seinerzeit typische Einstellung in Frage gestellt. Seine Kritik galt nicht nur dem Marburger Neukantianis-

---

<sup>38</sup> Ebd., S. 108.

<sup>39</sup> Ebd., S. 111.

<sup>40</sup> Ebd., S. 123–124.

mus oder dem Wiener Neupositivismus, sie galt ebensosehr der Lemberg-Warschauer-Schule. So wundert es nicht, dass sich die philosophischen Arbeiten Flecks mit beinahe sofortiger Riposte dieser Schule auseinandersetzen mussten. Die Aufgabe der direkten, expliziten Kritik übernahm die treuste Schülerin Twardowskis, Izadora Damska (1904–1983). Sie greift ihn in der bis heute führenden Zeitschrift Polens im Bereich Philosophie «Przeglad Filozoficzny» (zu Deutsch: Philosophische Rundschau) an.

Damska reduzierte die Erkenntnistheorie auf die semantische Ebene der behauptenden Sätze und betrachtete die unter anderen von dem Physiker Schrödinger als im Rahmen der Wissenschaftsphilosophie ganz berechtigt anerkannten Erwägungen über die Notwendigkeit der intersubjektiven Ähnlichkeit der sinnlichen Eindrücke als unwissenschaftlich und philosophisch unlösbar. Sie verwischte dabei den Unterschied zwischen der methodologisch und «axiomatisch» kompletten Ebene der einzelnen Wissenschaft und der Metaebene der Philosophie, auf der erst das Phänomen «Wissenschaft» in «voller Länge und Breite» behandelt werden kann. Denn es ist etwas grundsätzlich Verschiedenes, die theoretischen Prämissen einer physikalischen Theorie, z. B. der Mechanik, logisch zu rekonstruieren, und philosophisch die Voraussetzungen ans Licht zu bringen, die bei dem Konstituieren der physikalischen Objekte als bedeutungsvollen Ganzheiten bzw. Entitäten ins Spiel kommen, und zwar indem sie die Sinnebene, in der sich diese physikalische Theorie bewegt, eröffnen. Hermeneutisch (genauer gesagt: in Heideggers Terminologie) gesprochen vergisst sie den Unterschied zwischen *veritas* im Sinne des Wahrseins eines Satzes und *aletheia* im Sinne der Unverborgenheit einer Welt.<sup>41</sup>

Die Erkenntnisphilosophie Flecks reduzierte Damska auf die Idee, dass jeder von uns vor der freien Wahl steht, was für einen Denkstil er benutzen möge; sie tritt dagegen mit dem Gedanken auf, dass es trotz der verschiedenen Denkeinstellungen zur Wirklichkeit (vom Empiriker zum Mystiker) einen allen gemeinsamen

---

<sup>41</sup> Vgl. hierzu M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 44.

und allen verstehbaren, nachvollziehbaren Denkstil gibt, nämlich den für die Naturwissenschaft typischen. Sie identifiziert ihn dabei, unzulässigerweise, mit der allgemeinen empirischen Einstellung eines jeden normalen Menschen, gleich welcher Kultur er angehört.

Für Fleck war diese sehr verkürzte Kritik ein willkommener Anlass, seine von dem breiteren philosophierenden Publikum kaum wahrgenommenen Ansichten nun in Form einer Replik darzustellen. Da er den Fehler Damskas, nämlich die Gleichsetzung des Wahrnehmens im praktischen alltäglichen Leben mit dem Wahrnehmen im Labor der modernen Naturwissenschaft sofort erkannte, hatte er ein leichtes Spiel, den Argumenten seiner Kritikerin Paroli zu bieten. Man sieht dabei sofort, dass seine Erkenntnisphilosophie eine Ebene erreicht, die weit über den logisch-semantisch-methodologischen Analysen Damska liegt. Es wird hier eigentlich über Wissenschaft als einer Lebens- und Wissensform unter anderen gesprochen, und zwar mit der jeweiligen Berücksichtigung der Kultur einer gegebenen Epoche, die als eine gewisse geistige Einheit die Bedeutung ihrer Teile bedingt und selbst von diesen Teilen bedingt wird.<sup>42</sup> Dabei nutzt Fleck geschickt die Gedankengänge Damskas, um zu zeigen, dass sie implizit die Voraussetzungen seiner Theorie anerkennt:

«Man kann also nicht behaupten, dass *„die normalen Menschen unter den gegebenen Wahrnehmungsbedingungen im allgemeinen geneigt sind, die selben Behauptungen anzuerkennen“*, sondern man muss gemäß dem modernen Wissen sagen, dass *„Menschen unter den gegebenen Wahrnehmungsbedingungen geneigt sind, mehr oder weniger verschiedene Urteile anzuerkennen, wobei man eine Reihe kleinerer oder größerer Gruppen von Menschen daraus isolieren kann, die ähnliche oder sogar identische Urteile fallen“*. Das aber ist gerade der Ausgangspunkt der Denkstillehre.»<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Das dies den sogenannten hermeneutischen Zirkel impliziert, liegt auf der Hand.

<sup>43</sup> L. Fleck, «In der Angelegenheit des Artikels von Frau Izydora Damska in *Przeglad Filozoficzny*», in: B. Griescke und E. O. Graff (Hg.), *Ludwik Flecks vergleichende Erkenntnistheorie. Die Debatte in «Przeglad Filozoficzny» 1936-1937*, Fleck-Studien 1, Berlin 2008, S. 119-126 (hier: S. 120).

Er antizipiert dabei einiges, was die Nachkriegsphilosophie der Wissenschaft bestätigt hat: z. B. den grundsätzlichen Zweifel an der vermeintlich alles entscheidenden Kraft der «reinen» Wahrnehmungssätze (die sogenannten Protokollsätze des Wiener Kreises), indem er behauptet: «[...] die Wahrnehmungssätze sind eine zwecklose Fiktion, man kann nämlich gar keinen Satz aussprechen, der ausschließlich Wahrnehmungsdaten beinhalten würde und es hängt von der (in der Betrachtung angenommenen) Haltung aus, welchen Teil des gegebenen Satzes man für den Wahrnehmungssatz hält.»<sup>44</sup>

Nicht minder wichtig scheint seine kluge, wohlüberlegte Widerlegung des Kriteriums der Anwendbarkeit, d. h. der praktischen Effektivität, zu sein. «Die Erkenntnistheoretiker dürfen vor allem eines nicht vergessen: der Rückzug zur Verwendbarkeit als Prüfstein für den biologischen Wert irgendeines Erkenntnisprozesses ist nur scheinbar, weil die Feststellung der Wirksamkeit oder Unwirksamkeit einer Handlung, die aus dieser Erkenntnis erfolgt, ebenfalls ein Akt der Erkenntnis ist. Alle Aberglauben, Hexereien, alles Wissen der vergangenen Jahrhunderte, wie z. B. die Astrologie und die Alchimie, die ganze mittelalterliche Medizin, schließlich das für uns fantastisch bizarre Wissen der primitiven Völker – all diese Ansichten haben ihre ‹Beweise›, die aus erfüllten Voraussichten und erklärten Enttäuschungen hervorgehen, nicht anders als unsere Naturwissenschaften. Sie alle scheinen ihren Anhängern verwendbar – wer würde sich sonst zu ihnen bekennen?»<sup>45</sup>

Das war ziemlich revolutionär, aber noch lange nicht alles. Denn Flecks Ausführungen, mit denen er die Kritik Damska zurückweist, lassen Züge erkennen, die für damalige Erkenntnistheorie völlig untypisch waren, die jedoch für die Nachkriegsphilosophie als ein neuer Anfang in der Wissenschaftsuntersuchung galten. Ich meine z. B. die beim späten Husserl erfolgte Einführung der Lebenswelt-Kategorie und der phänomenologischen Erforschung

---

<sup>44</sup> Ebd., S. 122.

<sup>45</sup> Ebd.

der Lebenswelt. Hinzu kommt die allgemeine hermeneutische Ausrichtung seiner Theorie des Erkennens, die bereits in seinem Be trachten des Sehens als eines genuin hermeneutischen – d. h. durch bereits vorhandenes Vorwissen geprägten – Akts deutlich zum Ausdruck kommt.

Damska war nicht die einzige, die ihn kritisierte. Fleck hat z. B. das 1932 in Leipzig erschienene Buch seines Landsmanns Tadeusz Bilikiewicz (1901-1980) rezensiert, das den wenig philosophisch klingenden Titel *Die Embryologie im Zeitalter des Barock und des Rokoko* trug. Und obwohl er sich zum Buch in seiner Besprechung sehr positiv äußerte, erntete er eine unerwartete Kritik des Autors. Diese gab ihm wiederum die Möglichkeit, seine Position weiter zu präzisieren.

Um mich von der Hauptaufgabe meiner Untersuchung nicht zu weit zu entfernen, muss ich diese höchst interessante Polemik, die auf den subtilen Unterschied zwischen der hermeneutischen und der postmodernen Philosophie hinweist, auf zwei Aussagen reduzieren. Bilikiewicz stimmt mit Fleck in der Anerkennung der Bedingung der Forschungsinhalte und -richtungen durch das Denkkollektiv überein, wirft ihm aber vor, dass er das Bedürfnis der Wissenschaft nach der Ausschaltung dieses Vorwissens nicht erkennt und anerkennt. Fleck sei ein Idealist, der die Wirklichkeit auf Erkenntnisakte reduziere und dadurch sowohl die Existenz der Wirklichkeit an sich wie auch der Wahrheit über sie negiere. «Es ist ausgeschlossen – schreibt Bilikiewicz – dass zwei miteinander unvereinbare bzw. mit sich im Widerspruch stehende Theorien über solche Tatsachen entstehen, wie die Tatsache, dass eine ‹normale menschliche Hand 5 Finger hat› [...]. Denn das ist nicht eine Frage des Stils, sondern der *Anschaung*.»<sup>46</sup> Anders gesagt, übersieht Bilikiewicz, dass die *Anschaung* durch Denkkategorien bedingt ist, und das heißt: mit einem bestimmten Denkstil verbunden sein kann oder sogar muss.

---

<sup>46</sup> L. Fleck, «Odpowiedz na uwagi Tadeusza Bilikiewicza» in: L. Fleck: *Psychosociologia poznania naukowego*, hrsg. v. Z. Cackowski und S. Symotuk, Lublin 2006, S. 285.

Fleck betrachtet Bilikiewicz' Aussagen als einen an ihn gerichteten Vorwurf des Relativismus und weist ihn entschieden zurück, und zwar in einer Art und Weise, die an Gadamer und an Rorty denken lässt: «Aus meiner Theorie der Denkstile folgt kein Erkenntnisrelativismus. Es gibt immer eine ‹Wahrheit› auf der aktuellen Etappe der Verwandlungen eines Denkstiles: sie ist durch diesen Stil restlos bedingt. Die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeitsbilder ist das Ergebnis der Mannigfaltigkeit der Erkenntnisgegenstände».⁴⁷ Und er fügt bezüglich scheinbar evidenten Theorie über «5 Finger einer Hand» hinzu: «Es ist durch ein Denkstil bedingt, was wir als ‹eine normale menschliche Hand› verstehen. Der Arzt versteht sie als eine theoretische, der Beobachtung unzugängliche Fiktion, d. h. als ein richtig funktionierendes Körperorgan; ein Laie versteht ‹normal› als ‹am öftesten gesehen›. Selbst die Behauptung über 5 Finger ist fraglich, denn sie braucht den Begriff ‹Finger›, den Begriff der Zahl und eine Vorstellung des Rechnens. [...] Viele primitive Stämme besitzen keinen Begriff des Fingers [...]. In ihrer Sprache ist unser Satz unaussprechlich. Andere wiederum besitzen nur die Zahlen 1, 2 und 3. In ihren Sprachen ist der Satz ‹eine Hand hat 5 Finger› präzise nicht zu übersetzen. [...] Das sind ganz unterschiedliche Denkstile im Vergleich zu uns. Viel einfacher, klar, aber nicht wirklichkeits- oder lebensfremd, denn diese Leute leben und orientieren sich in ihrer Umgebung».⁴⁸ Er zählt also die Schwierigkeiten auf, die mit der Geltung dieser vermeintlich so unabzweifelbaren Behauptung verbunden sind.

### 3. Zusammenfassung

Gadamer glaubte, dass die Entwicklung des menschlichen Wissens von der Frage-Antwort-Dialektik gesteuert wird. Eine letzte Antwort, als Abschluss einer Diskussion angenommen, kann jederzeit wieder problematisiert und aufgenommen werden, was zu neuen

---

<sup>47</sup> L. Fleck, op.cit., S. 285-286.

<sup>48</sup> Ebd., S. 287-288.

Fragestellungen führen kann. Und so geht es ins Unendliche. Jede Aussage wird nur durch die Einbeziehung ihres Kontexts verständlich, d. h. als Antwort auf eine Frage. Sprache spielt dabei die fundamentale Rolle. Auch Ludwik Fleck betont die Rolle der Sprache in der Entstehung und im Fortleben der Denkstile und Denkkollektive. Der dialogische Charakter des menschlichen Wissens macht die Annahme notwendig, dass «der Ausgangspunkt immer ein Ensemble der miteinander lebenden Menschen sein muss», die miteinander kommunizieren. Dadurch wird eine gemeinsame Sprache gebildet, und zwar nicht nur in einem rein formellen Sinn (der gleichen Grammatik, die das Erzeugen der verständlichen Aussagen ermöglicht), sondern auch im materiellen, inhaltlichen Sinn (gemeinsame Begriffe, die eine Ontologie, eine Weltsicht, artikulieren): erst dadurch entsteht – wie es Wittgenstein ausdrückte – nicht nur eine Übereinstimmung in Definitionen, sondern auch in den Urteilen.<sup>49</sup>

In diesem Kontext hat Gadamer die Behauptung aufgestellt, dass jedes Gespräch eine es führende, gemeinsame Sprache erzeugt, die die Verständigung der Dialogpartner ermöglicht, wenn sie sie wirklich wollen. 1936 hat Fleck Ähnliches folgenderweise zum Ausdruck gebracht:

«Es gibt zeitweilige und beständige Denkkollektive. Jeder hat sicher beobachtet, dass während einer lebhaften, absorbierenden Unterhaltung mehrerer Menschen nach einer gewissen Zeit ein besonderer Zustand entsteht, der bewirkt, dass die Teilnehmer Gedanken aussprechen, die sie in anderer Gemeinschaft so nie äußern. Es stellt sich eine gemeinsame intellektuelle Stimmung ein und schließlich wird aus gegenseitigem Verständnis und genauso aus gegenseitigen Missverständnissen ein Denkgebilde geboren, dessen Urheberschaft keiner Person, sondern nur jenem Kollektiv zukommt.»<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Vgl.: L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: L. Wittgenstein, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt/M., S. 356 (Notiz Nr. 242).

<sup>50</sup> L. Fleck, *Erfahrung und Tatsache*, S. 108.

Flecks Verständnis für die Rolle der Bildung, der Tradition und der Sprache in der wissenschaftlichen Forschung und in der gemeinschaftlichen Aneignung der Wissens einerseits, und seine Ablehnung der neukantischen und neupositivistischen Simplifizierungen bezüglich der Wissenschaft andererseits, machten ihn zum Vorläufer der hermeneutischen Wissenschaftsbetrachtung in den Naturwissenschaften. Er verdeutlicht in ihnen das, was Gadamer in den Geisteswissenschaften zeigen wird: soziale Verankerung des Wissens. Fleck überschreitet das Subjekt-Objekt-Schema, indem er es um die kommunikative Forschergemeinschaft ergänzt, die in einer Tradition lebt, die sie fortsetzt und zugleich verändert.

Aus dem Dargestellten ist, hoffe ich, einigermaßen klar, wie die Konturen einer hermeneutischen Wissenschaftsphilosophie aussehen. Wenn man die Alternative zwischen einer soziologischen und einer rein logischen Rekonstruktion der Wissenschaft zum Maßstab nimmt, so positioniert sich die hermeneutische Wissenschaftsbetrachtung eindeutig auf der Seite der Wissenssoziologie, ohne jedoch dem rationalistischen, logischen Zugang zu diesem Phänomen das Recht abzusprechen. Wichtig ist jedoch, die letztere im richtigen Rahmen zu sehen, d. h. im gesellschaftlichen Kontext, der durch Sprache, Kultur, Geschichte, Bildung und Nachahmung, usw. bedingt ist.

Mit seiner Umwandlung des Verstehens von der Methode des geisteswissenschaftlichen Verfahrens (bei Dilthey) zur Hauptkategorie des menschlichen In-der-Welt-Seins (bei Heidegger) schien die Problematik der Wissenschaften dem Blick der Hermeneutischen Philosophie verloren zu gehen. Heidegger selbst überlässt zwar verschiedene Versuche zu diesem vordergründigen Phänomen der modernen Welt, seine diesbezüglichen Thesen sind dennoch weder klar noch überzeugend. Unplausibel sind sie insofern, weil nach ihm die Bedeutung der Wissenschaften für die Gestaltung des heutigen Lebens implizit relativiert (und das heißt hier: minimiert) wurde. Des Weiteren versucht er vor allem auf die Gefahren hinzuweisen, die mit der wesenhaften Verbindung der modernen Wissenschaften mit der Technologie einhergehen, während die von

ihm außer Acht gelassenen Vorteile dieser Verbindung (vor allem die Qualität und Länge des Lebens) eindeutig überwiegen. Damit ist ein weiteres dunkles Moment bei ihm verbunden, nämlich das Übertrumpfen der Philosophie der Wissenschaften (und damit der Philosophie überhaupt) durch ein «Seinsdenken», das das – wie er sagt – für die Wissenschaften «Unumgängliche» thematisiert. Er selbst gibt Proben so eines Denkens, die jedoch kaum überzeugen.<sup>51</sup> So isoliert sich seine Fassung der Hermeneutischen Philosophie noch stärker von der Philosophie der Wissenschaften. Ihren einzigen Vorteil sehe ich darin, dass sie uns für einen Dialog mit dem Orient, vor allem mit der religiös geprägten Tradition der fernöstlichen Philosophie öffnet und vorbereitet. Sie ist aber außerstande, ein Umdenken innerhalb der Wissenschaften einzuleiten. Dies will Heidegger eigentlich auch nicht, denn sein Seinsdenken soll nur eine vorbereitende Funktion haben. Der Wandel unseres Geschicks muss von einem neuen «Zuspruchs des Seyns» selbst, und nicht vom menschlichen Umdenken, kommen.

Gadamer übernimmt zwar Elemente dieser Auffassung, überetzt sie aber zugleich in eine eigene Sprache, in ein eigenes Denken, in dem die Reflexion zwar nicht omnipotent, aber auch nicht ohnmächtig ist. Deshalb thematisiert er Wissenschaften in einer sehr viel positiveren – obwohl auch kritischeren – Weise als Heidegger. Er muss sich dabei mit der Diltheyschen Unterscheidung zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften mit Hilfe der methodisch gedachten Dichotomie vom Erklären und Verstehen auseinander setzen. Laut Dilthey erklären Naturwissenschaften Fakten dadurch, dass sie sie unter allgemeine Naturgesetze subsumieren. Der Vorgang des Erklärens ist für sie verbindlich – er bildet ihr Wesen. Dagegen geht es in den Geisteswissenschaften nicht um die Subsumierung der vorgefundenen Phänomene unter etwas allgemeines, sondern um das Verstehen ihrer Einmaligkeit, ihrer unwiederholbaren Bedeutung für einen Kulturprozess. So ist eine Spaltung zwi-

---

<sup>51</sup> Vgl. z. B.: M. Heidegger, «Wissenschaft und Besinnung» und «Die Frage nach der Technik», in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1967 (3. Aufl.).

schen den Wissenschaftsgruppen entstanden, die zur Rede über zwei Wissenschaftskulturen geführt hat. Das Endergebnis war die die Geringschätzung der geisteswissenschaftlichen Forschung und Bildung.

Gadamer sieht dies als Problem an. Einerseits ist ihm klar, dass es einen gewichtigen Unterschied zwischen den Natur- und den Geisteswissenschaften gibt. Er ist aber geneigt, ihn nicht in der Methode, sondern im Ziel der jeweiligen Forschung zu sehen. Des Weiteren – und das ist eine zweite Milderung des Heideggerschen Radikalismus – betont er durch die Verankerung der Wissenschaftler in einer Sprach- und Kulturgemeinschaft die Verbindung des lebensweltlichen Wissens mit der Erkenntnis aller Wissenschaften, und dadurch die Präsenz des hermeneutischen Faktors in jedem Wissen, auch in der Erkenntnis der Naturwissenschaft. Damit positioniert sich seine Wissenschaftsbetrachtung in der Nähe der Soziologie des Wissens: die neuzeitlichen, modernen Wissenschaften sind – trotz der Bedenken Heideggers – eine Fortsetzung der antiken Wissenschaften, die wiederum durch Abstraktionsverfahren aus dem alltäglichen Wissen entstehen. Geltung des Wissens ist dialogisch, d. h. auf eine Wissensgemeinschaft angewiesen und durch ihre Sprache bedingt. Dass dies auch für die scheinbar monologische Naturwissenschaft gilt, hat eindrucksvoll der polnische Wissenschaftsphilosoph Ludwik Fleck unter Beweis gestellt.

## Rostocker Phänomenologische Manuskripte

Die «Rostocker Phänomenologischen Manuskripte» sind eine Schriftenreihe, in der in loser Folge Arbeiten aus dem Umkreis des Lehrstuhls für Phänomenologische Philosophie publiziert werden. Diese Texte sollen so etwas wie Werkstattberichte aus der lebendigen phänomenologischen Forschung sein.

Zur Tradition der Phänomenologie um Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre steht die Schriftenreihe in einem Verhältnis kritischer Dankbarkeit. Das Anliegen der älteren Phänomenologie war es, hinter die spekulativen Konstruktionen der traditionellen Philosophie auf die Gegebenheiten der Lebenserfahrung zurückzugehen. Die von Hermann Schmitz begründete Neue Phänomenologie ist eine philosophische Bewegung, die dieses Bemühen auf neuer Ebene fortführt. Ihr Ziel ist es, in empirisch und begrifflich weiter als bisher ausgreifenden Untersuchungen möglichst exakte Beschreibungsmittel zur Verfügung zu stellen, um die unwillkürliche Lebenserfahrung besonnenem Begreifen zugänglich zu machen.

Die Phänomenologie interessiert sich daher für das Phänomen selbst. Sie fragt: Was ist etwas? Wie lässt es sich beschreiben? Sie ist unzuständig für manche Fragen der bloßen Verursachung oder der technischen Verwendbarkeit, die dem heutigen Denken naheliegen und von der Sache selbst ablenken: Woher kommt etwas, wie lässt es sich hervorrufen, was steckt dahinter, worauf lässt es sich zurückführen? Ebenso wendet sich die Phänomenologie gegen alle Versuche, den Gegenstand zu reduzieren, ausgedrückt in Wendungen wie «das ist doch nur...» oder «das ist doch nichts als...».

Die in den «Rostocker Phänomenologischen Manuskripten» vorgestellte Phänomenologie nimmt alle Phänomene im Sich-Finden der Menschen ernst, auch diejenigen, die in herkömmlicher Perspektive als «bloß subjektiv» abgewertet und abgedrängt werden. Darin liegt ein problematischer Zug unserer Orientierung in der Welt. Die Phänomenologie bemüht sich demgegenüber um eine Rehabilitierung des Subjektiven, um eine Erforschung der Eigenart auch jener Erfahrungen, zu denen der Mensch sich nicht bloß neutral und vertretbar verhalten kann.

Sobald Menschen über ihr affektives Betroffensein zu sprechen versuchen, bleibt nur das schablonenhafte Stammeln, das vage Gerede oder der Ausweg zu den Dichtern, die alles mit schönen, aber unverbindlichen Worten sagen können. Wer sich Rechenschaft darüber geben möchte, wie ihm zumute ist, erhält von der Naturwissenschaft und der Philosophie wenig Hilfe.

Das hat Konsequenzen im Alltag: Wenn der Patient dem Arzt sagen soll, wie es ihm geht, wird es ihm nur mühsam und unzureichend gelingen, dem Gesprächspartner das mitzuteilen, was ihm wichtig ist. Dieser eigentümliche Mangel in der Sprachfähigkeit der Menschen hat seinen Grund in der Mißachtung der Phänomene menschlichen Erlebens durch die Wissenschaften. Was in der eigenen Lebensführung das Nächste, Vertrauteste ist, wird von der Theorie sträflich ignoriert. Diesen Graben zwischen Betroffensein und Besinnung zu überbrücken, hat sich die Neue Phänomenologie zur Aufgabe gemacht. Es geht ihr darum, den Menschen im Hinblick auf ihr Befinden zu einer konsistenten Sprechweise zu verhelfen, die es ermöglicht, den Zustand des bloß Fühlen-, aber nicht Sagenkönnens zu überwinden.

BISHER ERSCHIENEN

2008

**RPM 1**

Hermann Schmitz:

*Epochen des menschlichen Selbstverständnisses in Europa*

**RPM 2**

Michael Großheim:

*Phänomenologie der Sensibilität*

**RPM 3**

Steffen Kluck:

*Der Zeitgeist als Situation*

2009

**RPM 4**

Ulrich Pothast:

*Lebendige Vernünftigkeit –  
Exposition eines philosophischen Konzepts*

**RPM 5**

Gernot Böhme:

*Zeit als Medium von Darstellungen und  
Zeit als Form lebendiger Existenz*

**RPM 6**

Steffen Kammler:

*Rauchzeichen aus dem Labyrinth –  
Der ontologische Anspruch der Photographie*

2010

**RPM 7**

Günther Jakobs:

*Strafrechtstheoretische Bemerkungen zur Normenlehre  
von Hermann Schmitz*

**RPM 8**

Jan Slaby:

*Gefühl und Weltbezug –  
Eine Strukturskizze der menschlichen Affektivität*

**RPM 9**

Barbara Wolf:

*Die persönliche Situation als Bildungsaufgabe*

**RPM 10**

Hermann Schmitz:

*Geltung*

**2011**

**RPM 11**

Joachim Fischer:

*Universeller Ausdrucksüberschuss –  
Randbeobachtungen zur philosophischen Anthropologie der Intersubjektivität*

**RPM 12**

Andrzej Przyplebski:

*Hermeneutische Philosophie der Wissenschaft –  
Bemerkungen im Ausgang von Gadamer und Fleck*