Ilja Srubar

Phänomenologie und soziologische Theorie

Ilja Srubar

Phänomenologie und soziologische Theorie

Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie

VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2007

Alle Rechte vorbehalten
© VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden 2007

Lektorat: Frank Engelhardt

Der VS Verlag für Sozialwissenschaften ist ein Unternehmen von Springer Science+Business Media.
www.vs-verlag.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg
Druck und buchbinderische Verarbeitung: Krips b.v., Meppel
Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier
Printed in the Netherlands

ISBN 978-3-531-14487-0

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 7

I. Zur Entwicklung des phänomenologischen Ansatzes in der Soziologie 9

A. Ausgangspositionen und Hintergründe 11

1. Ist die Lebenswelt ein harmloser Ort? Zur Genese und Bedeutung des Lebensweltbegriffs 13
2. Heidegger und Grundfragen der Sozialtheorie 35

B. Zur Entwicklung des Ansatzes von Alfred Schütz 63

3. Die Entdeckung des Alltags durch die Sozialwissenschaften. Alfred Schütz als Beispiel von Sinnsuche in einer sinnentleerten Zeit 63
4. Zur Bedeutung der Kommunikation in der Frühphase des Schütz'schen Denkens (Konstuktion sozialer Realität und die Struktur literarischen Werkes) 71
5. Die Konstitution von Bedeutsamkeit im Alltagshandeln. Zur Schütz'schen Lösung eines Weber'schen Problems 89
6. Die konstituierte und die produzierte Zeit. Zur Theorie der Typenbildung bei Alfred Schütz und ihren Grenzen . . . 115
7. Wertbeziehung und Relevanz. Zu Alfred Schütz' Weber-Rezeption 151
8. Abkehr von der transzendentalen Phänomenologie. Zur philosophischen Position des späten Schütz 173
9. Schütz' pragmatische Theorie der Lebenswelt 195

10. Alfred Schütz' Konzeption der Sozialität des Handelns . . . 209

II. Phänomenologie im Kontext der Entwicklung soziologischer Theorien 225

1. »Phänomenologische Soziologie« als Theorie und Forschung 225
2. Von Milieu zu Autopoiesis. Zum Beitrag der Phänomenologie zur soziologischen Theoriebildung 247
3. Marx' Konstruktion sozialer Lebens-Welten 277
4. Die Ebene der Lebens-Welt im Aufbau der Marx'schen Theorie 317
5. Max Scheler: Eine wissenssoziologische Alternative 355
6. Grenzen des »Rational Choice«-Ansatzes 383
7. Die (neo-)utilitaristische Konstruktion der Wirklichkeit . . . 403

III. Strukturen der Lebenswelt und Strukturen sozialer Ordnung 417

1. Lob der Angst vorm Fliegen. Zur Autogenese sozialer Ordnung 417
2. Geschichtlichkeit und Geschichte in der phänomenologischen Theorie 445
3. Woher kommt »das Politische«? Zum Problem der Transzendenz in der Lebenswelt 463
4. Das Politische und das Populäre. Die Herstellung der alltagsimmanenten Transzendenz durch die Massenkultur 491
5. Lebenswelt und Transformation. Zur phänomenologischen Analyse gegenwärtiger Gesellschaftsprozesse 511
6. Ethnizität und sozialer Raum 539
7. Zur Formierung des soziologischen Blickes durch die Großstadtwahrnehmung 561

Nachweise 579

Vorwort

In dem vorliegenden Band sind Aufsätze zu einem Thema versammelt, das den Verfasser seit langem begleitet. Damit ist auch ein Grund benannt für sein Erscheinen. Mehrere der Texte wurden an entlegenen Orten und in längst vergriffenen Werken publiziert, so dass sie für den eventuell interessierten Leser nicht mehr verfügbar waren. Dies allein wäre gewiss noch keine hinreichende Rechtfertigung dafür, dass sie dort nicht doch der »nagenden Kritik der Mäuse« überlassen wurden. Eine weitere, in der Sache selbst liegende Motivation für die Veröffentlichung des Bandes ergibt sich aus der gegenwärtigen Lage des phänomenologischen Denkens in Deutschland bzw. im deutschsprachigen Raum. Phänomenologie wird hier an den von der analytischen Philosophie beherrschten philosophischen Departements kaum noch gepflegt und der Ort, an dem dieses Denken als ein produktives Instrumentarium der Analyse der Lebenswelt und ihrer Konstitutionsprozesse anzutreffen ist, liegt vielmehr in der ausgeprägten auf Alfred Schütz und durch ihn auf Husserl zurückgehenden Tradition der verstehenden Soziologie, die über mehrere Generationen hinweg im deutschen Sprachraum und darüber hinaus zu einem weitverzweigten, breit ausdifferenziertem Forschungsparadigma wurde. Insofern ist das Verhältnis von Phänomenologie und soziologischer Theorie ein Thema, das die gegenwärtige Forschungs- und Gedankenlandschaft nachhaltig formt und auch einen Horizont bezeichnet, vor dem phänomenologisches Denken eine – wenn auch durch die Perspektive einer Wirklichkeitswissenschaft geprägte – Weiterentwicklung findet. Zugleich zeigt sich hier auch, dass die phänomenologischen Entwürfe des menschlichen Weltzugangs und der ihm zugrundeliegenden Konstitutionsmechanismen der Lebenswelt nicht nur eine Option zur Beantwortung fachphilosophischer Fragestellungen sind, sondern offensichtlich das Potential eines Forschungsprogramms in sich tragen, das von sozial- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen aufgegriffen und weiterentwickelt wird.

Die hier abgedruckten Texte verfolgen und – wie der Verfasser hofft – prägen auch eine Richtung dieser Weiterentwicklung, für die sich mit der Zeit der Arbeitstitel »pragmatische Lebenswelttheorie« herauskristallisierte. Die Anordnung der Texte versucht, nach einer einleitenden Klärung der phänomenologischen Grundlagen der soziologischen Theoriebildung, den Prozess nachzuzeichnen, in dem diese Richtung im Denken von Alfred Schütz Gestalt annahm und schließlich zu einer Abgrenzung von Husserls transzendentaler Sicht der Phänomenologie führte. Nachfolgend sind Aufsätze versammelt, die sich mit dem Verhältnis des phänomenologischen Ansatzes zur Forschung und Theoriebildung im Fach beschäftigen – die längst noch nicht gänzlich verrauchten Vulkane des Marxismus eingeschlossen. Letztendlich enthält der Band einige Versuche des Autors, anhand des phänomenologischen Instrumentariums konkrete soziologische Fragestellungen anzugehen.

Bei der Drucklegung der Texte hat der Verfasser wertvolle Hilfe erfahren. Zu danken hat er Karla Bald, Hedwig Schwarzott, Linda Nell, Caroline Gassen, Thomas Singer, Christoph Mautz und Gerd Sebald. Ohne sie wären die Tücken elektronischer Textverarbeitung und einiges mehr nicht zu meistern gewesen.

Konstanz 2007

I. Zur Entwicklung des phänomenologischen Ansatzes in der Soziologie

A. Ausgangspositionen und Hintergründe

1. Ist die Lebenswelt ein harmloser Ort? Zur Genese und Bedeutung des Lebensweltbegriffs

I. Zur philosophischen Bedeutung des Lebensweltbegriffs

Der Topos der Lebenswelt entwickelt sich philosophisch aus dem Problem der selbstverständlichen Selbstgegebenheit der Welt, wie sie dem Menschen in seiner natürlichen Einstellung begegnet. Das Thema der Selbstgegebenheit taucht auf im Kontext der antimetaphysischen Wende der philosophischen Orientierung des 19. Jahrhunderts, die – eingeleitet durch die Hegel-Kritik und durch Nietzsche – die unmittelbare, vorwissenschaftliche und vorphilosophische Gegebenheit der Welt bzw. die unmittelbare Lebenswirklichkeit zum Objekt der philosophischen Untersuchung macht. Diese Tendenz zum »radikalen Empirismus«, wie z. B. William James seine »Principles of Psychology« (James 1950) nannte, kommt sowohl in Bergsons »unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins« (Bergson 1911) zum Ausdruck, als auch in der hermeneutischen Lebensweltphilosophie Diltheys, aber auch in der Ablehnung der »Verdoppelung« der Welt in eine subjektive und eine objektive in den positivistischen Konzeptionen von Mach und Avenarius, sowie noch etwa in der Wissenschaftslehre des logischen Positivismus von Schlick.

Auch bei Edmund Husserl, dessen phänomenologische Philosophie für den Begriff der Lebenswelt, so wie wir ihn heute verwenden, die Grundlagen legte, stehen am Anfang seines Weges zum Lebensweltbegriff Überlegungen, die die Selbstgegebenheit einer natürlich im Erleben erfassten Welt zum Gegenstand haben. So ontologisch also der Begriff der Lebenswelt anmutet, sein Ursprung im Rahmen des phänomenologischen Ansatzes Husserls ist ein epistemologischer. Unter diesem Aspekt erscheint die Lebenswelt in Husserls Krisis-Schrift als ein Reich ursprünglicher Evidenzen (Husserl 1962: S.130), in welchen die Selbstverständlichkeit und die Vertrautheit des uns in alltäglicher Praxis begegnenden

Seienden und seiner Typik verankert ist (Husserl 1962: S.126). Die philosophische Frage, die Husserl an diese so definierte Lebenswelt richtet, heißt dann: Wie vollziehen sich diese ursprünglichen Evidenzen, die der Welt und den Dingen darin die Geltung selbstverständlicher Gegebenheit verleihen und so die Grundlage unseres Wissens von der Welt vor jeder Wissenschaft darstellen? In dieser Frage und in der Husserlschen Antwort darauf sind bereits die Varianten des Lebensweltbegriffs enthalten, die uns auch in seiner späteren Karriere begegnen werden. Die Frage richtet sich zuerst auf das Problem der Geltung von etwas als etwas in der Welt der natürlichen Einstellung. Damit wird die Lebenswelt thematisiert als der jeweils ursprüngliche Grund, als die ursprüngliche Sinnstruktur, von der aus erst ein menschliches Welthaben möglich ist. Noch vor der Entscheidung darüber, ob diese lebensweltliche Sinnstruktur eine universelle oder lediglich eine auf die jeweilige Lebenswelt als Kulturwelt relative sei, wird so die Lebenswelt als jener Ort begriffen, dem die Seinsgewissheit von Welt und von Dingen entspringt. (Husserl 1962: S. 136)

Vor dem Hintergrund dieser lebensweltlichen Fundierung der Weltgeltung gewinnt der Husserl'sche Lebensweltbegriff auch seine wissenschaftskritische Potenz, die in Gestalt einer Kulturkritik entwickelt wird. Die Wissenschaften erscheinen in dieser Perspektive als kulturelle Bestandteile einer Lebenswelt, der sie sich jedoch aufgrund ihres abstrahierenden, analytischen und verdinglichenden Verfahrens entfremden und so die lebensweltliche Grundlage ihrer Geltung aus den Augen verlieren. Unter dem »Ideenkleid« ihrer mathematischen Konstruktionen verschwindet die ursprüngliche Lebenswelt, obwohl die Wissenschaften eigentlich angetreten sind, um die Probleme der lebensweltlichen Praxis zu lösen. Aus dieser kulturkritischen Wendung des Lebensweltbegriffs resultiert auch seine ethische Dimension: Die phänomenologische Philosophie als eine Wissenschaft von der Lebenswelt soll in Husserls Sicht die ursprüngliche Sinnstruktur der menschlichen Welt aufzeigen und so die Menschheit zu ihrer verschütteten originären Humanitas zurückführen.

Um seine Phänomenologie als eine Wissenschaft von der Lebenswelt zu entwickeln, setzt Husserl noch einmal zu einer systematisch gesehen viel radikaleren Wissenschaftskritik an. Durch seinen Anspruch, die ursprünglichen Sinnstrukturen der Geltung von etwas als etwas zu klären, verfolgt Husserl auch das Ziel der Aufklärung der vorprädikativen Bedin-

gungen des Urteilens und somit auch der Logik als der Grundlage der wissenschaftlichen Methodologie überhaupt.

Die gemeinsame Voraussetzung für die Durchführung dieser zwei wissenschaftskritischen Projekte, die in Husserls Lebensweltbegriff enthalten sind, ist so die Klärung der Konstitution der Weltgeltung in der natürlichen Einstellung, also die Klärung der Konstitution der ursprünglichen Sinnstruktur der Lebenswelt selbst. Denn die Selbstgegebenheit der Dinge ist in der natürlichen Einstellung – wie Husserl zeigt – nur vor einem Welthorizont möglich, der den Zusammenhang, den Kontext, aus dem die Dinge als so-seiend erscheinen, ausmacht. Im Gegensatz zu den Dingen selbst ist dieser Horizont aber nicht als Objekt erfassbar. Er ist vielmehr das Sinnkleid, die Sinnstruktur, die sich über die Dinge legt und sie so ihre lebensweltliche Geltung gewinnen lässt.

Ausgehend von seiner Bestimmung der Lebenswelt als der Welt der in der natürlichen Einstellung handelnden und erfahrenden Menschen, nimmt Husserl an, dass die Konstitution dieser Sinnstruktur mit dem Prozess des alltäglichen Handelns und Erfahrens einhergehen muss. Die gesuchte Sinnstruktur wird dann bestimmt als die »von den Menschen für die Welt ihres gemeinsamen Lebens erworbenen Geltungsauflagen«, d. h. als die Welt der »schlichten intersubjektiven Erfahrungen« (ebd.). So betrachtet ist also die Lebenswelt vorerst die jeweilige kulturspezifische Vollzugswirklichkeit der in ihr lebenden und handelnden Menschen. Seiner radikal wissenschaftskritischen Absicht gemäß sucht Husserl natürlich einen Ausweg aus diesem Relativismus. Er findet ihn, indem er die Frage danach stellt, wie die lebensweltliche Sinnkonstitution zum Erscheinen gebracht werden kann. Dies kann laut Husserl nur so geschehen, dass die selbstverständliche Geltung der Lebenswelt eingeklammert wird und der philosophische Blick sich auf die Akte und Prozesse konzentriert, die diese Geltung hervorbringen. Durch diese Einklammerung, durch die phänomenologische Reduktion also, wird die Lebenswelt zu einem Phänomen, also zu einer innerhalb des Bewusstseins zu untersuchenden Struktur. Bei einer solchen Betrachtung zeigt sich dann, dass sich trotz aller Kulturrelativität an der Sinnstruktur der Lebenswelt allgemeine Züge aufweisen lassen. Sie ergeben sich vor allem aus der Zeitlichkeit,

der Raumbezogenheit und der Leibgebundenheit des intentionalen Erlebens, in welchem diese Sinnstruktur hervorgebracht wird. Aus ihrer Deskription lässt sich dann eine allgemeine Matrix gewinnen, die als die Grundstruktur der vorwissenschaftlichen natürlichen Einstellung gelten kann. Diese Struktur gilt Husserl dann als das konkrete lebensweltliche Apriori, in dem die Bedingungen enthalten sind, aufgrund welcher relativ Seiendes als in der Welt geltend erscheinen kann. Als konkret gilt dieses Apriori der Lebenswelt deswegen, weil es sich nicht auf die Bedingungen von Möglichkeit, sondern auf die Grundlage der Konstitution der Geltung von Erfahrungen richtet.

Wir können nunmehr die unterschiedlichen Bedeutungen und Dimensionen des Lebensweltbegriffs zusammenfassen, die anhand der Husserl'schen Fassung deutlich wurden: Die Lebenswelt ist zweifelsohne als ein philosophisch fundierender Begriff gedacht. Obwohl die Lebenswelt als solche immer nur in ihrer kulturspezifischen Gestalt unmittelbar sinnspendend wirkt, will die phänomenologische Analyse ihre universalstrukturelle Dimension enthüllen, auf die sich dann ihre Wissenschaftskritik sowohl in der erkenntniskritischen als auch in ihrer kulturkritischen Absicht gründet. Aus der kulturkritischen Perspektive gewinnt der Lebensweltbegriff dann seine humanistisch-ethische Dimension. Der Aufweis der Lebenswelt als einer universalen Sinnstruktur erfolgt als Aufweis der für die Geltung der Welt in ihrer Selbstgegebenheit notwendigen konstituierenden Prozesse und Akte. Wie ersichtlich, lassen sich im Husserl'schen Lebensweltbegriff eine kulturspezifische, eine universalstrukturelle, eine wissenschaftskritische, eine ethisch-humanistische und schließlich eine konstitutionstheoretische Ebene ausmachen, aus deren gegenseitigen Bezügen der Husserl'sche Lebensweltbegriff lebt.

II. Die Erscheinungsweise und die Konstitution der Lebenswelt

All diese Komponenten, genauer: ihre größere bzw. geringere Betonung oder Modifikation, spielen in der späteren Entwicklung des Lebensweltbegriffs eine Rolle. Systematisch betrachtet sind es jedoch die unterschied-

lichen Auffassungen des Konstitutionsprozesses der Lebenswelt selbst, die die spätere unterschiedliche Entwicklung des Begriffs prägen. Welche dieser Auffassungen waren hier besonders einflussreich?

1. Transzendentales Bewusstsein als der Ort der Lebensweltkonstitution

Vollzieht man mit Husserl die Einklammerung der selbstverständlichen Weltgeltung in der natürlichen Einstellung und fragt man nach dem »Wie« des Zustandekommens dieser Weltgeltung, kommen, wie wir gesehen haben, Strukturen des subjektiven Erlebens und Erfahrens in den Blick, in deren Akten sich die Geltung der Welt in ihrer Selbstgegebenheit konstituiert. Die intentionalen Akte des leistenden Bewusstseins ergeben so den Ich-Pol, durch den die Welt, in der das Ich existiert, gilt. Die so erscheinende – daher phänomenale – Bewusstseinsstruktur ist keine eines konkreten Menschen, sie hat keine konkreten kulturellen Inhalte, sondern sie ist eine Deskription der zeitlichen, räumlichen und leiblichen Erlebnisakte, die für die Konstitution der Weltgeltung notwendig sind. Zu diesen Bewusstseinsakten gehört wesentlich ihre Intentionalität, d. h. ihr immer vorhandener Gegenstandsbezug; weiterhin gehört dazu das innere Zeitbewusstsein, in dessen Strom die Synthese von Erlebnissen zu sinngeformten Erfahrungen erfolgt, es gehört dazu auch die kinästhetische Erfahrung meines Leibes als die Grundlage meiner herausgehobenen Ich-Evidenz, sowie das auf diesen Ich-Pol zentrierte Erleben des Raumes, d. h. der Nähe und der Ferne, des Vertrauten und Unvertrauten. In diesen allgemeinen Grundzügen der Struktur des leistenden Bewusstseins erscheint so eine konstitutiv notwendige, von einzelnen Subjekten aber losgelöste leistende Subjektivität als Quelle der Weltgeltung. Das Subjekt dieser Bewusstseinsstruktur ist also ein transzendentales, ebenso wie das ihm zugehörige Bewusstsein ein transzendentales ist (Husserl 1962: S. 187). Der Ort der Konstitution der Weltgeltung liegt somit für Husserl in den Akten und Leistungen dieses Bewusstseins selbst.

Wir bemerken hier eine merkwürdige Verschiebung des Ortes der Lebensweltkonstitution, die in Husserls Ausführung der Lebensweltanalyse erfolgt: In seinem Bemühen, die Konstitution der Lebenswelt als

eine intersubjektive Erfahrungswelt der vorwissenschaftlichen, alltäglichen menschlichen Praxis aufzuklären, sucht er nach Wegen, die diesen Prozess der philosophischen Reflexion zugänglich machen würden. Er überführt den Konstitutionsprozess auf den transzendentalen Boden der reflexiv durchdringbaren leistenden Subjektivität, so dass die lebensweltliche Sinnstruktur, die der ursprünglichen Intention nach ein Korrelat der intersubjektiven Praxis sein sollte, als ein Konstrukt der Akte eines transzendentalen Bewusstseins erscheint. Wenn auch damit tiefgehende Einblicke in die subjektive Bezogenheit der Lebenswelt gewonnen wurden, bleiben die lebensweltlichen Konstitutionsprozesse, in welchen Akte nicht nur Bewusstseinsakte, sondern auch Handlungen sind, die sich nicht nur subjektiv, sondern vor allem intersubjektiv, d. h. sozial vollziehen, zwar durch Husserl benannt, aber in ihrem Wirken unaufgeklärt.

Die intersubjektiven bzw. praktischen konstitutiven Momente der Lebenswelt sind von phänomenologischen Ansätzen aufgegriffen worden, die die Lebenswelt nicht primär unter epistemologischen, sondern vielmehr unter ontologischen Gesichtspunkten betrachten, d. h. die die Bedingungen des Seins des Menschen in der Welt thematisieren. Hierzu gehören vor allem die fundamental-ontologische Betrachtungsweise Heideggers und der philosophisch-anthropologische Ansatz ausgehend von Max Scheler.

2. Konstitution der Lebenswelt als Praxis in der Welt

In Heideggers fundamental-ontologischer Wende der phänomenologischen Fragestellung erscheint das Thema der natürlichen Weltgegebenheit als jenes des In-der-Welt-Seins des Menschen (des Daseins), dem es um sein Sein selbst geht. Er muss sich aus diesem In-der-Welt-Sein heraus begreifen, sich also aus der Art und Weise, wie er in der Welt ist, selbst verstehen. Die grundlegende Weise seines Weltbezugs ist die Sorge, die hier als eine ontologische Wendung von Husserls Intentionalität erscheint. In der Sorge um sein endliches Dasein erschließt sich also dem Menschen die Welt als ein Horizont seiner Möglichkeiten. Durch die Ausarbeitung des Sorge-Motivs gliedern sich allerdings die menschlichen Möglichkeiten in der Welt in zwei Modi von ungleichem Seinswert. Das alltägliche Besor-

gen, in dem sich die Welt des alltäglichen Umgangs mit den Dingen und mit den anderen konstituiert (also die Zuhandenheit des Seienden und das alltägliche Mit-Sein), lässt eine Sinnstruktur entstehen, die den Menschen bei den Dingen und bei den Anderen verweilen lässt und ihm so seine eigentliche Freiheit zum Selbstentwurf verbirgt. Der eigentliche Urgrund der Weltgeltung, der sich bei Husserl als die intersubjektive Erfahrungswelt der alltäglichen Praxis darstellte, erscheint also bei Heidegger als ein Verfallensein an die Welt der Dinge und an das alltägliche Sein mit Anderen (Heidegger 1967: S. 175).

Es bedarf einer besonderen Erschütterung dieser Verfallenheit, der Angst nämlich, damit der Blick für die eigentliche, von dem Dasein selbst zu entwerfende Existenzmöglichkeit, frei wird. Erst in diesem Blick wird aber die Differenz der eigentlichen und der uneigentlichen Seinsweise deutlich und die Ganzheit des In-der-Welt-Seins und somit sein wahrer Sinn erfassbar.

Auch hier fungiert also die Lebenswelt als Urgrund des Zugangs zur Wahrheit, auch hier ist so ein kritisches Vermögen in ihrer Sinnstruktur angelegt. Die Verschiebung gegenüber der Konzeption Husserls ist jedoch nicht zu übersehen. Die kritische Potenz entfaltet sich hier nicht in der Reflexivität des Bewusstseins, sie ist vielmehr in dem Vollzug des In-der-Welt-Seins – also in der Praxis selbst – angelegt, und zwar ohne jede »Garantie« auf Realisierung. Um zu dieser Struktur der Lebenswelt in ihrer wahren Ganzheit (die Weltlichkeit der Welt) (Heidegger 1967: S.188 f.) zu gelangen, muss aber auch Heidegger die alltägliche Selbstgegebenheit der Welt auflösen. Doch in seiner Sicht erscheint nach dieser Auflösung nicht – wie bei Husserl – nur eine Selbstgegebenheit leistende und ihre Evidenz bestätigende Struktur des Erlebens, sondern ein ambivalentes In-der-Welt-Sein des Menschen, der in Vollzug seiner Existenz innerhalb der Lebenswelt die Wahrheit über sie, die auch die Wahrheit über ihn ist, verstellen oder enthüllen kann. Die Lebenswelt stellt hier also nicht das Reich des alltäglich Vertrauten mit einem zu verschiebenden Unvertrautheitshorizont dar, sondern sie wird zum unheimlichen Ort der gelebten Spannung zwischen Alltag und den ihn transzendierenden Bereichen, zwischen der alltäglich uneigentlichen und der sich frei entwerfenden eigentlichen Existenz.

3. Die Konstitution der Lebenswelt in der Sozialität des Menschen

Der Art und Weise wie sich die Welt dem Menschen aufgrund seines spezifischen Weltbezugs erschließt, eines Weltbezugs, der in der menschlichen naturgeschichtlichen Ausstattung angelegt ist, geht die phänomenologisch orientierte philosophische Anthropologie Max Schelers nach. (Vgl. Scheler 1973: insb. S. 240 ff.; u. ders. 1980: insb. S. 148 ff. u. 548 ff.)

Scheler erkannte bereits früh, dass sich die Welt dem Menschen nicht primär theoretisch, sondern pragmatisch – also durch das Handeln erschließt. Im Handeln erfährt der Mensch den Sinn der Dinge, die im pragmatischen Umgang eine »Zeigefunktion« entwickeln, d. h. den Kontext ihres Gebrauchs und ihrer Relevanz für den Menschen offenbaren. Dieser Kontext ist jedoch für Scheler nicht naturgegeben, sondern durch die Sozialität des Menschen vermittelt, d. h. durch die primäre Fundierung und Prägung der Welterfahrung durch den Bezug auf den anderen. Diese ursprüngliche Gegebenheit der Welt im Sozialen – also im Wir-Modus, die Scheler als die Vorgängigkeit des Wir-Bewusstseins vor dem Ich-Bewusstsein ausarbeitet, zeigt die konstitutive Rolle der Sozialität in der Genese von Lebenswelten an. Die im Handeln erfahrene konkrete Zeigefunktion der Dinge wird immer schon aus der sozial definierten Wir-Welt erfahren, die Geltung der Dinge in der Welt hat also eine soziale Grundlage. Die Sozialität als anthropologische Konstante des menschlichen Weltzugangs hebt so weltliches Seiendes aus seiner Gebundenheit an naturgegebene Wahrnehmungsapparate heraus und gibt ihm seine spezifisch sinnhafte, menschlich konstituierte Gestalt. In diesem Sinne hat der Mensch keine *Umwelt*, sondern eben *Welt*, die nicht naturgeschichtlich, sondern sinnhaft-geistig strukturiert ist. Die Sozialität des Menschen als das Produkt seiner Naturgeschichte steht so bei Scheler vermittelnd zwischen dem vital-naturhaften und geistig-sinnhaften Charakter des Menschen. Sie gibt der Plastizität der menschlichen Erfahrungs- und Handlungsweise ihre je spezifische Gestalt – sie ist also, obwohl eine anthropologische Konstante, der unerlässliche konstitutive Grund der Varietät menschlicher Lebenswelten.

III. Lebenswelt als Sozialwelt – die soziologische Wendung des Begriffs

Wie erkennbar, erfährt der Lebensweltbegriff durch seine Bindung an die lebensweltkonstituierenden Momente der Praxis und der Intersubjektivität/Sozialität eine wesentliche Soziologisierung. In der Tat nähert sich das Konzept der Lebenswelt und sein Inhalt durch die Verlagerung der lebensweltkonstituierenden Prozesse aus dem Bereich der Bewusstseinsakte in denjenigen der intersubjektiven Praxis, also des sozialen Handelns, der zentralen Materie an, von der die Soziologie typischerweise handelt. Nicht nur konnte also die Soziologie als eine Spezialwissenschaft zur Klärung der so verstandenen Lebensweltkonstitution beitragen, sie konnte den Lebensweltbegriff auch zur Reformulierung eines ihrer zentralen Probleme, nämlich des Problems der Entstehung der sozialen Ordnung, heranziehen.

Nimmt man an, dass sich die Geltung der Welt – ihre Sinnordnung also – in Akten konstituiert, die bei Husserl Bewusstseinsakte, bei Scheler und Heidegger jedoch auch Akte der Praxis und des sozialen Handelns sind, so liegt es nahe, die Lebenswelt als eine soziale Welt zu begreifen und ihre soziale Ordnung, also die Regulative des Handelns, als ein Konstrukt eben dieses Handelns zu untersuchen. Die Frage nach dem sinnhaften Aufbau der sozialen Welt stellt so die in soziologischer Perspektive gestellte Frage nach den Strukturen der Lebenswelt schlechthin dar. Auch dieser soziologischen Perspektive sind die meisten der bei Husserl vorfindbaren Charakteristika des Lebensweltbegriffs eigen: Durch die Einführung des Lebenswelt-Konzepts will auch die Soziologie ihre Fundierung als eine verstehende Disziplin erreichen und wendet sich somit kritisch gegen eine Soziologie, die ihre Verwurzelung in der Sinnstruktur der sozialen Welt nicht wahrnimmt. Man will eine allgemeine Struktur der Lebenswelt als Sozialwelt beschreiben, in deren Vollzug sich die Varietät der Kulturwelten entwickelt. Worauf die soziologische Lebensweltanalyse allerdings bewusst verzichtet, ist die inhaltliche Begründung einer ethischen Dimension. Nicht, dass man nicht sehen würde, dass in der intersubjektiven Konstitution einer Lebenswelt als Sozialwelt notwendigerweise Ethiken

entstehen. Im Gegenteil: Gerade diese Einsicht, dass die Genese von Wert- und Normsystemen universell zu der Konstitution von Lebenswelt gehört, macht eine wertende Aussage zugunsten des einen oder des anderen Wertsystems unmöglich.

1. Die Struktur der Lebenswelt als Sozialwelt

Paradigmatisch für die Entwicklung des Lebensweltbegriffs unter den genannten soziologischen Gesichtspunkten ist der Ansatz von Alfred Schütz (vgl. Schütz/Luckmann 1980 u. 1984).[1] Für Schütz erschließt sich, ebenso wie für Max Scheler, die Welt dem Menschen durch sein Wirken darin. Der anthropologische Grund für dieses Wirken liegt in der Fundamentalangst vor eigener Endlichkeit, die vor dem Horizont der Transzendenz der Welt erfahren wird. Das Wirken als ein Aufrechterhalten der Lebensbedingungen wirkt der Endlichkeit des Menschen entgegen. Dieser pragmatische Weltzugang ist verbunden mit einer Selektivität der Wahrnehmung, in der jeweils das Wirkensrelevante eine Bedeutung erhält. Die ursprüngliche Sinnstruktur der Welt in der natürlichen Einstellung ist also in Schütz' Augen durch eine solche Relevanzstruktur gegeben. Hierzu gehören natürlich typische Erwartungen, die, an typische Situationen gebunden, zu typischen Praktiken der situativen Problembewältigung führen. Lebensweltliche Sinnstrukturen sind also durch derart pragmatisch entstandene Relevanz und Typik gekennzeichnet. Das Wirken in der Welt ist aber, anthropologisch gesehen, immer auch ein Wirken mit anderen. In der Wirkensbeziehung mit anderen entstehen Verkettungen gegenseitiger Erwartungen, die ein gemeinsames Deutungsschema, eine Wir-Welt darstellen. Sofern also das Wirken immer auch ein soziales Wirken ist, ist diese Wir-Welt dem individuellen Erfahren als seine Grundlage immer vorgängig. Sie wird zwar durch handelnde Individuen hervorgebracht, ihre Relevanz und ihre Typik stellen jedoch eine übersubjektive Struktur dar, die aus dem intersubjektiven Geflecht der interaktiven und kommunikativen Verkettung von Handlung und Reaktion besteht, und somit den Handelnden als ein Drittes, sie »Koordinierendes« entgegen-

[1] Zu der hier referierten Rekonstruktion des Schütz'schen Ansatzes vgl. Srubar 1988.

tritt. Die Lebenswelt, begriffen als eine in solchen interaktiven Prozessen konstituierte und interpretierte Welt, hat also immer, im Gegensatz etwa zu der auf das Subjekt zentrierten Husserlschen Lebensweltkonzeption, zwei konstitutive Pole, die sich gleich ursprünglich im konstitutiven Zusammenhang des sozialen Handelns entfalten. Den einen Pol stellt die sozial verfestigte Wirklichkeit mit ihrer Relevanz- und Typikstruktur dar, die nichtsdestoweniger von handelnden Individuen hervorgebracht wird. Im Verlauf des Handelns werden die Relevanz- und Typikschemata der handelnden Subjekte durch eben diese Wirklichkeit geprägt. Die soziale Formung der subjektiven Erfahrensweise, die Entstehung sozialer Identität und die Habitualisierung sozial gebilligter Handlungsmuster finden in diesem Mechanismus statt. Dieser Prozess bedeutet jedoch nicht lediglich eine passive Sozialisierung der Subjekte, sondern auch eine individuelle, d. h. immer auch modifizierende, Aneignung und Verarbeitung der sozialen Realität. Der zweite Pol der so begriffenen Lebenswelt stellt also diese ihre jeweils subjektive Aneignung und Modifizierung dar. Damit erhält der Lebensweltbegriff eine Dynamik, denn der Prozess der pragmatischen Konstitution der Lebenswelt als sozialer Welt entwickelt sich aus der Spannung zwischen ihrem intersubjektiven/sozialen und ihrem subjektiven Pol. Die Natürlichkeit der Geltung der Welt liegt hier also nicht nur in den Modi ihrer bewusstseinsmäßigen Konstitution, sondern gleichermaßen in der Vertrautheit und Selbstverständlichkeit, die der Weltgeltung durch das sozial bestimmte So-Sein der Normalität zukommt.

Durch seine Zentrierung auf diese zwei Pole ist aber der soziologische Lebensweltbegriff notwendigerweise ein perspektivischer. Seine Perspektivität folgt der Achse Vertrautes/Unvertrautes einerseits und der pragmatischen Relevanz des Wirkens andererseits. Den jeweiligen Vertrautheitskern der in der Perspektive einer Gruppe oder eines Individuums erscheinenden Lebenswelt, stellt die alltägliche Wirkwelt als die Welt dar, in der wir unsere pragmatischen Ziele durch Handeln und Kommunikation mit anderen erreichen können. Dies ist auch der Wirklichkeitsbereich, in dem die Deckung der Deutungsschemata in der Reziprozität der Perspektiven von Ich und Du hoch ist und die Kommunikation problemlos ablaufen kann. Die Lebenswelt ist aber nicht mit dieser Wirkwelt als

Alltagswelt identisch. Sie schließt ebenso die diese Wirkwelt in der jeweiligen Perspektive transzendierenden sozialen Bereiche mit ein, deren zunehmende Unvertrautheit durch einige wenige auf sie bezogene Typisierungen überbrückt wird, die in der Regel die Struktur des Vorurteils haben. Diese Aufschichtung der Lebenswelt ergibt sich aus ihrer sozialen Verankerung. Eine andere Aufschichtung der lebensweltlichen Realität ergibt sich aus der subjektiven Modifizierbarkeit ihres alltäglichen Kerns, also der Wirkwelt, durch die Aussetzung des pragmatischen Interesses an ihr. So entstehen Sinnschichten eines spielerischen, künstlerischen, wissenschaftlichen, religiösen oder träumenden Erlebens der Wirklichkeit, die sich kommunikativ und interaktiv zu spezifisch institutionalisierten Erfahrungsstilen und Handlungssystemen verfestigen können. Die sich gegenseitig transzendierenden Bereiche und Schichten der Lebenswelt werden durch die Sinnklammer der sprachlichen und symbolischen Kommunikation zusammengehalten, also letztlich durch eine soziale Leistung par excellence.

Wie ersichtlich, ist der Schütz'sche Lebensweltbegriff keineswegs auf den Bereich des Alltags reduzierbar. Er bezeichnet eine komplexe Aufschichtung von Sinnstrukturen und sozialen Beziehungen, deren Ausdifferenzierung sich aus dem subjektiven und dem intersubjektiven Pol der Lebensweltkonstitution entwickelt.

2. Lebenswelt und System

Auch Schütz versucht, durch eine phänomenologische Deskription von Erfahrungsstrukturen und durch eine interaktionistische Analyse ihrer sozialen Prägung und Institutionalisierung eine allgemeine Matrix der Lebenswelt als Sozialwelt zu erstellen, die die Konstitutionsprozesse, in deren Vollzug jede soziale Lebenswelt zur spezifischen Kulturwelt wird, beschreiben soll (vgl. Luckmann 1979, 1999). In dieser seiner Gestalt eröffnet der Schütz'sche Lebensweltbegriff die Möglichkeit, die sozialen Prozesse der Selbstorganisation von Gesellschaften zu beleuchten. Dadurch erfährt die Figur der Lebenswelt eine breite Rezeption in der Soziologie, weit über den eigenen Bereich der an Schütz unmittelbar anknüpfenden phänomenologischen Soziologie hinaus. In der breiteren

Rezeption des Begriffs, bzw. des von ihm bezeichneten Sachverhalts einer durch kommunikatives Sinngeschehen erfolgenden Selbstorganisation sozialer Wirklichkeit, ergeben sich allerdings neue Modifikationen der Lebensweltfigur, deren bekannteste mit der Systemtheorie Luhmanns und mit der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas verbunden sind (vgl. Luhmann 1984 u. Habermas 1981). Luhmann kritisiert zwar den Husserl'schen Lebensweltbegriff, indem er Husserl vorwirft, er bestimme die Lebenswelt als den Boden aller Evidenz und als den Horizont von Möglichkeiten zugleich, und bilde damit einen Begriff, der primäre Bestimmtheit und Unbestimmtheit in sich einschließe (so Luhmann 1986). Nichtsdestoweniger gebraucht Luhmann die Figur eines Sinngeschehens, welches als Leistung von Subjekten und sozialen Systemen deren Handlung steuert und deren Umgebung als eine verständliche, d. h. ihnen zugängliche Umwelt strukturiert, als die Grundlage seiner systemtheoretischen Konzeption. In Luhmanns Operationalisierung fällt jedoch dieses gemeinsame Sinngeschehen, das noch bei Husserl als eine Konstitution intersubjektiver Erfahrungen ausgewiesen wurde, in zwei streng getrennte Konstitutionskreisläufe von subjektivem Bewusstsein und sozialer Kommunikation auseinander. Damit werden der subjektive und der intersubjektive Pol der Lebensweltkonstitution, die Schütz aufzeigte, voneinander getrennt. Somit verliert die für Luhmanns Erklärung der Selbstorganisation von Gesellschaften unentbehrliche Annahme der Koevolution von subjektiven und sozialen Sinnstrukturen ihre systematische Grundlage. Die sinnfundierende Einheit der Lebensweltkonstitution tritt so hinter die Partikularität der subjektiven und systembezogenen Perspektive zurück, zu deren Überwindung der Husserl'sche Lebensweltbegriff in seiner Universalität ursprünglich entworfen wurde. Luhmanns Anlehnung an die Lebensweltfigur ist also eine Paradoxie – einerseits wird die lebensweltliche Generierung von Sinn und Geltung als eine allgemeine Struktur zur Voraussetzung seiner Konzeption, andererseits wird ihre Universalität durch ihre Zerlegung in einen subjektiven und einen sozialen Konstitutionsprozess aufgehoben.

Der Habermas'sche Rückgriff auf den Begriff der Lebenswelt ist durch eine gleichgelagerte Paradoxie gekennzeichnet. Auch Habermas benutzt

den Begriff der Lebenswelt, um den Ort zu bezeichnen, an dem sich die Sinnstruktur sozialer Wirklichkeit konstituiert. Die lebensweltliche Sinnstruktur stellt für ihn die generelle Bedingung für die Geltung sozialer Ordnung dar. Die Lebenswelt und die Prozesse ihrer Konstitution stehen also auch hier für den universellen Grund von Geltung und Sinn. Dieser Universalität steht jedoch die Habermas'sche Teilung der sozialen Wirklichkeit in Lebenswelt und System gegenüber, wobei die Lebenswelt das Korrelat kommunikativen Handelns ist, während das System die institutionalisierte, verdinglichte Struktur der Sachzwänge instrumentellen Handelns darstellt, welches sich aus dem Lebensweltzusammenhang herauslöst und eine eigene instrumentelle Logik entwickelt. Als Resultat dieses historischen Prozesses stellt die Lebenswelt ein soziales Subsystem dar, in welchem die Sinngeltung von Gesellschaften konstituiert wird, in der also die normative Integration und Legitimation von Handlungen und Institutionen entsteht. (Habermas 1981: S. 229 ff.)

Nichtsdestoweniger ist die universelle Geltung der kommunikativen Sinnstruktur der Lebenswelt selbst im Rahmen dieser Aufspaltung für Habermas unentbehrlich. In ihr verbirgt sich die Chance der Verallgemeinerung von Geltungsansprüchen durch Kommunikation und somit auch die Chance von konsensuell verallgemeinerbaren Normbegründungen, auf der Habermas die Möglichkeit der Korrektur von verdinglichender Systementwicklung gründet. In gewisser Weise wiederholt Habermas damit die Husserl'sche Gegenüberstellung von Lebenswelt und verdinglichender Wissenschaft und greift so die darin begründete ethische Dimension des Lebensweltkonzepts wieder auf.

IV. Universalität der Lebensweltstruktur und Partikularität von lebensweltlichen Perspektiven. Zur ethischen Dimension des Lebensweltbegriffs

Habermas' soziologische Operationalisierung des Lebensweltbegriffs und seiner ethischen Dimension ist nicht unproblematisch. Einerseits wird versucht, die Lebenswelt als ein konkretes Apriori von sozialer Ordnung zu erhalten, andererseits aber wird sie in dieser ihrer universalen Funktion

der historischen Entwicklung unterworfen, in der die Aufspaltung in Lebenswelt und System erfolgt.

Was hier Probleme macht, ist nicht nur der Umstand, dass selbst das instrumentelle Handeln, in dem Systemstrukturen sich reproduzieren, ein sinngeleitetes ist, dass also die unmittelbare Selbstgegebenheit der Dinge und der anderen für den instrumentell Handelnden durch die lebensweltliche Sinnstruktur getragen werden muss. Schwerer wiegt es, dass Habermas selbstverständlich annimmt, dass der universelle Charakter der Lebenswelt als eines konkreten Sinn-Apriori zugleich auch seine These der konsensuellen Universalisierungsmöglichkeit von Normen durch die sprachliche Kommunikation mitträgt. Im Lichte des komplexen Lebensweltbegriffs von Alfred Schütz lässt sich der Einwand formulieren, dass die universalisierbare Aussage, nach der die Lebenswelt als Sozialwelt in den Akten der Interaktion und Kommunikation konstituiert wird, noch nicht bedeutet, dass dieser kommunikative Prozess als ein lebensweltlicher ohne weiteres in einen universalisierbaren normativen Konsensus einmündet bzw. einmünden muss. Die Lebenswelt kann also nicht ohne weiteres als ein unproblematischer Urgrund der Humanität bzw. als ein Idyll und Quell emanzipatorischer Erneuerung gelten. Vielmehr zeigt Schütz, dass gerade in den kommunikativen Prozessen der gruppenbezogenen Wir-Welt-Bildung in der natürlichen Einstellung Relevanz- und Typisierungsstrukturen entstehen, in deren Perspektivität die Gruppenumwelt in Mustern gruppenspezifischer Vorurteile gedeutet wird. Der lebensweltliche Mechanismus der Überführung vom Unvertrauten ins Vertraute, der seit Husserl für die Genese ursprünglicher Evidenzen steht, erfolgt also primär aufgrund der sozialen Perspektivität und wirkt sich so partikularisierend aus. Er teilt das soziale Handlungsfeld in die Bereiche des Eigenen und des Fremden auf und ist so weit davon entfernt, ein universalisierbarer Boden humaner Kommunikation zu sein. Diesen Befund finden wir auch in den anthropologischen Untersuchungen Plessners bestätigt (Plessner 1931).

Nach Plessner realisiert sich die Mächtigkeit des Menschen als seine naturgeschichtlich entstandene Möglichkeit, aber auch Notwendigkeit, seine Lebenswelt selbst hervorzubringen, darin, in dem Prozess der Über-

führung des Unvertrauten ins Vertraute, eine Grenze zwischen Eigen und Fremd, zwischen Wir und Ihr durch die Welt zu ziehen. Geht man nun davon aus, dass, wie Schütz zeigte, die für die Kommunikation notwendige Reziprozität der Perspektiven, in der die Menschen ihr Handeln aneinander ausrichten, im Inneren der auf die jeweilige Gruppe bezogenen Wirkwelt am stärksten sei, so sehen wir, dass diese Reziprozität gegenüber dem Fremden in dieser natürlichen Einstellung erheblich eingeschränkt werden kann. In der so entstehenden Ausschlussethik kann diese Einschränkung soweit gehen, dass der andere nicht mehr als ein Mitmensch, sondern nur als ein zu manipulierender Körper betrachtet wird.

Wir sehen hier also einen problematischen Punkt. Wohl bietet die Matrix der Lebenswelt als eine Deskription der konstitutiven lebensweltlichen Prozesse einen universalisierbaren Zugang zu ihnen. Jedoch ist diese methodologische Universalität von der Frage nach der sozialen Überwindung der mit ihr beschreibbaren perspektivischen Partikularisierung, also nach den in der Struktur der Lebenswelt angelegten Chancen konsensueller Universalisierung von Normen und Werten streng zu trennen. Zu schnell werden hier beide Fragestellungen verwechselt und in eins gesetzt: Die eine wie die andere will von dem durch die Lebensweltanalyse eröffneten Zugang zur Geltung und somit zur Wahrheit profitieren. Allerdings kann allein die Annahme der kommunikativen Genese der Lebenswelt, die eine deskriptive Universalität besitzt, die Annahme der universalisierenden Kraft dieser Kommunikation nicht ausreichend stützen, denn – wie wir sahen – es sind eben diese kommunikativen Prozesse, die eine perspektivische Partikularität in der natürlichen Einstellung hervorbringen.

Bedeutet dies, dass wir es angesichts dieses Befundes aufgeben müssen, nach der von Husserl aber auch von Habermas angestrebten lebensweltlichen Fundierung einer universalisierbaren Sinnorientierung zu suchen, die die Partikularität gruppenbezogener Perspektiven und Vorurteile transzendieren würde? Lassen sich in den konstituierenden Prozessen der Struktur der Lebenswelt keine Momente finden, die eine solche Universalisierung freisetzen könnten? Aus der notwendigen Wertneutralität der soziologischen Lebensweltdeskription kann offensichtlich nur ein erneu-

ter Rückgriff auf philosophische Lebensweltbetrachtung hinausführen. Ein möglicher Weg zu der Realisierung des Husserl'schen aber auch des Habermas'schen Anliegens scheint sich dann – überraschenderweise – in der Lebensweltkonzeption Heideggers abzuzeichnen. Wir haben gesehen, dass Heidegger die lebensweltliche Wirklichkeit nicht auf den Bereich der alltäglichen Praxis reduziert, sondern dass er in dem die Lebenswelt erschließenden In-der-Welt-Sein des Menschen auch Erlebnismodi erkennt, die den Menschen aus der Routine seiner Alltagspraxis herauslösen. Sie lassen ihn erfahren, dass diese Praxis und die ihr zugehörigen Wertungen und Bedeutungen von Dingen und Mitmenschen nicht die einzig mögliche Existenzweise ist; sie heben die ausschließliche Selbstverständlichkeit dieser Praxis auf. Damit wird jedoch auch die alltäglich selbstverständliche Einbettung in der bis dahin fraglos gegebenen Perspektive der eigenen Gruppe, Schicht, Region etc. aufhebbar. Die Perspektivität des Wissens wird so sichtbar als ein notwendiger Bestandteil des alltäglichen Lebensweltkerns von sozialen Gruppierungen. Dadurch wird auch die notwendige Pluralität der partikulären Wert- und Deutungsschemata und somit die Zufälligkeit dessen erkennbar, dass mir gerade diese und nicht andere Deutungsschemata vertraut sind. In dieser alltagsübergreifenden Erfahrungsweise der Lebenswelt ist also eine das jeweilige Gruppenbewusstsein transzendierende Reziprozität von Perspektiven realisierbar.

Welche Arten derartiger Infragestellung von Alltag lassen sich in den Strukturen der Lebenswelt aufweisen? Bei Heidegger ist die Erschütterung der alltäglichen Gewissheit in der Grundbefindlichkeit der Angst angelegt, in der der Mensch sich vor seinem In-der-Welt-Sein ängstigt und zugleich erkennt, dass diese Angst auch jene um dieses Sein ist, um welches es ihm eigentlich geht. Somit wird ihm die Weise seiner Existenz zum Thema, zur Frage und zum Gegenstand der Interpretation (vgl. Heidegger 1976: S. 188).

Der Vollzug dieser reflexiven Figur, für die Heidegger die Angst als Träger wählt, kann, wie Alfred Schütz, aber auch der tschechische Phänomenologe Jan Patočka zeigen, ebenso an alltagstranszendierende Erlebnisse anderer Art gebunden sein, etwa an die künstlerische, religiöse, philosophische oder wissenschaftliche Erfahrungsweise. Sie alle öffnen den Blick

für Erfahrungs- und Handlungsmöglichkeiten, die außerhalb des alltäglich Selbstverständlichen liegen und zu seiner Neudeutung zwingen. Daher enthalten sie auch als gesellschaftlich institutionalisierte Wissenssysteme eine außeralltägliche Interpretation der Lebenswelt, die den lebensweltlich möglichen alltagstranszendierenden Erlebnisweisen entspringt. Der Blick auf die alltagstranszendierende lebensweltliche Wirklichkeit kann sich aber auch mitten in der alltäglichen Praxis eröffnen, dort nämlich, wo die Mittel dieser Praxis nicht ausreichen, die hereinbrechende Wirklichkeit zu bändigen, zu manipulieren. Dort zeigt sich dann das Unvertraute, das Fremde als ein Bestandteil der Lebenswelt, den die alltägliche Routine von uns fernhalten will.

Die lebensweltliche Praxis kann uns also sowohl in die Sicherheit von alltäglichen Routinen führen als auch einen beunruhigenden Boden von außeralltäglichen Handlungsmöglichkeiten betreten lassen, für die es in der Typik des Alltags keine Begründung gibt, deren Wahl aber nichtsdestoweniger eine Begründung erfordert. Diese Begründungsnot kann natürlich Angst hervorrufen und eine aggressive Tendenz aktivieren, die alltägliche Normalität der eigenen Perspektive gegen das sich öffnende Anderssein der Welt durchzusetzen, d. h. auch dem Fremden mit Gewalt zu begegnen, um Unvertrautes einzudämmen. Vor diesem aggressiven Rückgriff auf die Normalität sind auch die gesellschaftlich institutionalisierten Systeme außeralltäglichen Wissens nicht sicher, sofern sie Entscheidungshilfen für den Alltag anbieten und somit auch als Stützen von Gruppenidentitäten fungieren.

Die Einsicht, dass die lebensweltliche Praxis sowohl alltägliche als auch außeralltägliche Möglichkeiten des Erlebens und Handelns erschließen kann, ermöglicht allerdings auch eine andere Erfahrung, die der Mensch von seinem In-der-Welt-Sein machen kann. Auf diese macht der tschechische Schüler von Husserl und Heidegger, Jan Patočka, aufmerksam (vgl. Patočka 1991: insb. Abschnitt III, sowie ders. 1988). In der Erfahrung der Doppelbödigkeit der lebensweltlichen Praxis, die einerseits in die Partikularität des Alltags führen und andererseits diese Partikularität offenbar machen kann, ist auch die Erkenntnis angelegt, dass die Wahl und die Realisierung einer Möglichkeit des Vollzugs dieser Praxis andere

Möglichkeiten verschließt. Somit tritt die Begründungsnotwendigkeit des Handelns noch dringender in den Vordergrund. In der Lebenswelt, die immer auch eine soziale Welt ist, bedeutet die Realisierung meiner Möglichkeiten immer auch eine Schließung oder Öffnung von Möglichkeiten für andere, die auch Möglichkeiten in den meiner Wirkwelt transzendenten Bereichen der Lebenswelt sein können. In dieser auf dem Boden der lebensweltlichen Praxis möglichen Erfahrung ist die Chance angelegt, dass Handlungsbegründungen entstehen, die die partikuläre Perspektive der alltäglichen Trennung zwischen dem Eigenen und dem Fremden überwinden, indem sie auf Gründe zurückgreifen, die auch außerhalb des je eigenen alltäglichen Bereichs und somit für mehrere Bereiche der Lebenswelt Geltung haben. Aufgrund solcher Erfahrung schottet die Kommunikation die Grenzen eigener Welten nicht ab, sondern kann sie überschreiten.

Das eigene Tun und Lassen als Verantwortung anderen gegenüber aufzufassen – so könnte also die Maxime eines auf dem Boden der Lebenswelt begründeten, Partikularität überwindenden Handelns heißen. Als Begründungsvariante der lebensweltlichen Praxis wurde sie in einer bestimmten Lebenswelt – nämlich jener des Ostblocks – gedacht durch Dissidenten, die die Opposition wählten, um ihren Mitbürgern die Möglichkeit einer anderen, humaneren Gesellschaft offen zu halten. Es ist jedoch nur eine Möglichkeit unter all den anderen, die uns der Lebensweltbegriff mit seinen vielfältigen Bezügen an der Wirklichkeit des Menschen ausmachen lässt.

Der Begriff der Lebenswelt ist also selbst in dieser seiner ethisch exponierten Fassung kein normativer, sondern ein deskriptiver. Darin liegt seine hermeneutische Stärke. Er bezeichnet lediglich die Prozesse der Konstitution der menschlichen, d. h. immer auch der sozialen Realität. Diese Realität lässt er uns denken als durchwirkt von Sinnstrukturen, die im menschlichen Handeln hervorgebracht wurden. Er bezeichnet somit nur die in dieser Sinnstruktur angelegten Chancen, ihre Entwicklung und Wirkung. Die Realisierungsmöglichkeiten dieser Chancen nimmt er in keiner Weise vorweg. Der hinter dem theoretischen Rückgriff auf die Lebenswelt stehende Wunsch, aus dem verfahrenen Gefüge der wissen-

schaftlichen und theoretischen Konstruktionen auszubrechen und zur ursprünglichen Klarheit, Eindeutigkeit und Evidenz der unmittelbaren Welterfahrung zurückzukehren, geht damit nur teilweise in Erfüllung. Was durch den so geschaffenen Lebensweltbegriff sichtbar wird, ist weder unproblematisch noch von befreiender Eindeutigkeit. Der Begriff hebt vielmehr die Vielschichtigkeit und die Ambivalenz jener Wirklichkeit ins Bewusstsein, auf die er zielt, indem er den auf sich selbst gestellten Menschen mit seinen Möglichkeiten innerhalb seiner Welt zum Thema macht.

Literatur:

Bergson, Henri (1911): Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinstatsachen. Jena: Diederichs.

Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Heidegger, Martin (1967): Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer.

Husserl, Edmund (1962): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Husserliana Bd. VI. Den Haag: Nijhoff.

James, William (1950): Principles of Psychology. New York: Dover Publications.

Luckmann, Thomas (1979): Phänomenologie und Soziologie. In: Grathoff, Richard/Sprondel, Walter M.: Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften. Stuttgart: Enke, S. 196-207.

– (1999): Eine phänomenologische Begründung der Sozialwissenschaften? In: Reckwitz, Andreas/ Sievert, Holger (Hg.): Interpretation, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 194-202.

Luhmann, Niklas (1986): Die Lebenswelt nach Rücksprache mit Phänomenologen. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 72, S. 176-194.

– (1984): Soziale Systeme. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Patočka, Jan (1988): Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte. Stuttgart: Klett-Cotta.

– (1991): Die Bewegung der menschlichen Existenz. Stuttgart: Klett-Cotta.

Plessner, Helmuth (1931): Macht und menschliche Natur: Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. Berlin (Fachschriften zur Politik und staatsbürgerlichen Erziehung, Nr. 3).

Scheler, Max (1973): Wesen und Formen der Sympathie. Bern/München: Francke.

– (1980): Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bern/München: Francke.

Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1980 u. 1984): Strukturen der Lebenswelt. 2 Bde. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Srubar, Ilja (1988): Kosmion. Frankfurt/M.: Suhrkamp.