

Zur Bedeutung von Sprache im Konzept des Fremdverstehens von Alfred Schütz

SABINE SANDER

»Einander kennen? Wir müssten uns die Schädeldecken aufbrechen und die Gedanken einander aus den Hirnfasern zerren«¹ – so lässt Georg Büchner seine Figur Danton in dem Drama *Dantons Tod* zu seiner Gattin Julie sagen. Obwohl dieser 1835 formulierte Satz einem naturalistischen Menschen- und Weltbild entstammt, ist er bemerkenswert, weil ein Thema vorweg genommen wird, das sich erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts Bahn brechen sollte. Lange Zeit galten hermeneutische Bemühungen nur der Auslegung von Texten und wurden als ein den Gelehrten vorbehaltenes lehr- und lernbares Verfahren angesehen, das Friedrich Schleiermacher zufolge notwendig ist, weil uns eine doppelte Differenz von tradiertem Schriftgut trennt – ein zeitlicher Abstand und eine kulturelle Differenz. Die Ansicht, dass auch das Verstehen anderer Menschen zum Problem werden könnte, das einer wissenschaftlichen Untersuchung hinsichtlich der Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen harret, setzte sich erst einige Zeit später durch, vor allem im Umfeld der völkerpsychologischen Ansätze von Heymann Steinthal und Moritz Lazarus – die auch Impulsgeber für Georg Simmels *Soziologie* und Wilhelm Diltheys *Das Verstehen der Lebensäußerungen anderer Menschen* gewesen sind. Nun galten die Bemühungen nicht mehr allein dem Verstehen von Texten und kulturellen Artefakten, vielmehr drängte neben die Schriftauslegung eine *psychologische Hermeneutik* in den Vordergrund, die dem Verstehen der Lebensäußerungen oder des Ausdruckshandelns anderer Menschen

1 Georg Büchner: *Dantons Tod*. Ein Drama. In: Ders.: *Werke und Briefe*. München 2001, S. 67-133, hier: S. 69.

verpflichtet war. Spuren davon finden sich noch in den aktuellen Debatten der interkulturellen Hermeneutik.²

Auffallend ist, dass es seit der Mitte des 19. Jahrhunderts oft jüdisch-deutsche Gelehrte waren, die nach Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen des Verstehens anderer Menschen gefragt haben und deren Interesse den Möglichkeiten von Gemeinschaft, Vergesellschaftung, sozialer Ordnungsbildung – aber auch dem Takt, dem Humor oder der Geselligkeit – galt. Dies nimmt nicht wunder, wenn man bedenkt, dass die jüdisch-deutschen Lebenswelten dieser Zeit durch eine Ambivalenz von Inklusion und Exklusion charakterisiert waren; ein Leben auf der Grenze zwischen rechtlicher Gleichstellung und erfahrenem Antisemitismus musste die Sensibilität für Fragen der Gemeinschaftsbildung und Möglichkeiten der Überbrückung von Differenzen wecken. Für das Verstehen anderer Menschen hatten diese Gelehrten der Sprache eine wichtige Bedeutung beigemessen; meist mehrsprachig sozialisiert, pflegten sie traditionelle jüdische Textgelehrsamkeit und wurden durch die Erfahrung von Bodenlosigkeit,³ diasporischer Existenz sowie äußerem und innerem Exil geprägt.⁴ Die Sprache erschien bald nicht mehr nur als Schlüssel zum Verstehen kultureller Objektivationen, sondern auch zum Verstehen anderer Menschen.⁵ Dieser Ansatz einer *psychologischen Hermeneutik*, die vor allem ein Grundthema der völkerpsychologischen Programmatik von Steinthal und Lazarus war, ist im weitesten Sinne auch der Kontext, in dem sich Alfred Schütz bewegt.

-
- 2 Sabine Sander: Fremdverstehen als Gestaltung von Kultur? Interkulturelle Hermeneutik im Kontext von Sozialtheorie und Kulturphilosophie. In: Sylke Bartmann/Oliver Immel (Hg.): Das Vertraute und das Fremde. Interdisziplinäre Zugänge zu Differenz-erfahrung und Fremdverstehen. Bielefeld: transcript 2011, S. 35-51.
 - 3 Die Metapher der Bodenlosigkeit wird in Anlehnung an Vilém Flusser verwendet. »Bodenlos« ist der Titel seiner Autobiographie und steht als Begriff für die Erfahrung der Juden, bezeichnet aber auch eine aus dieser Lebenssituation geronnene Form des Denkens respektive der Aneignung von Welt, vgl. Flusser: Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 1999, S. 9ff.
 - 4 Es wäre eine eigene Aufgabe, die subtile Einschreibung historischer Erfahrungen eines Generationszusammenhangs im Sinne Mannheims in die Theorieangebote dieser Gelehrten nachzuweisen.
 - 5 Vgl. zum Übergang einer Texthermeneutik zur psychologischen Hermeneutik die Aufsätze von Steinthal: *Die Arten und Formen der Interpretation* sowie *Philologie, Geschichte und Psychologie in ihren wechselseitigen Beziehungen*. Beide Beiträge finden sich in Chajim Steinthal: Kleine sprachtheoretische Schriften. Hg. von Waltraud Bumann. Hildesheim u. New York: Olms 1970.

Eines der zentralen Themen seines Hauptwerkes *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932) ist eine Theorie des Fremdverstehens, die über weite Teile von Sprachreflexionen flankiert wird. Schütz verfolgt damit die Aufgabe, den Ursprung des Verstehens im menschlichen Bewusstsein zu rekonstruieren. Eng angelehnt hat er seine Erörterungen an den lebensphilosophischen Ansatz Henri Bergsons, an die Phänomenologie Edmund Husserls und die verstehende Soziologie Max Webers. Sein Werk kommuniziert aber auch mit den Arbeiten Ernst Cassirers: Schütz kannte dessen *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-29) und den *Essay on Man* (1944) und teilte Cassirers Ansicht, dass Verstehen eine *conditio humana* ist, die charakteristisch für den Menschen als *animal symbolicum* sei.⁶ Nicht zuletzt steht Schütz in einer Nähe zu den Leiblichkeitskonzepten von Maurice Merleau-Ponty sowie zu sozialpsychologischen Ansätzen von George H. Mead oder William James.

Dieser Beitrag möchte anhand einer werkimmanenten Rekonstruktion erarbeiten, welche Rolle der Sprache in dem Konzept des Fremdverstehens von Schütz zukommt. Gestützt sind die Überlegungen vor allem auf sein Hauptwerk, das umfängliche Buch *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932). Daneben finden sich zahlreiche Aufsätze zur Phänomenologie und Lebensphilosophie, zur Einfühlung und zum Existentialismus, zum Pragmatismus und zur Systemtheorie. Nahezu vergessen scheinen die Arbeiten, in denen sich Schütz explizit mit Sprache beschäftigt hat – darunter die in den Jahren 1925-27 in Genf verfasste ›Spracharbeit‹ *Sprache, Erleben und Begriff*, eine Auseinandersetzung mit Kurt Goldsteins Untersuchungen über Sprachpathologien, eine Studie über den Zeichen- und Symbolbegriff sowie eine im Wintersemester 1952/53 gehaltene Vor-

6 In seinem Text *Erleben, Sprache und Begriff* beruft sich Schütz u.a. auf Cassirer, vgl. Schütz: *Erleben, Sprache und Begriff*. In: *Theorie der Lebenswelt 2/Kommunikative Ordnung*, S. 37-78. Vgl. zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden Ilja Srubar: *Schutz and Cassirer: The Pragmatic and Symbolic Constitution of Reality*. In: Hisahi Nasu u.a. (Hg.): *Alfred Schutz and his intellectual partners*. Konstanz: UVK 2009, S. 293-308. Auch wenn sich Schütz selten explizit auf Cassirer berufen hat, ist dessen Werk doch in allen Arbeiten präsent. Vgl. dazu auch Alfred Schütz: *Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft*. In: *Alfred Schütz: Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt*. Hg. von H. Knoblauch u. H.-G. Soeffner. Konstanz: UVK 2003 (Werkausgabe Bd. V.2), S. 117-220. In Schütz' Privatbibliothek (Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz) befinden sich annotierte Exemplare der *Philosophie der symbolischen Formen* und des *Essay on Man*.

lesung zur Sprachsoziologie.⁷ Die nachfolgende Untersuchung erfolgt am Leitfaden zentraler Fragen: Welche Rolle spielt Sprache im Aufbau eines Ichbewusstseins? Wie korrelieren Fremdverstehen und Sprache? Gibt es eine Privatsprache? Können Träume, religiöse oder existentielle Erfahrungen sprachlich mitgeteilt werden? Wie konstituiert sich Sinn im Erleben des Ich? Wie werden Bewusstseinsströme zweier Personen koordiniert?

1. DIE PHÄNOMENOLOGISCHE BEGRÜNDUNG DER VERSTEHENDEN SOZIOLOGIE

Schütz' Anliegen in seinem Hauptwerk *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* ist eine phänomenologische Rekonstruktion der ›verstehenden Soziologie‹ Max Webers, die er um Bergsons Konzept der *durée* und um Husserls *Konstitutionsanalysen des Bewusstseins* ergänzt. Husserl rühmte Schütz nach Kenntnisnahme des Buches als »ernsten und gründlichen Phänomenologen« und »einen der ganz Wenigen, die bis zum tiefsten und leider so schwer zugänglichen Sinn meiner Lebensarbeit vorgedrungen sind und die ich als hoffnungsvolle Fortsetzer derselben [...] ansehen darf.«⁸ Welche Stoßrichtung verfolgt diese Verknüpfung von Weber und Husserl?

In der Einleitung zu *Wirtschaft und Gesellschaft* definiert Weber die Soziologie als Wissenschaft, die soziales Handeln deutend versteht.⁹ *Handeln* liegt ihm zufolge vor, wenn jemand einen subjektiven Sinn mit seinen Verrichtungen oder Sprechakten verbindet. *Soziales Handeln* liegt vor, wenn der mit dem Handeln verbundene subjektive Sinn an andere adressiert ist. Beispielsweise ist der Zusammenprall zweier Radfahrer kein soziales Handeln, sondern als solches können erst die darauf folgenden Reaktionen – die Beschimpfungen oder gütlichen Einigungen – identifiziert werden. Ebenfalls ist es kein soziales Handeln, wenn mehrere Menschen zeitgleich ihren Schirm aufspannen; in diesem Fall reagieren nur viele Menschen auf eine kulturell vertraute Weise auf den Regen.

7 Gesammelt sind Schütz' Arbeiten über Sprache in: Schütz: *Theorie der Lebenswelt 2/Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt*. Hg. von H. Knoblauch, R. Kurt u. H.-G. Soeffner. Konstanz: UVK 2003 (Werkausgabe Band V.2).

8 Alfred von Breda: Vorwort. In: Alfred Schütz: *Gesammelte Aufsätze I (Das Problem der sozialen Wirklichkeit)*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1971, S. V-VIII, hier: S. VII.

9 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss einer verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr 1972. Vgl. dort zum Konzept einer verstehenden Soziologie S. 1-12.

Soziales Handeln liegt aber vor, wenn einer den anderen unter seinem Schirm stehen lässt, um ihn vor dem Regen zu bergen.

Webers Konzept der verstehenden Soziologie erstreckt sich in zwei Richtungen: Unter *aktuellem Verstehen* des gemeinten Sinnes fasst er die Tatsache, dass wir die logische Gültigkeit eines Satzes oder eine beobachtete Handlung verstehen können: Wir verstehen logische Schlüsse, etwa, dass $2+2=4$ ›ist‹, und ebenso können wir Handlungen in ihrer Aktualität identifizieren, auch wenn sie nicht logisch sein mögen: Ein Kleinkind, das sich steif macht oder weinend auf den Boden wirft, wenn es in den Kinderwagen gesetzt werden soll, oder eine Person, die eine Axt über einem Holzseil schwingt, können als trotziges Kind und als Holzfäller identifiziert werden. Darüber hinaus beschreibt Weber das *erklärende Verstehen*, bei dem wir nicht nur den äußeren Hergang einer Handlung identifizieren, sondern die *Motive* des Handelns verstehen; unsere Aufmerksamkeit richtet sich dann auf die *Intention* des Handelnden: Wir fragen, *warum* das Kind sich auf den Boden wirft oder welche Intention der Holzfäller mit dem Schwingen des Beiles verfolgt.

Wenn der Satz $2+2=4$ auch ein logisch gültiger und darum verständlicher Satz ist, ist doch die Motivation des Sprechers kontextabhängig: Höre ich diesen Satz, wenn ich an der Kasse stehe, verstehe ich ihn als Aufforderung, vier Euro zu zahlen. Höre ich den Satz im Mathematikunterricht, verstehe ich, dass mir das Kopfrechnen näher gebracht werden soll. Höre ich diesen Satz in einer Kunstausstellung, so werde ich es vielleicht für eine postavantgardistische Aktionskunst halten. Gestünde ich einer Person in poetischer Rede meine entflammte Liebe und bekäme diese Antwort, würde ich zwar nicht an der logischen Richtigkeit zweifeln, aber dennoch stutzig über die Motivation meines Gegenübers werden und die Antwort nicht verstehen. Wenn ich durch Sprechakte oder Handlungen meines Gegenübers irritiert bin, kann ich, je nach meinen allgemeinen Vorerfahrungen oder meinen Kenntnissen über diese Person, den Satz als ungeschickten Heiratsantrag mit Kinderwunsch oder als ironische Zurückweisung meiner Gefühlsbekundung interpretieren. Am Beispiel der Möglichkeit verschiedener Sinnimplikationen, die ein Handelnder und ein Deutender ein und derselben Handlung zuschreiben, wird deutlich, was Schütz an Webers Konzept der verstehenden Soziologie moniert; und es wird ersichtlich, wohin die Reise in *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* geht.

Schütz bezieht sich einerseits affirmativ auf Weber, da dieser anders als Hegel nicht von einem metaphysisch wirksamen Prinzip des objektiven Geistes ausging, sondern Entstehung und Wandel kultureller Objektivationen dem Handeln und Deuten der Subjekte zuschrieb. Sinnsetzung und Sinndeutung sind individuell zurechenbare Leistungen und keine ontologischen Größen; Weber hatte

alle Arten sozialer Beziehungen und Gebilde auf das soziale Verhalten der einzelnen zurückgeführt; darin geht Schütz mit Weber konform. Gleichwohl schließt er sich nicht vorbehaltlos Weber an. Seine Kritik ist zu dem Vorwurf eines undifferenzierten Sinnbegriffs verdichtet: Weber unterstelle intersubjektive Konformität, die in der Lebenswelt nicht umstandslos gegeben sei.¹⁰ Er vermenge verschiedene Sinnschichten, weil er die Bedeutung der *Zeitstruktur* jedes Sinnentwurfs marginalisiere und den Unterschied zwischen der *Selbst- und der Fremddeutung* eines Handelns übersehe. Der Sinn, den ein Handelnder mit seinem Tun verbindet, muss nicht identisch sein mit den Deutungen dieses Handelns durch die soziale Umwelt. Daher musste – so Schütz – der verstehenden Soziologie das Problem des Fremdverstehens entgleiten:

»Weber macht zwischen Handeln als Ablauf und vollzogener Handlung, zwischen dem Sinn eigenen und fremden Handelns bzw. eigener und fremder Erlebnisse, zwischen Selbstverstehen und Fremdverstehen keinen Unterschied. Er fragt nicht nach der besonderen Konstitutionsweise des Sinnes für den Handelnden, nicht nach den Modifikationen, die dieser Sinn für den Partner in der Sozialwelt oder für den außenstehenden Beobachter erfährt, nicht nach dem einzigartigen Fundierungszusammenhang zwischen Eigenpsychischem und Fremdpsychischem, dessen Aufklärung für eine präzise Erfassung des Fremdverstehens unerlässlich ist.«¹¹

Für Schütz steht fest, dass die *durée* von *Ego* niemals identisch mit derjenigen von *Alter* ist und es keine zwei Menschen gibt, die über völlig synchrone Erfahrungsströme und Wissensvorräte verfügen, auch dann nicht, wenn sie innerhalb derselben Kultur sozialisiert wurden; er schreibt der persönlichen Biographie und individuellen Sozialität von Menschen höchste Priorität für deren Sinnentwürfe, ihr Handeln, ihre Deutung des Handelns anderer und somit auch für die Herstellung sozialer Ordnung zu. Die entscheidende Differenz, die Schütz gegenüber Webers Konzept der verstehenden Soziologie markiert, ist seine Unterscheidung von *Sinnsetzungsprozessen* und *Verstehensprozessen*. Bei den Sinnsetzungen kann wiederum differenziert werden zwischen dem *subjektiv gemeinten Sinn* und dem *manifesten, objektivierten Sinn* als einer Form der Vergesellschaftung des gemeinten Sinnes. Bei Verstehensprozessen differenziert Schütz in *Akte der Selbstauslegung* und *echtes Fremdverstehen*.

10 Zu Schütz' Kritik an Weber vgl. Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einführung in die verstehende Soziologie. Konstanz: UVK 2004, insbesondere S. 86-107.

11 Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, S. 5.

2. SINNKONSTITUTION IN AKTEN DER SELBSTAUSLEGUNG

Verstehen und Sinn verhalten sich korrelativ – denn alles Verstehen ist sinnvoll und alles Sinnhafte kann verstanden werden. Der Mensch in der »natürlichen Einstellung des Alltags«¹² versteht die Welt, indem er seine Erlebnisse von ihr deutend auslegt. Schütz unterscheidet verschiedene Regionen der Sozialwelt, auf die sich das deutende Verstehen erstrecken kann: Unter der *Umwelt* versteht er die das *Ego* umgebenden Menschen, mit denen es in Kontakt steht. Die *Mitwelt* erstreckt sich auf weiter entfernte Menschen, mit denen der Einzelne nicht in konkreter Interaktion steht, die aber an der subjektiv geteilten Wirklichkeit teilhaben. Diese subjektiv geteilte Wirklichkeit findet ihren Niederschlag in der Sprache, aber auch in den gemeinsamen Erfahrungen einer Generation und stiftet ein Band zwischen Zeitgenossen, auch wenn deren Lebenswege sich nie kreuzen. Auf seine *Vorwelt* kann der Mensch nur durch die überlieferten kulturellen Artefakte blicken; sie realisiert sich im geschichtlichen Bewusstsein. Diese Dimension ist nicht zu unterschätzen, denn der Wissensvorrat, auf den ein Mensch bei seinen alltäglichen Verrichtungen zurückgreift, ist nur zu einem geringen Anteil persönlicher Natur. Ein Großteil ist sozial abgeleitet. Dadurch partizipiert jeder jederzeit an den kulturellen Objektivationen der Vorwelt.

Im ersten Schritt einer Analyse der sinnhaften Struktur des Handelns bedarf es Schütz zufolge einer Untersuchung, wie Erlebnisse im Bewusstsein des *einsamen Ich* verarbeitet werden und wie sich das *Selbst* durch solche Verarbeitungen entwickelt – beginnend in der Kindheit, wenn der Mensch Sprache erwirbt oder über präsprachliche Einsichten und Verständnisbegabungen verfügt. Diese aus Husserls Phänomenologie abgeleitete Vorgängigkeit des *einsamen Ichs* darf nicht darüber hinweg täuschen, dass Schütz – in der Tradition von Moritz Lazarus, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig und Martin Buber stehend – auch die Rolle des *Du* herausgearbeitet hat.¹³ Seine in den zwanziger Jahren in Genf ver-

12 Dies ist eine häufig verwendete Formulierung von Schütz, die dieser aus der Phänomenologie Husserls entnimmt. Vgl. zu einer ausführlichen Ausarbeitung auch Schütz/Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*, Kapitel I: Die Lebenswelt des Alltags und die natürliche Einstellung, S. 27-50.

13 Lange Zeit ist die abendländische Philosophie ohne einen Begriff vom Mitmenschen ausgekommen und ging stattdessen nur vom ›Ich‹ aus. Vgl. dazu Josef Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre Aspekte*. Freiburg i. Br. u. München: Alber 1970. Die Korrespondenzen zwischen der dialogischen Philosophie und der Kultur- und Sozialtheorie der Moderne zu erarbeiten ist Anliegen der in Arbeit be-

fasste Spracharbeit behandelt die Ich-Du-Relation, durch die der einem Erlebnis zugeschriebene Sinn verändert wird. Diese Studie verdeutlicht, dass die Analyse des Dauerablaufs des einsamen Bewusstseinslebens eines *Ego* für Schütz nur eine Seite der phänomenologischen Sozialtheorie gewesen ist; er war sich bewusst, dass der den Erlebnissen und Erfahrungen zugeschriebene Sinn durch den Dialog Modifikationen erfährt. Doch dazu später.

Zunächst müssen wir uns vergegenwärtigen, wie Sinn im Bewusstsein des erlebenden *einsamen Ich* konstituiert wird. Denn auch im Dauerablauf des Bewusstseins von *Ego* ist Sinn keine konstante Größe, sondern unterliegt durch die Zeitstruktur des Erlebens Veränderungen: Aktuelle Erlebnisse können erst als ›Entwordene‹ mit Sinn belegt werden und sinnhaftes Handeln ergibt sich nur aus der Reflexion des *Ichs* auf vergangene Erlebnisse. Schütz unterscheidet zwischen dem Handeln als Tätigkeit (*actio*), und der Handlung als eines gedanklichen Entwurfs (*actum*). Er nimmt an, dass vor dem tatsächlichen Handeln in Gedanken ein phantasierter Handlungsentwurf vorgenommen wird, der bereits ein intendiertes Ziel und somit auch einen Sinn enthält. Während des Vollzugs, inmitten des prozessual-performativen Handelns, ist es nicht möglich, einen Sinn zu formulieren, der Handelnde steht im Bann des Erlebens seiner Handlung, zu der ein Handlungsentwurf existiert. Die nächste, darauf folgende Sinnkonstituierung in der *Retention*, der Phase, die sich unmittelbar an die Noch-Impression des Erlebens anschließt, unterscheidet sich erstens von dem Handlungsentwurf – an dem das Erlebnis sich nun messen muss – und zweitens von den Sinnkonstituierungen, die bei späteren Erinnerungen an das Geschehen, den sogenannten *Reproduktionen*, aktualisiert werden. Indem das erlebende *Ich* aus dem Dauerablauf seines Bewusstseins heraustritt und den vergangenen Erlebnisfluss in den Blick nimmt, kann es den Erlebnissen einen Sinn beimessen. Sinn wird also erst einem abgeschlossenen Erlebnis zugewiesen, »das sich dem rückschauenden Blick als fertig entworden darbietet [...] Nur das Erlebte ist sinnvoll, nicht aber das Erleben.«¹⁴ Dabei wird jedes aktuelle Erlebnis in eine Kontinuität vorheriger Erlebnisse, in vorhandene Erfahrungsschemata, integriert. *Assoziationen*, *Appräsentationen* und *Apperzeptionen* als Leistungen des Bewusstseins ermöglichen die Verarbeitung des Geschehens durch Verknüpfung des aktuellen Erlebnisses mit früheren Erfahrungen.¹⁵

findlichen Habilitation von Sabine Sander: Relationalität des Selbst und Vertrauen in den Dialog. Jüdisch-deutsche Beiträge zur Kultur- und Sozialtheorie der Moderne.

14 Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, S. 49.

15 Den Begriff *Appräsentation* entleiht Schütz aus Husserls Konstitutionsanalysen des Bewusstseins. Es handelt sich bei Husserl um die passive assoziative Synthesis eines

Der formulierte Sinn ist zeitlich dimensioniert, weil er auf vergangenen Erfahrungen aufruht, sich darüber hinaus aber auch in die Zukunft entwerfend vollzieht. Der gemeinte Sinn eines Handelns kann je nach Zeitpunkt des In-den-Blick-Nehmens ein anderer sein: Beim Entwurf der Handlung hat das phantasierte Handeln eine andere Sinnstruktur als im Moment der nachträglichen reflexiven Zuwendung auf das abgelaufene Handeln – allein schon deshalb, weil die phantasierten von den tatsächlichen Handlungen abweichen, selbst wenn das Handlungsziel erreicht wurde. Ebenfalls kann der zugewiesene Sinn eines tatsächlichen Erlebnisses im zeitlichen Verlauf variieren: »Das Begriffsgebilde ›gemeinter Sinn‹ [...] trägt immer den Index des jeweiligen Jetzt und So der Sinndeutung.«¹⁶

Aus der phänomenologischen Fundierung ergibt sich eine zweifache Differenzierung des Sinnbegriffs: Erstens eine *zeitliche Differenz*: der Sinn, der zum Zeitpunkt t_0 konstatiert wird und im Bann der Noch-Impression steht, ist nicht identisch mit dem Sinn, der sich in späteren Erinnerungen an das Erlebnis zum Zeitpunkt t_1 , t_2 , t_3 aktualisiert. Jede einzelne Erinnerung fügt dem Erlebnis neue Sinnschichten hinzu. Erinnerungen können durch die Patina späterer Reproduktionen verändert werden. Zweitens konstatiert Schütz eine *Differenz des Erlebens*: Der Sinn differiert nicht nur auf dem Zeitstrahl im Dauerablauf eines einsam erlebenden *Ichs*, sondern auch in den verschiedenen Bewusstseinsvorräten von *Alter* und *Ego*. Dasselbe gemeinsam geteilte Erlebnis kann verschiedene Sinnentwürfe beinhalten: Wenn A und B gemeinsam ins Theater gehen, verfügen sie zwar über den gemeinsamen Sinnentwurf, zusammen einen kurzweiligen Abend zu verleben; darüber hinaus wird es aber weitere persönliche Sinnentwürfe geben: Der eine möchte sich z.B. weiterbilden, um auf der nächsten Party mit Kenntnissen über Schillers *Don Carlos* zu prahlen, der andere möchte durch die spielerische Identifikation mit Spaniens Infanten in pathetischen Gefühlen schwelgen. Letztlich wird auch der Sinn, den unsere Theaterbesucher dem Handeln der Figuren, den Fähigkeiten der realen Schauspieler oder den ästhetischen Qualitäten von Schillers Dramen beimessen, variieren. Fragt man vollends da-

gegebenen Wahrnehmungsgegenstandes mit Abwesendem. Durch die Bewusstseinsleistung der Synthesis findet eine Paarung von sinnlich Vergegenwärtigtem und Abwesendem statt. Im Unterschied zu Husserl sind Appräsentationen bei Schütz nicht nur Bewusstseinsvorgänge, sondern stehen in einem pragmatischen Zusammenhang. Vgl. Ilja Subar: Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 231. Siehe auch den Beitrag von Benjamin Stuck im vorliegenden Band.

16 Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, S. 66.

nach, wie die beiden Theaterbesucher Jahre später dieses gemeinsame Erlebnis in den weiteren Rahmen ihres Lebensplans eingebettet haben, werden weitere Differenzen sichtbar. Idealisierend betont Schütz aber, dass das gemeinsame Erleben trotz unterschiedlicher Sinnzuschreibungen ein unsichtbares Band stiftet: »Wir beide sehen den ›gleichen‹ Vogel im Flug, trotz des Unterschieds unserer Lage im Raum, unseres Geschlechts, des Alters und der Tatsache, daß Du den Vogel erlegen willst und ich ihn nur bewundern will.«¹⁷ Die Textstelle verdeutlicht auch das von Schütz betonte präsprachliche Erleben im Bewusstsein: Denn diesen Vogel erleben beide ›gleich‹ (!) – bevor sie dem Erlebnis sprachlich einen bestimmten sozialen Sinn zuschreiben, der sich wiederum in differierenden Handlungen äußert (kontemplative Bewunderung oder Befriedigung des Jagdanliegens). In dem Zitat bleibt jedoch offen, worin Schütz die Grundlage des gemeinsamen ›In-der-Welt-Seins‹ der Menschen sieht – ob er nämlich eher der (intersubjektiv konstruierten) Sprache oder dem präsprachlichen Erleben eine stärkere Koordinationswirkung hinsichtlich des wechselseitigen Verstehens der Menschen untereinander zuweist. Seine Rede vom ›gleichen‹ Vogel des präsprachlichen Erlebens ebenso wie sein an anderer Stelle verwendetes Bild von der Sprache als einem ›Instrument‹ legen jedenfalls nahe, dass die Sprache zwar eine intersubjektiv geteilte Wirklichkeit ermöglicht, dabei aber nur die Rolle einer Vermittlerin innehat, die das Innerseelische der Subjekte nicht einzuholen vermag.¹⁸ Schließlich spitzt Schütz die Problematik zu – denn nicht nur verschiedene Einschätzungen eines (gemeinsamen) Erlebnisses trennen die Dauerabläufe von *Ego* und *Alter*, sondern es ist darüber hinaus keinesfalls sicher, dass der Sinn, den *Ego* mit seinem Handeln intendiert, von *Alter* verstanden wird. *Alter* versteht vielleicht etwas ganz anderes, und seine Reaktion auf das Handeln von *Ego* kann darum für *Ego*, der zunächst nur in Kenntnis seiner eigenen Intentionen und nicht der erfolgten Deutung ist, kaum nachvollziehbar sein. Auf diese Weise könnte eine Kette von Missverständnissen ihren Anfang nehmen.

Für Schütz, der sich auf Bergsons Konzept der *durée* und auf Husserls Konstitutionsanalysen stützt, ist evident, dass es keine zwei Subjekte gibt, die über völlig synchrone Wissensvorräte verfügen, denn wie ein aktuelles Erlebnis mit Sinn belegt wird, ist nicht nur von der zugrunde gelegten *symbolischen Form* abhängig, wie es Ernst Cassirer nahelegt, sondern zugleich von biographischen Erfahrungen des erlebenden, handelnden und verstehenden Menschen. Sinn kon-

17 Schütz: Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft. In: Ders.: Theorie der Lebenswelt 2/kommunikative Ordnung der Lebenswelt, S. 117-220, hier: S. 153.

18 Vgl. Schütz: Vorlesungen zur Sprachsoziologie. In: Ders.: Theorie der Lebenswelt 2/kommunikative Ordnung, S. 225-289, hier: S. 251.

stituiert sich zeitlich durch Rückführung aktueller Erlebnisse auf Schemata der Erfahrung, die durch Akte der *Retention* und *Reproduktion* hindurch gegangen sind – das aktuelle Erlebnis wird in die Kontinuität mit anderen Erlebnissen gestellt und von dort aus mit Sinn versehen. Dementsprechend kann der Sinn, den der Handelnde konstituiert, vom Beobachter des Handelns nicht eins zu eins erfasst werden; was ihm fehlt ist die Kenntnis der Gesamtheit des Bewusstseinsstromes des Handelnden, in den aber die Intentionen und Motive seines Handelns eingelassen sind.

Das Verstehen im sozialen Raum – mithin das Verstehen des Handelns anderer – war für Schütz im *Sinnhaften Aufbau der sozialen Welt* in seiner Analyse der Bedingungen und Möglichkeiten sozialer Interaktionen zu einem Problem geworden. Besonders deutlich wird dieses Misstrauen in die Verständigung, wenn man in Erinnerung ruft, mit welchen Argumenten Schütz Webers verstehende Soziologie problematisiert – nämlich hinsichtlich der Unterstellung einer Homogenität der Lebenswelt. Das Verstehen anderer Menschen bleibt für Schütz wie für Weber der Ausgangspunkt für die Beschreibung sozialer Ordnung – aber das Handeln anderer Menschen und das deutende Verstehen von Interaktionen scheint für Schütz seine Selbstverständlichkeit verloren zu haben.

Keinesfalls hat Schütz es bei dieser Problematisierung des Verstehens belassen, vielmehr widmet er sich einer Analyse der Bedingungen und Möglichkeiten des Fremdverstehens. Bemerkenswert ist die Veränderung, die das Konzept des Fremdverstehens in der Werkentwicklung von Schütz durchläuft: Das Verstehen, das im *Sinnhaften Aufbau der sozialen Welt* ein Limeswert blieb, dessen Grenzen umkreist wurden, weicht in dem im Exil verfassten Aufsatz *Der Fremde* einer Aufwertung der Möglichkeiten des Verstehens in der *alltäglichen Praxis*. Dieser Aufsatz ist auch ein Stück persönliche Biographie, im vollen Bewusstsein des wachsenden Antisemitismus verfasst, kurze Zeit nach der Ankunft in New York – jener Stadt, die Schütz nach einer ersten Station in Paris zu seiner Wahlheimat machte, nachdem Österreich an das großdeutsche Reich »angeschlossen« worden war.

3. ECHTES FREMDVERSTEHEN

Neben diesen *Akten der Selbstauslegung*, durch welche Personen ihre Erlebnisse von Welt oder die Erlebnisse, die sie von einem *Alter* haben, verarbeiten und in Sinnzusammenhänge stellen, gibt es auch das *echte Fremdverstehen*. Es zielt darauf ab, fremdes Verhalten oder Handeln in einen Motivationszusammenhang einzuordnen: »Mit Fremdverstehen bezeichnet man darüber hinaus – und das ist

der eigentliche Sinn dieses Terminus – die Deutung der Bewusstseinsabläufe des *alter ego*, welche wir signitiv vermittelt der äußeren Abläufe erfahren haben.«¹⁹ Schütz verdeutlicht den Unterschied zwischen *Selbstausslegung* und *echtem Fremdverstehen* am Beispiel der Tätigkeit eines Holzfällers: Bei der *Selbstausslegung* wird der Blick nur auf den äußeren Hergang gelenkt, es wird festgestellt, dass Holz zerkleinert wird. Das Fremdseelische wird dabei nicht erfasst. Beim *echten Fremdverstehen* zielt die Aufmerksamkeit auf den innerseelischen Hergang des Holzfällers. Es wird also nicht gefragt, welche Vorgänge in der Außenwelt vor sich gehen oder welche Resultate der Handelnde durch seine Tätigkeit erzielt, sondern welche Erlebnisse der andere während des Vollzugs seiner Handlung in seinem Bewusstsein durchläuft – welches die *Um-zu-Motive* seiner Tätigkeit sind. Voraussetzung für das *echte Fremdverstehen* ist die *Generaltheisis vom Alter Ego*, die unterstellt, »daß auch das Du Bewusstsein überhaupt habe, daß es dauere, dass sein Erlebnisstrom die gleichen Urformen aufweise wie der meine.«²⁰ Trotz der gleichen Urformen des Erlebnisstromes bestehen zwischen der Selbstausslegung eigener Erlebnisse und der Deutung fremder Erlebnisse Unterschiede, weil der gemeinte Sinn fremder Erlebnisse wesentlich subjektiv ist. Die Erlebnisse von *Alter* sind dem *Ego* niemals in der Selbsthabe zugänglich, und auch der Erfahrungs- und Wissensvorrat eines anderen Menschen sowie dessen attentionale Zuwendungen sind jeweils andere.²¹ Die Radikalisierung des subjektiven Sinnbegriffs spitzt das Problem des Fremdverstehens zu: Der Sinn, der in *Akten der Selbstausslegung* konstituiert wird, ist nicht identisch mit dem, der beim Fremdverstehen formuliert wird. Bedingung der Möglichkeit des *echten Fremdverstehens* ist darum eine Koordinierung der jeweiligen Dauerabläufe, bei der nach den Motiven des Handelns anderer gefragt wird.

Echtes Fremdverstehen kann nach Schütz in zwei Arten differenziert werden: Er unterscheidet ein *Handeln ohne Kundgabeabsicht* von einem *intentionalen Kundgabehandeln*. Für beide Fälle gilt der Grundsatz, dass »alles echte Fremdverstehen auf Akten der Selbstausslegung des Verstehenden fundiert ist.«²² Bevor jemand nach den Handlungsmotiven einer handelnden Person fragen kann, muss er zunächst die in seiner Selbsthabe erfahrenen Abläufe der äußeren Welt in einen Sinnzusammenhang einordnen. Diese Sinnzusammenhänge wer-

19 Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, S. 239.

20 Ebd., S. 107.

21 Ebd., S. 108.

22 Ebd., S. 238.

den in der Regel durch die jeweiligen Kontexte gestiftet. Die Aufmerksamkeit wird durch Relevanzkriterien geleitet.²³

Schütz unterscheidet drei Möglichkeiten des echten Fremdverstehens: *Typisierungen*, *Reproduktionen* und *phantasierte Personenvertauschungen*. Die Tatsache, dass im alltäglichen Miteinander Interaktionen meist reibungslos funktionieren, liegt daran, dass Menschen in den meisten Situationen ihr Gegenüber als Rollenträger typisieren. Die Intersubjektivität des Erlebens und der Deutung von Handlungen setzt keine völlig synchronen Erlebnisströme voraus, sondern nur, dass zwei Agierende über einen geteilten Vorrat an Typisierungen verfügen. Indem ein bestimmtes Erlebnis typisiert wird, kann es mit Erfahrungen aus dem Wissensvorrat abgeglichen werden. Nun liegt der Schluss nahe, Schütz setze mit seiner Theorie voraus, dass Fremdverstehen nur dann gelingen könne, wenn Subjekte ähnliche Biographien haben oder vergleichbare Erlebnisse verarbeiten mussten. Dies ist zum Teil richtig, allerdings zieht Schütz auch die Möglichkeit phantasierender Bewusstseinsvollzüge in Betracht, denen er bereits für die eigenen Handlungsentwürfe eine wichtige Bedeutung zugeschrieben hat: Wir entwerfen das fremde Handlungsziel als Ziel unseres eigenen Handelns und phantasieren nun den Hergang unseres an diesem Entwurf orientierten Handelns in kreativen Bewusstseinsakten, die nicht ausschließlich auf logischen Ableitungen, sondern auch auf Intuitionen und Assoziationen aufrufen. Wir nehmen also eine *Personenvertauschung* vor und setzen uns an die Stelle des Handelnden. Schütz warnt aber auch vor den Grenzen eines solchen imaginär vollzogenen Fremdverstehens; dabei unterlaufe derselbe Fehler wie im Modell der *projektiven Einfühlungstheorie*: »Denn wir supponieren offenbar unsere Bewusstseinsabläufe den Abläufen des fremden Bewusstseins.«²⁴ Will man vermeiden, dass der phantasierte Entwurf vom Sinn des Handelns des Anderen dem fremden Handeln inadäquat bleibt, muss der Verstehende sich aufgrund seines Vorwissens vom Anderen alle Sinnzusammenhänge, in welche dieses Handeln eingestellt ist, nachphantasierend zu eigen machen.²⁵ Fremdverstehen ist somit ein Limeswert, es gelingt nur über Annäherungen, die sich perfektionieren können.

In seinem Aufsatz *Der Fremde* verdeutlicht Schütz schließlich, wie es dem *Fremden* gelingt, den neuen Kontext, in dem er sich zurechtfinden muss, zu sei-

23 Schütz unterscheidet verschiedene Formen der Relevanz, die die Aufmerksamkeit eines Wahrnehmenden steuern: die thematische Relevanz, die Interpretationsrelevanz und die Motivationsrelevanz. Vgl. weiterführend Schütz/Luckmann: Strukturen der Lebenswelt, S. 252-312.

24 Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, S. 242.

25 Ebd., S. 244.

nem eigenen zu machen. In diesem bemerkenswerten Essay wird eine Wende zur *pragmatischen Einstellung des Alltags* deutlich, die dem gewetzten Messer einer Problematisierung des Verstehens eine stumpfere Klinge verleiht: Zunächst wird beim Fremden Schütz zufolge eine *Krisis* ausgelöst, weil das Relevanzsystem der Gemeinschaft, derer sich der Fremde nähert, nicht deckungsgleich mit seinem eigenen ist.²⁶ Zugrunde liegt die Annahme, dass das Wissen des Menschen, der in der Welt seines täglichen Lebens handelt und denkt, nicht homogen ist; mit William James unterscheidet Schütz zwei Arten des Wissens: *Vertrautheitswissen* und *Bekanntheitswissen*: Es gibt explizites Wissen über und von etwas, aber es gibt auch eine Region von Wissen, in der es genügt, dass man sich auf etwas verlässt. Der Mensch verfügt also hauptsächlich über »ein Wissen von vertrauenswürdigen Rezepten, um damit die soziale Welt auszulegen und um mit Dingen und Menschen umzugehen, damit die besten Resultate in jeder Situation mit einem Minimum von Anstrengung und bei Vermeidung unerwünschter Konsequenzen erlangt werden können.«²⁷ Zu diesem *Denken-wie-üblich* gehören verschiedene Prämissen: (1) Die Annahme, dass das soziale Leben weiterhin so sein wird, wie es bisher gewesen ist, (2) dass wir uns auf das Wissen verlassen können, das uns durch unsere Eltern, Lehrer, Regierungen, Traditionen, Gewohnheiten usw. überliefert wurde, (3) dass es genügt, etwas über den allgemeinen Typus oder Stil der Ereignisse zu wissen, die uns in der Lebenswelt begegnen und (4) dass die Auslegungs- und Anweisungsschemata keine Privatangelegenheit sind, sondern auch von den anderen Mitmenschen akzeptiert und praktiziert werden.

Die *Krisis* entsteht, wenn sich eine dieser Annahmen nicht mehr bewährt, weil der Fremde sich in einem Kontext bewegt, dessen alltägliche Praktiken nicht die gewohnten eigenen sind. Aus dieser Differenz der Kultur- und Zivilisationsmuster leitet Schütz eine »zweifelhafte Loyalität«, aber auch die »Objektivität des Fremden« ab.²⁸ Um handlungsfähig zu bleiben, stelle sich dem Fremden die Aufgabe, die unbekannten Kultur- und Zivilisationsmuster in seine eigenen zu übersetzen. Für heutige Leser erstaunlich ist es, mit welcher Selbstverständlichkeit Schütz die Anstrengung des Verstehens dem Fremden zuschiebt: Er soll seine Handlungs- und Deutungsmuster denjenigen der Gruppe anpassen, das »Auslegungsschema, das ihm in seiner Heimatgruppe geläufig war, wird *durch-*

26 Vgl. Schütz: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In: Peter Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner (Hg.): Der Fremde als sozialer Typus. Stuttgart: UTB 2002, S. 73-92, hier: S. 89.

27 Ebd., S. 78.

28 Ebd., S. 90.

gestrichen.«²⁹ Völlig und m.E. zu Unrecht unterbelichtet bleibt der Gedanke, dass der Eintritt des Fremden in eine ihm nicht vertraute Lebenswelt auch für selbige eine Bereicherung ist; denn jede Begegnung von Menschen oder Kulturen beinhaltet die Möglichkeit wechselseitiger Vermittlungen, die über eine einseitige Adaption von Sinnformen hinausreicht. Es mutet dem heutigen Leser erstaunlich an, dass Schütz den »schwarzen Peter« der kulturellen Anpassung dem Fremden und ihm allein zuschiebt. Den Preis für die Selbstaufgabe des Eigenen hat Schütz gesehen; der *Fremde* wird flankiert vom *Heimkehrer*, dem die Heimat fremd geworden ist: Während der eine in eine Lebenswelt eintritt, die er *noch* nicht kennt, kehrt der andere in eine Lebenswelt zurück, die er *nicht mehr* kennt.³⁰

Der Aufsatz über den Fremden ist zentral für Schütz' Theorie des Fremdverstehens, denn die zeitweise Synchronisierung der Wissensvorräte und Dauerabläufe des Bewusstseins von zwei Personen basiert auf seiner Annahme der *Reziprozität der Perspektiven*, die auf zwei Prämissen beruht: Einerseits auf der *Idealisierung der Austauschbarkeit der Standpunkte* und andererseits auf der *Idealisierung der Übereinstimmung der Relevanzsysteme*. Zwar gibt es aufgrund der unterschiedlichen Lebenserfahrungen von Menschen keine vollständige, aber doch eine *kommunikativ* und damit *intersubjektiv* zu erwirkende Übereinstimmung der Relevanzsysteme. Und hier wird vollends deutlich, weshalb Schütz der Sprache eine so grundsätzliche Bedeutung für das Fremdverstehen zuweist: Im Unterschied zu Akten der *Typisierung*, der *Reproduktion*, der *phantasierten Entwürfe* und *Personenvertauschungen*, die an *Akte der Selbstausslegung* angelehnt bleiben, ermöglicht Sprache, eine Brücke zwischen zwei getrennten Dauerabläufen des Bewusstseins zu schlagen. Bereits schon durch die sprachliche Objektivierung erfährt der Sinn eines Erlebnisses Modifikationen, vor allem aber ist es der kommunikative Austausch, der Dialog mit anderen, der den Erfahrungen eines einsam erlebenden *Ichs* neue Sinnaufschichtungen hinzufügt.

4. DIE KOMMUNIKATIVE VERSTÄNDIGUNG IN DER LEBENSWELT

Fremdverstehen kann nur durch Einblicke in den Dauerablauf des Bewusstseins anderer Menschen gelingen. Erfahrungen fremdseelischen Erlebens sind Schütz zufolge immer ausgezeichnete Fälle der *Appräsentation*, also der Mitvergegen-

29 Ebd., S. 83. Hervorhebung S.S.

30 Schütz: Der Heimkehrer. In: Merz-Benz/Wagner (Hg.): Der Fremde, S. 93-110.

wärtigung. An diesem Punkt wird deutlich, warum Schütz die Sprache als wichtigsten Schlüssel des Fremdverstehens ins Spiel bringt: Über Zeichen, die neben der Bedeutung, die sie für den Setzenden haben, immer auch eine intersubjektiv geteilte Bedeutung beinhalten, gelingt die Koordinierung und teilweise sogar Synchronisierung von verschiedenen Bewusstseinsströmen. Die Erlebnisinhalte der *durée* zweier Menschen überschneiden sich partiell in Sprache, weil Sprache nicht nur den vom Sprecher subjektiv gemeinten Sinn, sondern auch das objektivierte, unpersönliche *man* einschließt – anders formuliert: Sprache ist immer schon das Resultat einer innerhalb einer Sprachgemeinschaft geteilten Objektivierung von Wahrnehmungen, Erfahrungen und Empfindungen – auch wenn freilich zwischen lyrischem Ausdruck und wissenschaftlich definierter Terminologie unterschiedliche Grade an Objektivierung vorliegen. Sprache als – mit Cassirer gesprochen – *symbolische Form* erfüllt bestimmte Voraussetzungen, die im Folgenden näher erläutert werden. Hier zeigen sich auch Gemeinsamkeiten der Sprachauffassungen von Cassirer und Schütz.

4.1 Sprache als Objektivierung

Bereits Schütz' früheste Studie zur Sprache, die in den zwanziger Jahren verfasste *Spracharbeit*, beinhaltet eine dezidierte Abkehr von der Sprachauffassung des *Wiener Kreises*, denn im Gegensatz zu Rudolf Carnap sieht Schütz nicht den Erlebnisinhalt als vorgängig, sondern fragt, angelehnt an die phänomenologische Perspektive Husserls, wie sich Erlebnisse im Bewusstsein des Subjekts konstituieren und wie sie von dort aus in das Handeln und damit auch in soziale Ordnungsbildung eingreifen. Den Ausgangspunkt bildet nach Schütz das erlebende *einsame Ich*, dessen vielfältige Wahrnehmungen und Erlebnisse in die Kontinuität seines seit der Kindheit erworbenen Erfahrungsstromes eingelassen sind. Die Erlebnisse werden mit Sinn belegt, der von den vorhandenen Bewusstseinsinhalten abhängt. Alle Formen der Welterfassung, die *Lebensformen*, sind Rekonstruktionen der ursprünglich im Erleben gegebenen Realität. Obwohl (oder gerade weil) Schütz das erlebende Subjekt als eine Art Monade³¹ auffasst, stellt sich

31 Schütz: Sartres Theorie des Alter Ego. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze I* (Das Problem der sozialen Wirklichkeit). Den Haag: Martinus Nijhoff 1971, S. 207-236. In diesem Beitrag von Schütz tritt die Vorstellung eines monadisch erlebenden Ichs besonders hervor. In dieser Deutlichkeit hält sich die von Husserl übernommene Vorstellung nicht durch das gesamte Werk von Schütz, allerdings steht sein Konzept der Apperzeptionen und Appräsentationen insgesamt in deutlichem Kontrast zu ent-

die Frage: Wie wird aus individuellem Erleben Allgemeines? Den Schlüssel findet Schütz in der Sprache, deren Artikulationsformen er auf das Bewusstseinserleben des Subjekts zurückführt.

Die Struktur des menschlichen Bewusstseins studierte Schütz – wie vor ihm Cassirer – auch anhand pathologischer Fälle; das Material für seinen 1950 verfassten Aufsatz *Sprache, Sprachstörungen und die Struktur des Bewußtseins* erhob er aus den Untersuchungsprotokollen des deutschen Neurologen Kurt Goldstein, bekannt durch seine Behandlung gehirnverletzter Soldaten aus dem Ersten Weltkrieg. Goldsteins Hauptwerke *Der Organismus* (1934), *Human Nature* (1940) und *Language and Language Disturbances* (1948) standen auf den Literaturlisten von Schütz' Vorlesungen und Seminaren. Goldsteins Befund, dass irreversible Verletzungen bestimmter Gehirnareale eine Schwächung des Abstraktions- und des Sprachvermögens bewirken, deutet Schütz als empirischen Beleg, dass sich im menschlichen Bewusstsein zwei Einstellungen unterscheiden lassen, die man als unterschiedliche Bewusstseinsspannungen beschreiben kann: Die *konkrete Einstellung*, das Dahinleben in augenblicklichen Eindrücken, und die *abstrakte Einstellung*, das aktive Kategorisieren von Situationen in allgemeinen Begriffen.³²

Diese Fähigkeit zur Abstraktion vom unmittelbaren Erlebniseindruck ist die Bedingung sprachlicher Artikulation (sofern sie nicht nur ein Ausruf des Erschreckens oder eines plötzlich eintretenden Schmerzes ist). Die Fähigkeit zur Abstraktion ist auch die Voraussetzung für Objektivierung – indem nämlich das Kind im Prozess des Spracherwerbs erkennt, dass etwa ein bestimmtes Sprachzeichen nicht nur für einen einzigen Fall Gültigkeit besitzt, sondern ein universell anwendbares Prinzip ist. Jeder Sinnkonstituierung ist eine Objektivierung vorgängig, die nicht nur in Form der Sprache existiert, es sind auch andere objektivierende Ausdrucksformen denkbar. Objektivierung bedeutet immer eine Vergesellschaftung individueller Erfahrungen, indem ein gemeinter Sinn Dritten gegenüber erfahrbar gemacht wird. Dabei können unterschiedliche Grade der Objektivierung unterschieden werden: Eine Liebe zwischen A und B ist zunächst deren privates Gefühl (vor allem, bevor sie sich einander als Liebende offenbart

wicklungs- und sozialpsychologischen Konzeptionen des Selbst. Hierzu mehr am Schluss des vorliegenden Aufsatzes.

32 Vgl. zu Schütz Auseinandersetzung mit Goldstein u.a. Schütz: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze Bd. 1*. Hg. von I. Schütz. Den Haag: Martinus Nijhoff 1971; sowie Schütz: *Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt*. In: Ders.: *Alfred Schütz Werkausgabe Bd. V.2*. Hg. von H. Knoblauch u. H.-G. Söffner. Konstanz: UVK 2003.

haben). Wenn A nun eines Tages B einen Strauß roter Rosen überreicht, ist dies eine Objektivierung eines persönlichen Gefühls, indem es in kulturell vereinbarten Gesten manifest und u.U. für Dritte sichtbar wird. Das Besondere des persönlichen Erlebnisses wird somit zu einem Allgemeinen; dies ist auch der Grund dafür, weshalb der Satz »Ich liebe Dich« banal erscheint – weil sich die Umfänglichkeit des Gefühls der Liebe nicht ohne Weiteres in objektivierte Strukturen diskursiver Sprache konvertieren lässt. Generationen von Lyrikern haben sich in den außergewöhnlichsten Metaphern und Ausdrucksformen versucht, um die besondere Erlebnisqualität dieses Gefühls sprachlich einzufangen.

Anhand der von Wilhelm von Humboldt über Heymann Steinthal, Moritz Lazarus und Ernst Cassirer tradierten Denkfigur der *inneren Sprachform* zeigt Schütz, dass Sprache als Brücke zwischen dem Äußerlichen und dem Innerseelischen eines *einsamen Ich* wirksam ist.³³ Denn die der Sprache impliziten Verweisungen in Form von *Appräsentationen*³⁴ und *Apperzeptionen*³⁵, die eine Mitvergegenwärtigung von nicht sinnlich Anwesendem sind, ermöglichen die Vermittlung von Innen und Außen, Allgemeinem und Individuellem, Ich und Du. Als historisch gewachsenes Zeichensystem bildet die Sprache das wichtigste Vorratslager an Typisierungen, Abstrahierungen und Standardisierungen. Dadurch wird gegenseitiges Verstehen für alle praktischen Zwecke gewährleistet; Sprache kann aber auch durch schier unerschöpfliche Kombinationsmöglichkeiten von Begriffen und Wortneuschöpfungen höchst differenzierte und einzigartige Erlebnisse zum Ausdruck bringen.

Kraft ihrer Objektivierungsfunktion ermöglicht Sprache Fremdverstehen. Fremdpsychische Bewusstseinsphänomene und Erfahrungen können nämlich an sich nicht geteilt werden, sind aber verstehbar, wenn sie in einer intersubjektiven

33 Vgl. zu Schütz' Konzept der inneren Sprachform: Sprache, Sprachpathologie und Bewusstseinsstrukturierung sowie Vorlesungen zur Sprachsoziologie. Beides In: Ders.: *Theorie der Lebenswelt 2/kommunikative Ordnung*, S. 79-116 u. 221-290.

34 Appräsentationen im Sinne Husserls sind horizonthafte Verweisungen über das gegenwärtig Präsenze hinaus; wenn wir die Frontseite eines Hauses sehen, denken wir es uns dreidimensional. Oder: Primordial gegeben ist die Wahrnehmung eines Körpers, zu dem ich den Leibcharakter denke. Erhellend dazu ist Peter Precht: *Husserl zur Einführung*. Hamburg: Junius 1998.

35 Apperzeptionen stellen einen Mehrwert der Auffassung von etwas dar, das der Wahrnehmung oder Empfindung vorstellig wird; Apperzeption ist daher auch als das Strukturmoment der Intentionalität des Bewusstseins anzusehen. Husserl führt als Beispiel Napoleon an, der als Sieger von Jena oder als Besiegter von Waterloo gedacht werden kann. Vgl. Precht: *Husserl zur Einführung*, S. 46f.

Sprache rekonstruiert werden. Die sprachlich objektivierte Welt ist immer eine intersubjektiv konstruierte Wirklichkeit: Begriffe beinhalten einerseits den *objektiven Bedeutungskern*, andererseits die *Sinnfranse* oder den *Hintersinn*. Den Bedeutungskern erwirbt der Mensch durch sprachliche Sozialisation – diesen erfasst das Kind, indem es den Begriff mehrfach angesichts einer bestimmten Anschauung hört. Es verknüpft einen Begriff mit der sinnlichen Anschauung und eignet sich diesen an, indem es ihn erfolgreich verwendet (man bedenke, welchen Spaß Kinder in einem bestimmten Alter daran haben, alle Dinge, die sie sehen, zu benennen und welchen Namenhunger sie entwickeln). Der objektive Bedeutungskern beinhaltet alles, was an geteilten Vorstellungen von den Teilnehmern einer Sprachgemeinschaft mit einem bestimmten Begriff verbunden und durch das Erlernen einer Sprache und Sprachpraxis internalisiert wird. Dieses unpersönliche ›man‹ ist von der subjektiven *durée* gelöst. Wer Sprache erwirbt, wird sie als *Ausdrucksschema* beherrschen. Jedes Sprachzeichen wird aber in dem situativen Kontext des Sprechens von einer *Sinnfranse* oder einem *Hintersinn* begleitet, der »diesem Signum kraft des Sinnzusammenhangs im Erlebnis des Sinnsetzenden zuwächst.«³⁶ Es handelt sich um Bedeutungshöfe, die teils geschichtliche variieren (Goethe verstand unter ›Heimat‹ anderes als die Blut- und Bodendichtung), aber auch individuell verschiedene Nuancen annehmen können: Was der Einzelne mit einem bestimmten Begriff verbindet, hängt ab von seinen Vorerfahrungen und von den während des Erlebens sich aufbauenden Akten, »an welche sich Retentionen und Protentionen, durchkreuzt von Reproduktionen und Vorerinnerungen, in vielfältigen Abschattungen und Durcheinanderschachtelungen anschließen.«³⁷ Diese *Sinnfransen* sedimentieren genauso im Bewusstsein wie der objektive Bedeutungskern und werden aktiviert, wenn eine ähnliche Erfahrung eintritt.

Sprache objektiviert, indem sie vom unmittelbaren Erlebnis abstrahiert und somit Distanz zu der emotionalen Qualität der unmittelbaren Impression ermöglicht. Vor Schütz hatte auch Cassirer die Objektivierungsfunktion von Sprache betont und gern mit Friedrich Schillers Sentenz »Und spricht die Seele, ach, so spricht die Seele schon nicht mehr« belegt.³⁸ Denn die Versprachlichung einer Erfahrung ist nicht mehr das Ergriffenwerden durch ein Erlebnis, das der Ausdrucksqualität im unmittelbaren Vollzug des Erlebens anhaftet – wenn wir von

36 Schütz: Der sinnhafte Aufbau, S. 259.

37 Ebd., S. 259.

38 Ernst Cassirer: Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung. In: Ders.: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. 6., unv. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, S. 34-56, hier: S. 53.

der erhabenen Weite des Ozeans, vom Klang eines Gedichts oder dem Anblick eines leidenden Menschen ergriffen und überwältigt werden, sind wir – und sei es nur für einen Moment – buchstäblich sprachlos. Sobald Erlebnisse versprachlicht werden, sind Bedeutungen fassbar, der Sinn kann reproduziert und für zukünftige Erfahrungen relevant werden.

4.2 Sprache als Handeln

Neben dieser objektivierenden Funktion von Sprache, die es ermöglicht, einen Teil des Erlebens auf einen gemeinsamen Nenner mit dem Erleben anderer zu bringen – und die somit eine intersubjektiv geteilte Wirklichkeit stiftet – beinhaltet Sprache einen weiteren Aspekt, der für soziale Ordnung bestimmend ist: Schütz hat seine Sprachreflexion als Handlungstheorie gefasst. Erstens zielen kommunikative Akte auf eine Veränderung in der Umwelt – sogar dann, wenn ein *Ego* einem *Alter* nur einen Brief schreibt – denn auch dieser hat dialogischen Charakter und ebenso ist das stille Gebet ein Dialog. Und zweitens schließen die meisten Sprachfunktionen die zweite Person ein:

»Sprache ist eine Form des Handelns. Das gesprochene Wort tritt in Verbindung mit allen zweckhaften Handlungen auf. Sprache ist das Instrument, mit dem in einer gegebenen Situation die notwendigen Beziehungen zwischen Handelnden und Teilnehmenden hergestellt werden. Sprache baut auf gewohnheitsmäßigen Ausdruckstypen auf, die als Handlungen verstanden werden müssen.«³⁹

Hinzu kommt, dass das Erzählen von Geschichten in allen Kulturen nicht nur referentielle Funktionen erfüllt, sondern auch emotionale und soziale; durch Erzählungen wird ein Band der Gemeinschaft und Geselligkeit gestiftet. Gesten und Ausdrücke, zwischen zweien oder mehreren Menschen in einem situativen Kontext verwendet, stellen immer eine Beziehung zwischen Menschen her. Es ist leicht einzusehen, dass kommunikative Akte als Handlungen zu begreifen sind, denn es sind Wirklichkeitsbereiche mit einer jeweils eigenen Sinnstruktur, die aktiv beeinflussbar sind und auf eine Veränderung in der Umwelt zielen. Doch auch bloße Wahrnehmungen können im weitesten Sinne Handlungscharakter haben, da Wahrnehmungen nie fotografische Aufzeichnungen sind, sondern das Bewusstsein höchst selektiv Dinge ein- und ausblendet – was Rückwir-

39 Schütz: Vorlesungen zur Sprachsoziologie. In: Ders.: Theorie der Lebenswelt 2/ kommunikative Ordnung, S. 225-289, hier: S. 251.

kungen auf die reale, lebensweltliche Situation haben kann – erinnert sei an das berühmte ›Thomas-Theorem‹: Die auf die Chicagoer Soziologen Dorothy Thomas und William Isaac Thomas zurückgehende Maxime besagt, dass all das in seinen Auswirkungen real wird, was von Handelnden – sei es ein Einzelner oder ein Kollektiv – als real angenommen wird; dies auch dann, wenn die dem Handeln vorangegangene Situationsdefinition ›irreal‹ war in dem Sinne, dass die Situation und deren Interpretation vormals keine objektivierbare Deckungsgleichheit aufgewiesen haben. Thomas zufolge handeln Menschen nur selten ausschließlich auf Grundlage einer objektiven Gegebenheit einer Situation, sondern sie handeln nach Maßgabe der von ihnen vorgenommenen subjektiven Deutung und Wahrnehmung. Die Vorstellung eines Ereignisses oder eine bestimmte Deutung davon erfüllt sich somit selbst, auch wenn der Inhalt der Vorstellungen nicht der realen situativen Gegebenheit entspricht. Im Volksmund wird dieses Phänomen mit der Rede von der sich selbst erfüllenden Prophezeiung bezeichnet.⁴⁰

Mit Henri Bergson teilt Schütz die Ansicht, dass es verschiedene Bewusstseinsspannungen gibt, die Funktionen unserer *attention à la vie*, unserer Einstellung zum Leben sind. Handeln ist mit der höchsten Bewusstseinsspannung verbunden, der Schlaf hingegen ist weitestgehend ein Loslassen von der pragmatischen Einstellung des Alltags, obwohl der Traum verdeutlicht, dass das Bewusstsein auch während des Schlafes aktiv ist. Ein Sonderfall der *attention à la vie* sind die Phantasiewelten,⁴¹ in denen eine Bewusstseinsspannung mit einer Abkehr vom Alltag kombiniert wird, weil diese zwar aktive *Apperzeptionen* und *Appräsentationen* beinhalten, aber auch in sich geschlossene Erlebnisstile sind; der Tagtraum, das Spiel, das Märchen, der Witz, die Dichtung, das Theaterstück, das Kunstwerk: Wer in eine solche Phantasiewelt abtaucht, braucht für die Dauer der Versenkung weder die Erfordernisse des Alltags noch die Bedrängnisse der Außenwelt zu bewältigen – daher rührt auch der ästhetische Topos von der

40 Vgl. William I. Thomas/Dorothy S. Thomas: *The Child in America. Behavior Problems and Programs*. New York: Alfred A. Knopf Publisher 1928. Populär wurde das Thomas-Theorem vor allem durch Robert K. Merton: *The Thomas Theorem and the Matthew Effect*. In: *Social Forces* 74/2 (1995), S. 379-424.

41 Der Begriff der Phantasiewelten ist doppelt konnotiert – er ist einerseits gemeint als eine Abkehr von der pragmatischen alltagsweltlichen Einstellung im Sinne einer Rückwendung des Subjekts auf sein Inneres. Andererseits – die Figur des Don Quixote illustriert es – können die Phantasiewelten Teile der Handlungsentwürfe des Subjekts sein und wären damit auch eine Voraussetzung für die wechselseitige Einstellungsübernahme.

Kunst als dem ›Anderen‹ der Welt, der in der Spiel-, der Musik- und Kunsttherapie seine praktische Einlösungsform findet. Zudem sind es Formen der Selbsterfahrung (oder sogar der Selbsttranszendenz), denn sowohl im Traum als auch in der Phantasiewelt kann das Selbst mit anderen Attributen ausgestattet sein als in der Realbiographie oder in den Rollen des alltäglichen Lebens:

»Es gibt keinen Widerstand von mich umgebenden Objekten, der zu überwinden wäre. Ich bin von der Dringlichkeit des pragmatischen Motivs, unter der ich in der natürlichen Einstellung des Alltags stehe, befreit. Die intersubjektive Standardzeit der alltäglichen Lebenswelt knechtet mich nicht mehr, noch ist die Welt eingegrenzt durch das, was in meiner Wahrnehmung, meiner Erinnerung und meinem Wissen vorliegt. Ereignisse und Situationen, über die ich keine Kontrolle habe, nötigen mir nicht Alternativen auf, zwischen denen ich zu wählen habe.«⁴²

Unter Umständen können in der Phantasie Handlungsentwürfe gestaltet werden, die im alltäglichen Leben in die Tat umgesetzt werden. Schütz illustriert dies am Beispiel von Don Quixote, der von seinen Phantasien zügellos in Aufregung versetzt in seinen Alltag eingreift, indem er gegen die Windmühlen anreitet, weil seine Phantasie übermächtig wird und ihm einredet, dass es sich bei den wahrgenommenen Objekten um böse Riesen handelt. Die Phantasie beherrscht Quixotes Bewusstsein so sehr, dass dieser nicht mehr in die pragmatische Einstellung des Alltags zurückfindet. In der pragmatischen alltagsweltlichen Einstellung würden Menschen eine fehlgeleitete Wahrnehmung korrigieren – wir sind beruhigt, wenn der im nächtlichen Wald auftauchende Mann in der Ferne sich als eine knorrige Eiche am Wegesrand erweist oder Riesen in der Ferne nur Windmühlen sind. Anders hält es Cervantes' Antiheld: Obwohl er bemerkt, dass es nur Windmühlenflügel waren, die ihn aus dem Sattel hoben, gelingt es ihm nicht, seinen Realitätsakzent zu verlagern; stattdessen verkapselt er sich in der Täuschung seiner Phantasie und hält schon die nächste Erklärung für sein Geschick bereit: Sicherlich hat der böse Zauberer in letzter Sekunde die Riesen in Windmühlen verwandelt. So schließt sich Don Quixote von der Alltagswirklichkeit ab und kerkert sich in die geschlossenen Sinnwelten seiner Phantasie mit ihrer eigenen Gültigkeit ein: Die Riesen sind nun Wirklichkeit, die Windmühlen Schein.⁴³ Um sich nicht vollends in Phantasmagorien zu verlieren, und um an einer gemeinsam geteilten Lebenswelt teilzuhaben, bleibt dem Mensch nur der Dialog. Don Quixote ist eine mahnende Figur für die Grenze zum Wahnsinn, auf der

42 Schütz/Luckmann: Strukturen der Lebenswelt, S. 61f.

43 Vgl. zu diesem Beispiel ebd.

sich derjenige befindet, der seine Erlebnisprovinzen vom Austausch mit anderen gänzlich abriegelt.

4.3 Sprache als Dialog

Geteilt werden im gemeinsamen Gespräch über ein Ereignis zwar nicht die Erlebnisqualitäten des *einsamen Ich*, sondern vereinbarte Zeichen – mithin appräsentative Verweisungen; aber Sprachzeichen sind kraft ihrer Objektivierungsfunktion Statthalter von Erfahrungen, sie verweisen auf Erlebnisse, die zwar individuell verschieden sind, aber einen gemeinsamen Nenner haben. Beispielsweise empfindet jeder Mensch individuell, dass und wie er verliebt ist, und auch Trauer ist das existentielle Ergriffensein eines einsam erlebenden Ichs, das besonders deutlich fühlen mag, wie wenig Gefühle mitteilbar sind. Schmerz kennt keine Form. Aber die Begriffe, mit denen diese innerseelischen Erlebnisse und Bewusstseinszustände identifiziert werden, ›verliebt sein‹ oder ›trauern‹, aktualisieren in jedem Menschen Gefühle, die entweder auf eigene Erfahrungen zurückgehen oder imaginativ nach- und mitempfunden werden können, da das menschliche Bewusstsein zur *Mimesis* fähig ist. Wie wäre es dem Menschen sonst möglich, zu schauspielern, was keinem Tier möglich ist? Voraussetzung dafür ist die von Helmuth Plessner beschriebene *exzentrische Positionalität* des Menschen – die Fähigkeit, sich selbst zu objektivieren und damit auch gegenüberzutreten zu können. Daher spielt die Einbildungskraft beim Fremdverstehen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Denn selbst wenn wir noch nie den Tod eines nahestehenden Menschen erlebt haben, können wir partiell den Schmerz nachempfinden, etwa, indem wir imaginieren, eine nahestehende Person sei nicht mehr da.

Was Schütz am Dialog interessiert, ist die Tatsache, dass das Erlebnis eines *einsamen Ich* durch das Einstellen in die Ich-Du-Relation eine neue Qualität gewinnt, und dies bedeutet, dass dem bereits durch das *Ego* konstatierten Sinn neue Sinnschichten hinzugefügt werden. Während also beim *einsamen Erleben* das Ereignis in Relation zum eigenen Erfahrungsstrom gebracht wird (partiell aber durch Sprache in einen intersubjektiven Raum eingestellt ist), ermöglicht der Dialog, dass persönliches Erleben nun in die Perspektive eines fremden Erfahrungsstromes eingelassen wird, so dass der nun formulierte Sinn nicht allein auf die *durée* von *Ego*, sondern zusätzlich auf diejenige *Alters* verweist. Auf diese Weise verknüpfen sich differente Sinnschichten, wird Perspektivenwechsel möglich, werden die durch den in der Selbsthabe zugänglichen Erfahrungsstrom begrenzten Sinnkonstituierungsmöglichkeiten entgrenzt:

»Nicht also, daß ein visuelles oder akustisches Erlebnis in Relation zu einem andersartigen Erlebnis gebracht wird, ist das Wunder der Sprache, sondern, daß durch das Symbol des Wortes das symbolisierte Erlebnis von Grund auf sich verändert, nämlich notwendig in die Du-Beziehung eingestellt wird. Ja, die Macht dieser Veränderung geht so weit, daß das Wort eine Neugestaltung der Welt vornimmt, hinter deren Primat alle anderen Erlebnisse wie von Schleiern bedeckt verschwinden [...] Denn ich lebe fortan nicht mehr in einer Welt meiner Erlebnisse, sondern in der Sprachwelt, die erfüllt ist mit Erlebnissen schlechtweg; mit jedermanns Erlebnissen.«⁴⁴

Schütz thematisiert aber auch das ›Paradox der Kommunikation‹, dass nämlich die sprachliche Objektivierung niemals identisch ist mit der Erfahrung als solcher. Es scheint rein innerliche Erfahrungen und Gefühle zu geben – Leiden, Trauer, Verzweiflung, Freude, Liebe oder religiöse Erfahrungen – die sich der diskursiven sprachlichen Artikulation weitgehend entziehen. Wenn eine Ausdrucksform an Grenzen stößt, kann der Mensch aber doch andere Ausdrucksformen wählen – Sören Kierkegaard hatte in *Entweder – Oder* darauf hingewiesen, dass sich religiöse Erfahrungen in Kunst oder Musik besser artikulieren lassen als in der Sprache. Und für Theodor W. Adorno war es der Kunst vorbehalten, Leiden beredt werden zu lassen.⁴⁵

5. AUSBLICK UND FOLGERUNGEN FÜR EINE KRITISCHE KULTURPHILOSOPHIE

Auffällig am Sprachkonzept von Schütz ist, dass die sozialpsychologische Annahme einer ausschließlich *sozialen Genesis des Selbst* hinter die Idealisierung des vorgängigen Erlebens des *einsamen Ichs* zurücktritt. Zuerst konstituiert das *einsame Ich*, einer Monade ähnlich, einen Sinn von seinen Erlebnissen, dann erst wendet es sich den Möglichkeiten des Fremdverstehens zu, die durch eine sprachlich vermittelte, intersubjektive Koordinierung von zwei Dauerabläufen des Bewusstseins gewährleistet wird: Bei Husserl, an den sich Schütz anschließt, bildet das Reich der transzendentalen Subjektivität eine geschlossene Sphäre; diese Einheit der subjektiven Konstitutionsleistungen wird als Monade bezeichnet und bedeutet, dass die Selbstkonstitution der Konstitution des Anderen vo-

44 Schütz: Erleben, Sprache und Begriff. In: Theorie der Lebenswelt 2/Kommunikative Ordnung, S. 37-78, hier: S. 43f.

45 Vgl. weiterführend Sander: Der Topos der Undarstellbarkeit. Ästhetische Positionen nach Adorno und Lyotard. Erlangen: filos 2008.

rausgeht.⁴⁶ Anders formuliert: Die Vorstellung eines *einsam erlebenden Ichs* steht im Kontrast zu der Vorstellung des *relationalen Selbst* – im einen Fall konstituiert das ›Ich‹ einen Sinn von seinen Wahrnehmungen, Empfindungen und Erlebnissen durch Akte der Apperzeption, also durch die Vermittlung äußerer Perzeptionen mit den eigenen Seeleninhalten, im anderen Fall konstituiert das *Ich* ausschließlich relational zum *Du* Sinn von Welt. Diese ›Ich-Du-Relation‹ gelingt durch die wechselseitige Einstellungsübernahme, indem der Einzelne die konkrete Einstellung eines anderen ihm gegenüber generalisiert. Die Entstehung des sozialen Selbst verdankt sich in dieser Perspektive der menschlichen Fähigkeit zur Rollenübernahme, durch die Fähigkeit des Subjekts, die Einstellungen und Handlungen anderer zu antizipieren: Im Laufe der Sozialisation bildet sich der ›generalisierte Andere‹ (George Herbert Mead) heraus – ein Bündel an internalisierten Einstellungen, Vorstellungen, Werten und Normen, die das Selbst an seine eigenen Handlungsintentionen anlegt; eben diese Fähigkeit zur Einnahme der Perspektive des generalisierten Anderen fehlt Menschen mit einer autistischen Störung – weshalb sich am Autisten die entwicklungs- und sozialpsychologisch erwiesene Relationalität des Selbst eindrücklich illustrieren lässt. Das *einsam erlebende Ich* und das *relationale Selbst* sind also konträre Auffassungen von den Bedingungen der Bildung von Ich-Identität und Selbstbewusstsein.

Schütz' im Anschluss an Husserl übernommene relativ starke Betonung des einsamen Seelenlebens scheint zunächst einleuchtend, denn tatsächlich sind die Erlebnisse von *Alter* dem *Ego* niemals in der Selbsthabe zugänglich; sie können immer nur durch *Appräsentationen* vergegenwärtigt werden. Zwar kann *Ego* durch Beobachtung des Leibes von *Alter*, etwa eines Hinkens oder einer schmerzverzerrten Miene, den Sinn formulieren, dass *Alter* Schmerzen hat oder *Alter* kann dies *Ego* mitteilen. Vielleicht vergegenwärtigt *Ego* in Erinnerung Schmerzen, die er vormals am eigenen Leib erfuhr. Dennoch ist der Sinn, den *Ego* dem Schmerz des *Alter* beilegt, niemals *dessen* tatsächlicher Schmerz (eben hierin sah Schütz auch die Grenzen der Einfühlungstheorie Edith Steins oder Max Schelers). Genauso wenig ist es dessen Schmerz, wie das Gewahrwerden, dass eine Person verliebt ist, ein Erlebnis der Liebe in der Selbsthabe sein könn-

46 Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, 2. Teil (1921-1928). Hg. von I. Kern. Dordrecht: Springer 1973, S. 46f.; sowie weiterführend Frank Welz: Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit E. Husserl und A. Schütz. Opladen: VS Vlg. f. Sozialwissenschaften 1996; außerdem Alexander Ulfig: Lebenswelt, Reflexion und Sprache. Zur reflexiven Thematisierung der Lebenswelt in Phänomenologie, Existentialontologie und Diskurstheorie. Würzburg: Königshausen & Neumann 1997, v.a. S. 83-110 u. 132-137.

te. Wann weiß ein junger Mensch, der erstmals im Leben verliebt ist, dass bestimmte Gefühle ›verliebt sein‹ bedeuten und welche sprachlichen sowie kulturellen Rahmenbedingungen gehen in diese Deutung ein? Die Gefühle sind auch vorhanden, wenn sie nicht verbalisiert oder als etwas anderes identifiziert werden, etwa als Seelenverwandtschaft, Prüfungsangst, Krankheit, Frühlingsfrohmüt oder Verhextsein. Auch ist zweifelsfrei einsichtig, dass die Wissens- und Erfahrungsvorräte verschiedener Menschen nie deckungsgleich sind. Zwar mag es Überschneidungen in Biographien geben, zwar können Teile zweier Biographien durch wechselseitige Erzählungen synchronisiert werden, aber bei all diesen Annäherungen zwischen Menschen kann es nie eine totale Deckung geben. Stets sind nur Erfahrungsbruchstücke synchronisierbar, niemals das Ganze der Erfahrung, das aber die Sinnkonstitutionen des Handelns und Verstehens prägt. Daher ist Schütz' Modell zunächst plausibel.

Kritisch lässt sich aber doch einwenden, dass die Vorstellung vom *einsam erlebenden Ich* die sozialpsychologische Ansicht der *Relationalität des Selbst* unterläuft. Schütz teilt die Ansicht, dass Erlebnisse erst als ›Entwordene‹ mit Sinn belegt werden. Doch sind Erfahrungen, die als solche bewusst werden, in der Regel sprachlich verfasst – auch dann, wenn ich mit niemandem darüber spreche: Indem ich beispielsweise ein Hochgefühl, die berühmten ›Schmetterlinge im Bauch‹, als Verliebtsein, Prüfungsangst oder Krankheit identifiziere, besteht bereits ein fester Konnex zwischen Gefühl, Gedanke und Sprache (oder mit Cassirer: zwischen Sinn und Sinnlichkeit) – auch, wenn der Sinnentwurf nachträglich korrigiert wird. Ebenso ist die Rede vom unbestimmten Gefühl, das man sich selbst nicht erklären kann, eine sprachliche Objektivation. (Ein Sonderfall wäre allerdings das psychische Trauma, welches das Handeln, Denken und Empfinden eines Subjekts prägt, ohne dass es bewusst und sprachlich artikuliert vor Augen stünde). Wenn Sprache aber – wie Schütz durchaus annimmt – neben dem individuellen Moment auch einen festen Bedeutungskern umfasst, das unpersönliche *man*, das von der fremden *durée* gekappt ist, drängt sich die Frage auf, ob es überhaupt Erfahrungen gibt, die nicht sozial präfiguriert sind; am ehesten scheint sich so etwas in der Phantasie oder im Traum einzulösen, Erfahrungen, die oft mehr mit Bildern als Begriffen einhergehen und geschlossene Sinnbereiche jenseits der pragmatischen Einstellung des Alltags verkörpern. Allerdings sind auch diese Bilder niemals völlig gekappt von den Erlebnissen und Erfahrungen, die im wachen Bewusstsein des alltäglichen Handelns apperzipiert wurden. Literarisch hat dies Franz Kafka treffend eingefangen im Beginn seiner Erzählung *Die Verwandlung* – denn »als Gregor Samsa eines Morgens aus unruhigen Träumen erwachte, fand er sich in ein riesiges Ungeziefer verwandelt.« Die Erlebnisprovinzen von Traum und Phantasie können – Gregor Samsa wie

Don Quixote illustrieren es im Medium des Literarischen – in den Alltag eingreifen und diesen verändern. Und anders: Wird der Traum erinnert oder erzählt, ist es nicht mehr der Traum, denn nun werden seine Erlebnisbilder in das Netz der diskursiven Sprache gesponnen, das zwar eine Vielzahl, aber keine unbegrenzte Möglichkeit an Verweisungen beinhaltet und den zu konstituierenden Sinn präfiguriert. Hatte Schütz in seinem Hauptwerk *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* die Vorgängigkeit des erlebenden *einsamen Ichs* behauptet, so hatte er demgegenüber in verschiedenen Aufsätzen stärker auch die relationale Existenz des Selbst eingefangen: Seine Zeichentheorie ermöglicht den Übergang vom einsam erlebenden *Ich* zum *Du* und verdeutlicht, dass in den Sinnsetzungen des *Ego* das *Alter* enthalten ist. Jeder Dialog bedeutet für beide Dialogpartner die Möglichkeit, das individuelle Erlebnis in einen vergesellschafteten Kontext einzustellen. Ein Erlebnis erfährt durch Versprachlichungen eine Objektivierung, jeder Dialog fügt einem erzählten Erlebnis weitere Sinnaufschichtungen hinzu.

Das Werk von Schütz eignet sich hervorragend, um die Einschreibung historischer Erfahrungen eines Generationszusammenhangs in die Theorieangebote zu untersuchen. Sein Nachdenken über den Zusammenhang von Sprache und Fremdverstehen durchläuft eine bemerkenswerte Entwicklung: In der frühen Spracharbeit hängt Schütz der Humboldtschen Konzeption *Über den Dualis* an und vertritt einen Dialogoptimismus, der dem Konzept der dialogischen Philosophie von Martin Buber und Franz Rosenzweig nahe steht. Dieser Dialogoptimismus weicht in seinem Hauptwerk einer Problematisierung des Fremdverstehens, die besonders deutlich wird, wenn man seine Kritik an Weber ins Visier nimmt – nämlich den Vorwurf, Weber unterstelle eine Konformität der Lebenswelt. Auch sein Vorbehalt gegen die Einfühlungstheorie zeigt ein immer tieferes Misstrauen in die Selbstverständlichkeit des alltäglichen Sprechens, Interagierens und Begegnens. Es leuchtet nicht unmittelbar ein, warum sich Schütz, der an soziologischen Fragen brennend interessiert war, so sehr dem Werk Husserls und weniger demjenigen Simmels verpflichtet wusste.⁴⁷ Darüber hinaus rezipiert Schütz ›seinen‹ Husserl durchaus selektiv, indem er mit Vorliebe eben jene Passagen aufgriff, in denen Husserl besonders deutlich das monadische Erleben des Ichs betont. Lazarus' und Simmels Idee der Geselligkeit z.B. blendet Schütz

47 Vgl. zum ausführlichen Vergleich der Figur des Fremden bei Simmel und Schütz die Magisterarbeit von Sonja Engel: *Die Figur des Fremden bei Georg Simmel und Alfred Schütz*. Magisterarbeit am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig 2008 (unveröffentlichtes Manuskript). Vgl. auch den Beitrag von Sonja Engel im vorliegenden Band.

aus⁴⁸ – doch gerade Bildung (bei Lazarus) und Geselligkeit (bei Simmel) waren auch gedacht als Möglichkeiten, soziale Differenzen zu überspielen.

Misstrauen in die Möglichkeiten des Verstehens war aber nicht das letzte Wort von Schütz: In seinem im Exil verfassten Essay über den Fremden, der eine autobiographische Grundmelodie hat, weicht diese Problematisierung des Verstehens einer *pragmatischen Einstellung des Alltags* – Schütz beschreibt nun, wie sich der Fremde in der Fremde zurechtfinden kann, weist aber gleichwohl darauf hin, dass Fremderfahrungen nicht an eine kulturelle Differenz gebunden sind, sondern auch im Binnenraum einer Kultur überall zu finden sind. Erstaunlich bleibt, dass Schütz die Aufgabe einer Bewältigung von Fremdheit wie selbstverständlich dem Fremden zuschiebt, statt auf gemeinsame Überbrückung der Differenzen und Grenzziehungen zwischen Eigenem und Fremden oder *Ich* und *Du* zu setzen – wie es die Idee von der Geselligkeit beinhaltet, die Lazarus oder Simmel favorisiert haben.⁴⁹

Schütz steht im Kontext des deutsch-jüdischen Erfahrungs- und Generationszusammenhangs, der über einen Zeitraum von rund hundert Jahren, vom zweiten deutschen Kaiserreich bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts reicht. Damit partizipiert er nicht zuletzt an dem von Steinthal und Lazarus über Cassirer und Leo Weisgerber reichenden Konzept der *inneren Sprachform*.⁵⁰ In dieser Denkfigur wurde Vermittlung von Innen und Außen, Eigenem und Fremdem, Ich und Du angedacht. Schütz bildet hier in gewisser Hinsicht einen Schlussstein: Er denkt noch Vermittlung, aber diese weicht auch einer deutlichen Aufwertung von Innerlichkeit. Das einsam erlebende Ich, das Schütz mit Husserl entwirft, ist – trotz der Evidenz und Verführungskraft der Ausführungen – nicht die einzige Möglichkeit, über die Genesis des Selbst nachzudenken. Sozialpsychologische Ansätze negieren die Vorstellung eines monadischen Ichs und auch Schütz kämpft durchaus mit diesem Problem, wenn er einerseits die Existenz eines unpersönlichen *man* in der Sprache diagnostiziert, andererseits aber von *subjektiven Sinn-*

48 Zumindest Simmel war in der damals im Entstehen begriffenen Soziologie als einer wissenschaftlichen Disziplin so bekannt, dass es unwahrscheinlich ist, dass Schütz dessen Studien nicht gekannt hätte.

49 Sander: Sprachdenken im Kontext von Moritz Lazarus Völkerpsychologie. In: Naharaim. Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur- und Kulturgeschichte 3 (2009), Heft 1, S. 102-116.

50 Jörn Bohr: Die Kollektivität der inneren Sprachform als kulturtheoretische Denkform bei Ernst Cassirer, Moritz Lazarus u.a. In: Naharaim. Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte 4 (2010), Heft 1, S. 120-132.

fransen spricht. Das der inneren Sprachform implizite Konzept der Vermittlung wird hier nur noch als äußerst spannungsreiches Verhältnis gedacht.

Die Aufgabe einer Kulturphilosophie, die sich dem Traditionszusammenhang der *natura altera* verpflichtet weiß, ist es auch, die Reflexionen historisch und sozialtheoretisch zu erden. Nicht nur gehört Schütz im weitesten Sinne diesem Erbe einer Hinwendung zur *natura altera* des Menschen an; sein Werk verweist darüber hinaus auf eine Herausforderung an die Kulturphilosophie und Sozialtheorie. Dem heutigen Leser von Schütz und anderen bleibt die Aufgabe, das Spektrum zwischen der Historizität eines Theorieangebotes und seines systematischen Gehalts auszuloten.⁵¹ Im Fall der Frage nach Bedingungen, Möglichkeiten und auch Grenzen des Fremdverstehens ist dies von politischer Brisanz und Aktualität.

LITERATUR

- Böckenhoff, Josef: Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre Aspekte. Freiburg i. Br. u. München: Alber 1970.
- Bohr, Jörn: Die Kollektivität der inneren Sprachform als kulturtheoretische Denkform bei Ernst Cassirer, Moritz Lazarus u.a. In: Naharaim. Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte 4 (2010) Heft 1, S. 120-132.
- Breda, Alfred von: Vorwort. In: Alfred Schütz: Gesammelte Aufsätze I (Das Problem der sozialen Wirklichkeit). Den Haag: Martinus Nijhoff 1971, S. V-VIII.
- Büchner, Georg: Dantons Tod. Ein Drama. In: Ders.: Werke und Briefe. München 2001, S. 67-133.

51 In diese Richtung aktualisiert auch Klaus Christian Köhnke die Überlegungen über den Fremden bei Schütz. Um diesem »an sich richtigen Konzept seinen analytischen Wert wiederzugeben« schlägt er vor, vier Typen des Fremden zu unterscheiden. Denn die von Schütz vorgenommene Ineinsetzung von binnenkulturellen und fremdkulturellen Fremdheitserfahrungen stiften Köhnke zufolge mehr Verwirrung als Klarheit. Zu differenzieren sei zwischen Ortsfremden, Gruppenfremden, Milieufremden und Kulturfremden. Vgl. Köhnke: »Der Fremde« als Typus und als historische Kategorie – zu einem soziologischen Grundbegriff bei Georg Simmel, Alfred Schütz und Robert Michels. In: Nicolas Berg (Hg.): Kapitalismusdebatten um 1900 – Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen. Leipzig: Universitätsverlag 2011, S. 219-238.

- Cassirer, Ernst: Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung. In: Ders.: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. 6., unv. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, S. 34-56.
- Engel, Sonja: Die Figur des Fremden bei Georg Simmel und Alfred Schütz. Magisterarbeit am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig 2008.
- Flusser, Vilém: Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 1999.
- Husserl, Edmund: Zu Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, 2. Teil (1921-1928). Hg. von I. Kern. Dordrecht: Springer 1973.
- Köhnke, Klaus Christian: »Der Fremde« als Typus und als historische Kategorie – zu einem soziologischen Grundbegriff bei Georg Simmel, Alfred Schütz und Robert Michels. In: Nicolas Berg (Hg.): Kapitalismusdebatten um 1900 – Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen. Leipzig: Universitätsverlag 2011, S. 219-238.
- Merton, Robert K.: The Thomas Theorem and the Matthew Effect. In: Social Forces 74/2 (1995), S. 379-424.
- Prechtel, Peter: Husserl zur Einführung. Hamburg: Junius 1998.
- Sander, Sabine: Der Topos der Undarstellbarkeit. Ästhetische Positionen nach Adorno und Lyotard. Erlangen: filos 2008.
- Fremdverstehen als Gestaltung von Kultur? Interkulturelle Hermeneutik im Kontext von Sozialtheorie und Kulturphilosophie. In: Sylke Bartmann/Oliver Immel (Hg.): Das Vertraute und das Fremde. Interdisziplinäre Zugänge zu Differenzenerfahrung und Fremdverstehen. Bielefeld: transcript 2011, S. 35-51.
 - Sprachdenken im Kontext von Moritz Lazarus Völkerpsychologie. In: Naharaim. Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur- und Kulturgeschichte 3 (2009), Heft 1, S. 102-116.
- Schütz, Alfred: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze Bd. 1. Hg. von I. Schütz. Den Haag: Martinus Nijhoff 1971. S. 8-31.
- Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In: Peter Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner (Hg.): Der Fremde als sozialer Typus. Stuttgart: UTB 2002, S. 73-92.
 - Der Heimkehrer. In: Merz-Benz/Wagner (Hg.): Der Fremde, S. 93-110.
 - Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einführung in die verstehende Soziologie. Konstanz: UVK 2004.
 - Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. In: Ders.: Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. Hg. von H. Knoblauch u. H.-G. Soeffner. Konstanz: UVK 2003 (Werkausgabe Bd. V.2), S. 117-220.

- Erleben, Sprache und Begriff. In: Ders.: Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. Hg. von Hubert Knoblauch und Hans-Georg Soeffner. Konstanz: UVK 2003 (Werkausgabe Bd. V.2), S. 37-78.
 - Vorlesungen zur Sprachsoziologie. In: Ders.: Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. Hg. von Hubert Knoblauch und Hans-Georg Soeffner. Konstanz: UVK 2003 (Werkausgabe Bd. V.2), S. 225-289.
 - Sartres Theorie des Alter Ego. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze I (Das Problem der sozialen Wirklichkeit). Den Haag: Martinus Nijhoff 1971, S. 207-236.
 - Sprache, Sprachpathologie und Bewusstseinsstrukturierung sowie Vorlesungen zur Sprachsoziologie. Beides in: Ders.: Theorie der Lebenswelt 2/kommunikative Ordnung, S. 79-116 u. 221-290.
 - Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft. In: Ders.: Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. Hg. von H. Knoblauch u. H.-G. Soeffner. Konstanz: UVK 2003 (Werkausgabe Bd. V.2), S. 117-220.
- Schütz, Alfred/Thomas Luckmann: Strukturen der Lebenswelt. Konstanz: UTB 2003.
- Srubar, Ilja: Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.
- Schutz and Cassirer: The Pragmatic and Symbolic Constitution of Reality. In: Hisahi Nasu u.a. (Hg.): Alfred Schutz and his intellectual partners. Konstanz: UVK 2009, S. 293-308.
- Steinthal, Heymann: Kleine sprachtheoretische Schriften. Hg. von Waltraud Bumann. Hildesheim u. New York: Olms 1970.
- Thomas, William I./Dorothy S. Thomas: The Child in America. Behavior Problems and Programs. New York: Alfred A. Knopf Publisher 1928.
- Ulfing, Alexander: Lebenswelt, Reflexion und Sprache. Zur reflexiven Thematisierung der Lebenswelt in Phänomenologie, Existentialontologie und Diskurstheorie. Würzburg: Königshausen & Neumann 1997.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss einer verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr 1972.
- Welz, Frank: Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit E. Husserl und A. Schütz. Opladen: VS Vlg. f. Sozialwissenschaften 1996.

