

Mitwelt, Relevanz und das wirkende Ich

Zu Alfred Schütz' Programm einer Phänomenologie der
natürlichen Einstellung

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
des Fachbereichs A: Geistes- und Kulturwissenschaften
der Bergischen Universität Wuppertal

Vorgelegt von

Tomas da Costa

Wuppertal, 2017

Die Dissertation kann wie folgt zitiert werden:

urn:nbn:de:hbz:468-20181114-093408-3

[<http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn%3Anbn%3Ade%3Ahbz%3A468-20181114-093408-3>]

Inhaltsverzeichnis

Einleitung, 1

1. Handlungssinn und das Vorwissenschaftliche: Über Alfred Schütz' Hinwendung zur Phänomenologie Edmund Husserls, 15

1.1. Die soziale Handlung und ihre Sinnstruktur, 16

1.2. Das Sinnproblem als Zeitproblem, 25

1.3. Schütz' Anwendung von Husserls Zeitphilosophie, 42

2. Der gemeinsame Prozess des Auftretens des Begriffs „natürliche Einstellung“ und von Husserls Idee der Transzendentalphänomenologie, 55

2.1. Die Charakteristika der Vorfindlichkeiten der natürlichen Einstellung, 58

2.2. Das Eidetische und das Transzendente, 67

2.2.1. Grundbegriffe der Phänomenologie der Erkenntnis: Intentionalität, Erlebnis und das Reelle, 68

2.2.2. Phänomenologie als deskriptive Psychologie und die Entdeckung der noetisch-noematischen Korrelation, 78

2.2.3. Phänomenologie als Wesenswissenschaft von Erlebnissen, 87

2.2.4. Die Rückführung in die reine Immanenz und das Transzendente, 93

2.2.5. Wesen, das Irreale und die Anschauung des eidetischen Gegenstandes, 113

2.2.6. Exkurs: Der Einstellungsbegriff in der Bewusstseinspsychologie, 117

3. Die Phänomenologie der natürlichen Einstellung als Schütz' Antwort auf das Begründungsproblem des transzendentalen Wir, 127

- 3.1. Subjektivitäten höherer Ordnung als Korrelate der personalistischen Einstellung, 132
- 3.2. Die transzendentalphänomenologische Behandlung des Inter-subjektivitätsproblems und ihre Kritik, 141
- 4. Fremdeinstellung und das wirkende Ich, 157
 - 4.1. Intersubjektivität als Thema einer Ontologie der Lebenswelt, 161
 - 4.2. Der Wirkensbegriff und der pragmatische Zugang des Menschen zur Welt, 167
 - 4.3. Das soziale Wirken: Wirkensbeziehung als intersubjektiver Motivationszusammenhang, 175
- 5. Phänomenologie der Motivation und das Vorprädikative, 181
 - 5.1. Relevanz, Interesse und Typisierung, 183
 - 5.2. Alltagswissen und sozialwissenschaftliches Verstehen, 194
- 6. Anonymität, das Mitweltliche und die Ihr-Einstellung, 203
 - 6.1. Die „vordem“ anonyme Subjektivität bei Husserl, 205
 - 6.2. Die Anonymität von Heideggers „Man“ als Subjekt der Alltäg-lichkeit, 208
 - 6.3. Schütz' Analyse der Sozialwelt und die Erfahrung des Anonymen, 217
 - 6.4. Soziale Rolle und Anonymisierung bei Natanson, 226
- Zusammenfassung und Ausblick, 235
- Literatur, 243

Einleitung

*Wir treiben dann jene echte Psychologie der Intentionalität, die nach Husserls Worten nichts anderes ist als konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung.*¹

In verschiedenen Kontexten und Phasen seines phänomenologischen Denkens bekundet Alfred Schütz ein tiefgründiges Interesse an der Entwicklung einer *Phänomenologie der natürlichen Einstellung*. Über diese Idee, die bereits in seiner ersten auf dem Fundament von Edmund Husserls Philosophie entstandenen Arbeit *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* aus dem Jahr 1932² auftaucht, schreibt Schütz 1956 in einem Brief an Aron Gurwitsch, wenige Jahre vor seinem frühen Tod: „Ich bin derzeit nicht in der Lage, vernünftiges über das Problem der spekulativen (konstitutiven) Phänomenologie zu sagen. [...] Ich finde und habe immer gefunden, dass Phänomenologie der natürlichen Einstellung viel dringender ist und auch viel fruchtbarer. [...] Wir haben jetzt vielleicht schon zwanzig ‚Zugänge‘ zur transzendenten Sphäre, aber ich sehe keinen ‚Exit‘ aus ihr“.³

Hier soll allerdings Schütz' Idee, die natürliche Einstellung zum Untersuchungshorizont zu machen, nicht als eine Distanzierung gegenüber Aspekten von Edmund Husserls philosophischem Ansatz verstanden werden, sondern als ein phänomenologisches Forschungsprogramm. Das wird in einem weiteren, früheren Brief an Gurwitsch von Oktober 1950 deutlich. Dort erwähnt Schütz das Projekt eines Buches, das gerade der Entwicklung einer Phänomenologie der natürlichen Einstellung gewidmet werden sollte: „Und dann ist

¹ SCHÜTZ, „Phänomenologie und Kulturwissenschaften“, in: *Alfred Schütz Werkeausgabe*, Band IV, hrsg. von T. S. Eberle, J. Dreher und G. Sebald, Konstanz 2010, S. 169.

² Vgl. SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien 1932.

³ SCHÜTZ/GURWITSCH, *Briefwechsel 1939-1959*, hrsg. von R. Grathoff, München 1985, S. 391 f.

mir noch etwas passiert, was in meinem Alter nicht mehr vorkommen sollte und was man nur errötend als süßes Geheimnis einem guten Freund zuflüstert: *I am with book*. Ich habe zwei Kapitel fertig, ca. 27 000 Worte, etwa 1/2 des ganzen, das unter meinen Lebensumständen sechs bis sieben Jahre zur Vollendung brauchen wird. Das eine handelt von den Typen der Relevanz, aufgebaut auf Carneades (Sextus Empiricus), das andere von der Zeit-, Raum-, und Leibauffassung in der natürlichen Einstellung. Das Ganze soll entweder den Titel *The World Beyond Question* oder *The World as Taken for Granted* haben und eine Phänomenologie der natürlichen Einstellung (und zugleich der ‚relativ natürlichen Weltanschauung‘) werden⁴.

Den Veröffentlichungsplan hat Schütz jedoch nicht verwirklicht. Die in den Jahren 1947 und 1951 — und damit schon fast ein Jahrzehnt nach seiner Umsiedlung von Wien nach New York — verfassten Manuskripte sind erstmals 1970 in englischer Originalsprache unter dem Titel *Reflections on the Problem of Relevance* posthum erschienen.⁵ Die Darstellung seiner Relevanztheorie ist der einzige verfasste, wenngleich nicht ausgearbeitete und zur Publikation nicht autorisierte Teil seines ursprünglichen Buchprojekts, das ferner den Untertitel *Towards a Phenomenology of the Natural Attitude* haben sollte. Wie Schütz' 1936 konzipierte Studie über „Das Problem der Personalität in der Sozialwelt“⁶ und die auch erst nach seinem Tod erschienenen *Strukturen der Lebenswelt* von 1973⁷ — die Thomas Luckmann auf Basis von im Zeitraum von 1957 bis 1958 entstandenen Manuskripten, Notizbüchern und Entwürfen herausgegeben hat — blieb Schütz' Strukturierung jener Phänomenologie der natürlichen Einstellung unvollständig.

⁴ Ebd., S. 194.

⁵ Vgl. SCHÜTZ, *Reflections on the Problem of Relevance*, New Haven 1970.

⁶ Vgl. SCHÜTZ, „Das Problem der Personalität in der Sozialwelt“, in: *Alfred Schütz Werkausgabe I. Theorie der Lebenswelt 1*, hrsg. von M. Endreß, Konstanz 2003.

⁷ Vgl. LUCKMANN/SCHÜTZ, *The Structures of the Life-world*, Evanston 1973.

EINLEITUNG

Schütz' Hinwendung zur Phänomenologie, wie er es über vier Jahrzehnte nach seinen ersten Annäherungen an die Philosophie Husserls formuliert, hing vor allem mit dem Interesse an den „philosophical foundations of the social sciences, especially of sociology“ zusammen.⁸ Das Zitat stammt aus einer Tonbandaufzeichnung aus dem Frühjahr 1958, die vollständig und in englischer Originalsprache jedoch erstmals 1977⁹ erschienen ist, in der er u.a. beschreibt, wie sein erstes Treffen mit Husserl im Juni 1932 zustande gekommen ist, nachdem er ein Exemplar seines in demselben Jahr veröffentlichten Werkes an Husserl geschickt und zusammen mit dessen Anerkennung eine Einladung nach Freiburg als Antwort erhalten hatte.¹⁰

⁸ SCHÜTZ, „Husserl and His Influence on Me“, *The Annals of Phenomenological Sociology*, 2, 1977, S. 41.

⁹ Eine gekürzte Transkription der Tonbandaufzeichnung wurde bereits 1959 als Teilabschnitt von Schütz' Beitrag zum im Band 4 der *Phaenomenologica*-Reihe erschienenen Husserl-Gedächtnisband posthum veröffentlicht (vgl. SCHÜTZ, „Husserl's Importance for the Social Sciences“, in: *Edmund Husserl 1859-1959*, hrsg. von H. L. van Breda und J. Taminiaux, Den Haag 1959, S. 86-98).

¹⁰ In seinem auf den 3. Mai 1932 datierten Antwortbrief schreibt Husserl: „Ich wollte Ihnen gerade schreiben, dass mich Ihr Werk über den sinnhaften Aufbau der soz[ialen] Welt, so wie Ihr herzlicher Begleitbrief hoch erfreut hat — da höre ich von Herrn Prof. Otaka, der die beiden letzten Tage Abschied zu nehmen bei mir war, dass Sie demnächst nach Basel kommen u. dass Sie geneigt wären einen Abstecher nach Freiburg zu machen. Damit würden Sie mir eine gar große Freude machen. Ich bin begierig einen so ernstesten u. gründlichen Phänomenologen kennen zu lernen, einen der ganz Wenigen, die bis zum tiefsten u. leider so schwer zugänglichen Sinn meiner Lebensarbeit vorgedrungen sind u. die ich als hoffnungsvolle Fortsetzer derselben, als Repräsentanten der echten phil[osophia] perennis, der allein zukunftssträchtigen Ph[änomenologie] ansehen darf. Kommen Sie also, ich werde mich für Sie frei machen“ (Hua Dok III/4, S. 483). Weitere Treffen folgten nach Schütz zwischen 1932 und Weihnachten 1937 — bis noch wenige Monaten vor Husserls Tode im April 1938 — drei bis vier mal im Jahr. Die Begegnungen fanden nicht nur bei Husserl in Freiburg statt, wo Schütz zusammen mit Eugen Fink, Dorian Cairns oder Ludwig Landgrebe an abendlichen Diskussionen in Husserls Haus und an seinen philosophischen Spaziergängen teilnahm, sondern er war auch zu Gast bei Schütz in

Auch in der Tonbandaufzeichnung erwähnt Schütz Husserls Schrift, aus dem er den Problemtitel „Phänomenologie der natürlichen Einstellung“ entnommen hat, und macht deutlich, dass bereits zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit dem Denken Husserls sein Interesse nicht an der transzendentalen Analyse lag: „My encounter with Husserl’s philosophy was highly influenced on the one hand by the fact that I had my scientific training in the social sciences and on the other hand by my unorthodox approach to phenomenology: From the outset I was more interested in what Husserl called later on in the ‚Nachwort zu meinen *Ideen*‘ ‚phenomenology of the natural attitude‘ than in the problems of ‚transcendental phenomenology.‘ Although I grasped clearly the importance of the phenomenological and the eidetic reductions for the foundation of a presuppositionless philosophy, I felt that the main importance of phenomenology for any attempt at exploring social reality consisted in the fact also established by Husserl that all knowledge achieved by analysis of the reduced transcendental sphere remained valid within the natural attitude“.¹¹

Wien, wo er im Mai 1935 Husserls Vortrag „Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit“ besuchte, und im November 1936 in Prag, wo Husserl zum letzten Mal vor der akademischen Öffentlichkeit auftrat und Schütz zudem seine einzige Gelegenheit hatte, Husserl vor ein Publikum von Studierenden sprechen zu sehen. Denn, wie Schütz gleich zu Beginn seiner Erzählung erwähnt, ist er im Gegensatz zu Fink, Cairns und Landgrebe kein Schüler von Husserl gewesen: „I am not sure whether I am entitled to call myself his personal student. I met the great thinker for the first time in 1932 when he had long ago ceased to deliver courses at the university and 12 years after I had finished my studies at the University of Vienna“ (SCHÜTZ, „Husserl and His Influence on Me“, a.a.O., S. 41). Thomas Luckmann zufolge war 1934 das Jahr, in dem Schütz Husserls Angebot bekam, sein Assistent in Freiburg zu werden, das Schütz jedoch ablehnte (vgl. LUCKMANN, „Teilweise zufällig, teilweise, weil es doch Spaß macht: Thomas Luckmann im Gespräch“, in *Kulturosoziologie. Paradigmen — Methoden — Fragestellungen*, hrsg. von M. Wohlrab-Sahr, Wiesbaden 2010, S. 80).

¹¹ SCHÜTZ, „Husserl and His Influence on Me“, a.a.O., S. 42.

EINLEITUNG

Im „Nachwort“ zu *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*,¹² worauf sich Schütz in der Tonbandaufzeichnung bezieht, setzt sich Husserl mit dem eigentlichen Sinn einer Phänomenologie der natürlichen Einstellung jedoch nicht auseinander. Die Einführung der Formulierung erfolgt im Rahmen einer Kritik, die er gegen die Interpretation seiner Philosophie als Psychologie richtet. In diesem Zusammenhang wird von Husserl „Phänomenologie der natürlichen Einstellung“ mit „Psychologie der Intentionalität“ und „Psychologie der reinen Intersubjektivität“ gleichgesetzt. Husserl verwendet den Begriff in einer Passage, in der er die Bedeutung der Entdeckung der transzendentalen Sphäre für die Entwicklungsgeschichte seines phänomenologischen Programms hervorhebt. Er schreibt 1930: „Leider hat die notwendige Betonung des Unterschiedes der transzendentalen Subjektivität gegenüber der psychologischen, also die wiederholte Erklärung, dass transzendente Phänomenologie ganz und gar nicht Psychologie, auch nicht phänomenologische Psychologie sei, auf die meisten Psychologen vom Fach die Wirkung gehabt, dass sie die radikale psychologische Reform, die in der transzendentalen Phänomenologie mit beschlossen war, überhaupt nicht bemerkten. Sie deuteten meine Äußerungen dahin, dass sie, als Psychologen, diese ganze transzendente Phänomenologie der *Ideen* nichts anzugehen habe. [...] Die reine Innenpsychologie, die echte Psychologie der Intentionalität, (die natürlich letztlich eine Psychologie der reinen Intersubjektivität ist) enthüllt sich ganz und gar als konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung“.¹³

Anstatt den Charakter dieser Phänomenologie der natürlichen Einstellung zu beschreiben, hebt Husserl im Anschluss an die angeführte Passage erneut die Relevanz der vor allem nach der Veröffentlichung der *Ideen* klar gewordenen transzendentalen Wende innerhalb

¹² HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1913.

¹³ HUSSERL, „Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 11, Halle 1930, S. 566 f.

seiner Phänomenologie hervor. Wie es sich im zweiten Kapitel der vorliegenden Untersuchung zeigen wird, der u.a. einer Rekonstruktion dieses Weges „von der ersten und noch unvollkommen geklärten und beschränkten Erschließung der *Aufgabe* bis zur systematischen Ausbildung“ einer „*Kunst*“¹⁴ gewidmet ist, wie ihn Husserl 1930 charakterisiert, entwickelt er längst vor seiner ersten Verwendung des Begriffs „natürliche Einstellung“ dasselbe Argument gegen die Interpretation der transzendentalen Phänomenologie als psychologische Analyse. Schon wenige Jahre nach der Veröffentlichung des zweiten Bandes seiner *Logischen Untersuchungen* im Jahr 1901¹⁵ lehnt Husserl in seinem zwischen 1903 und 1904 im *Archiv für systematische Philosophie* erschienenen „Bericht über deutsche Schriften zur Logik“ etwa die frühere Charakterisierung von Phänomenologie als deskriptive Psychologie ab.

Wie wir bei der allgemeinen Definition seiner Phänomenologie sehen werden, charakterisiert sich die phänomenologische Psychologie, so Husserl, durch transzendente Naivität, stellt jedoch keine Erfahrungswissenschaft dar, sondern richtet sich *eidetisch* auf die invariante Eigenwesentlichkeit des Psychischen. In *Erfahrung und Urteil* wird diese „reine Innenpsychologie“ auch als eine „auf das rein Erlebte und bewusstseinsmäßig Gegebene als solches bezogene Psychologie“ definiert.¹⁶ Das phänomenologisch-psychologische Seinsfeld konstituiert sich durch *Wesensformen*, es entspricht der rein seelischen Subjektivität. Husserl bestimmt die systematische Durchführung der reinen phänomenologischen Psychologie, wie es im *Encyclopedia-Britannica*-Artikel heißt, als eine propädeutische „Vorstufe“ zur transzendentalphänomenologischen Grundwissenschaft.¹⁷ Im Manuskript seiner Amsterdamer Vorträge ist zu lesen, dass „die eidetisch-phänomenologische Psychologie nichts weniger als bloße Eidetik des einzelnen *ego* ist, vielmehr Eidetik der phänomenologischen Intersub-

¹⁴ Ebd. S. 567.

¹⁵ Vgl. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Leipzig 1900-01.

¹⁶ HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, Prag 1939, S. 45.

¹⁷ Hua IX, S. 287.

EINLEITUNG

jektivität“.¹⁸ Von einer „Phänomenologie der natürlichen Einstellung“ ist allerdings weder im *Encyclopedia*-Artikel noch in seiner Überarbeitung von 1928 die Rede. Die Begriffskonstruktion taucht in den Manuskripten seiner Vorlesungen über intentionale und phänomenologische Psychologie aus den Jahren 1925 bis 1928 gleichwohl nicht auf. Vor dem Erscheinen des Nachworts zu *Ideen* betont aber Husserl in einer bemerkenswerten Passage seiner 1929 entstandenen und erstmals 1931 in französischer Übersetzung erschienenen *Cartesischen Meditationen* die Parallelität zwischen dem Innenpsychischen und dem Egologisch-Transzendentalen, zugleich den Charakter, den eine außerhalb der transzendentalen Sphäre durchgeführte eidetische Analyse annimmt: In seiner „V. Meditation“, die vor allem einer transzendentalen Behandlung des Intersubjektivitätsproblems gewidmet ist, stellt Husserl fest, „dass a priori jede transzendentalphänomenologische Analyse und Theorie [...] durch Aufgeben der transzendentalen Einstellung auch auf dem natürlichen Boden vollzogen werden kann. In diese transzendente Naivität versetzt, wird sie zu einer innenpsychologischen Theorie. Eidetisch und empirisch entspricht einer *reinen* Psychologie, d.i. einer ausschließlich das intentionale Eigenwesen einer Seele, eines konkreten Menschenich auslegenden — eine transzendente Phänomenologie, und umgekehrt“.¹⁹

Gerade in diesem Untersuchungshorizont einer eidetischen und zugleich nicht transzendentalen Phänomenologie erkannte Schütz das Entwicklungsfeld seines Programms.

Schütz' Interesse an der natürlichen Einstellung als Thema phänomenologischer Analysen bestimmte nun nicht nur sein Spätdenken und seine insbesondere in den 1950er Jahren deutlich gewordene Distanzierung von Prinzipien der Transzendentalphänomenologie, sondern auch seine frühere Rezeption der Philosophie Husserls. Auch in Schütz' erster Erwähnung dieser Idee in seiner 1932 — und zu Lebzeiten einzigen — veröffentlichten monografischen Studie

¹⁸ Hua IX, S. 343 f.

¹⁹ Hua I, S. 159.

bezieht er sich auf das „Nachwort zu meinen ‚Ideen‘“; längst vor Schütz' erster Verwendung des Lebensweltbegriffs spricht er im *Sinnhaften Aufbau* von einer „Phänomenologie der natürlichen Einstellung“: Im Buch bzw. „vor allem im dritten und vierten Abschnitt unserer Untersuchungen“, wie er in der Einleitung des Werkes schreibt, treibt er „unter bewusstem Verzicht auf die Problematik der transzendentalen Subjektivität und Intersubjektivität, die freilich erst nach Vollzug der phänomenologischen Reduktion überhaupt sichtbar werden kann, jene ‚phänomenologische Psychologie‘, die nach Husserl letztlich eine Psychologie der reinen Intersubjektivität und nichts anderes ist ‚als konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung“.²⁰ Den Analysen des Fremdverstehens im dritten Teil seiner Untersuchung, seinen im *Sinnhaften Aufbau* entwickelten Überlegungen zum Verstehen der Du-Erlebnisse sowie der auf Basis der Resultate dieser Untersuchungen entstandenen Beschreibung der Struktur der sozialen Welt im vierten Abschnitt des Werkes — der nach Schütz gerade das „Kernstück“²¹ der Arbeit darstellen soll —, schreibt er damit einen phänomenologischen, allerdings keinen transzendentalen Charakter zu. Denn in der psychologischen Apperzeption der natürlichen Einstellung — wie Husserl in der angeführten Passage seiner *Cartesianischen Meditationen* hervorhebt — behalten alles Reduzierte, alle durch Reduktion aufgewiesene Ergebnisse von in der transzendentalen Sphäre durchgeführten Analysen ihre Gültigkeit; und in der Möglichkeit dieser Geltungsübertragung liegt Schütz zufolge „die ungeheure Bedeutung“, schreibt er 1939, „der von Husserl erarbeiteten Ergebnisse für alle Sozialwissenschaften“.²²

Für das Verständnis der Bedeutung von Husserls Definition der Phänomenologie der natürlichen Einstellung als reine Innenpsychologie erweist sich die Analyse des Verhältnisses der phänomenologischen Psychologie zur transzendentalen Phänomenologie dement-

²⁰ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O. S. 42.

²¹ Ebd. S. 11 f.

²² Hua IV, S. 186.

EINLEITUNG

sprechend als von entscheidender Bedeutung. Durch die Charakterisierung von Schütz' Programm als reine Innenpsychologie wird hier allerdings keine volle Gleichsetzung seines Anliegens mit Husserls Idee der phänomenologischen Psychologie vertreten, sondern lediglich die Hervorhebung des eidetischen Grundaspektes seines Programms beabsichtigt. Die Diskussion über den eigentlichen Charakter dieser Art der intentionalen Psychologie erfordert weitschichtige Untersuchungen, die hier nicht vorgenommen werden können, da sie von der ursprünglichen Thematik weit abführen würden. Denn die phänomenologische Psychologie ist in ihrem Untersuchungsfeld weit umfassender als die Phänomenologie, die Schütz zu entwickeln suchte. Das eigentliche Ziel der Analyse, die dem Entstehungsprozess der Theoriebausteine dieses Programms gewidmet ist, besteht in einer Interpretation eher über den Aufbau von Schütz' Phänomenologie als über ihre Möglichkeit. Die Überlegungen sehen es auf die Entwicklung einer These über die *innere* Organisation von Schütz' Programm ab. Aufgezeigt wird u.a. auch der Ursprung von Zentralbegriffen unterschiedlicher Entwicklungsphasen des Denkens Schütz' in Husserls Philosophie, die in diesem Programm, „natürliche Einstellung“ zum Problemittel phänomenologischer Analysen zu machen, die philosophische Hauptreferenz darstellt. Verdeutlicht werden etwa die Modifikationen, die Konzepte wie „Anonymität“ und „Konstitution“ innerhalb von Schütz' Analysen erfahren. Schütz' *kritische* Auseinandersetzung mit Husserls Denken, die sich vor allem auf die transzendentalphänomenologische Behandlung des Intersubjektivitätsproblems bezieht, wird hier in ihren zentralen Momenten zwar rekonstruiert, allerdings nicht systematisch ausgearbeitet. Im Vordergrund steht vielmehr das *Ergebnis* dieser Kritik — bzw. die Phänomenologie, die Schütz darauf aufbaut.

Das erste Kapitel der vorliegenden Arbeit analysiert den Hintergrund von Schütz' Weg zur phänomenologischen Philosophie — die, wie er in seiner Tonbandaufnahme von 1958 erwähnt, Husserl selbst

einmal als „äußerst ungewöhnlich“ bezeichnete.²³ Rekonstruiert wird zunächst das Aufkommen seines Interesses an der philosophischen Begründung der verstehenden Soziologie Max Webers (1.1) und seiner spätestens um 1925 entwickelten Auffassung, dass das *Sinn*problem von Webers soziologischem Ansatz nichts anderes als ein *Zeit*problem darstellt (1.2). Im Vordergrund steht das Problem der Konstitution der Verbindung zwischen Verhalten und subjektivem Sinn sowie der Orientierung an fremdem Verhalten, die, trotz ihrer Relevanz für die Fundierung der verstehenden Soziologie — dessen Untersuchungsbereich die „Realität der vorwissenschaftlichen Erfahrung“²⁴ darstellt —, von Max Weber selbst im Unklaren gelassen wurde. Bereits im Verlauf dieser Analyse wird die für alle Phasen der Entwicklung von Schütz' Phänomenologie charakteristische Tendenz, Begriffe und Ansätze verschiedener Theorien integrativ miteinander in Beziehung zu setzen, deutlich. Erklärt wird der Kontext seiner früheren Rezeption von Henri Bergsons Philosophie und die Bedeutung von Webers Begriff des Verstehens und des subjektiv gemeinten Sinnes sowie von seiner Auffassung von Soziologie als eine Wissenschaft des sozialen Handelns, das — auch für Schütz — das Fundament aller Phänomene der Welt im soziokulturellen Sinne bildet. Das Teilkapitel 1.3 analysiert dann Schütz' Versuch einer *zeit*phänomenologischen Bestimmung des Sinnkonzepts der Soziologie Max Webers — der die Phänomenologen, wie sich Scheler erinnert, mit „Intuitivisten, Tintenfischromantiker[n], Metaphysiker[n], Mystiker[n]“ und denjenigen verglichen haben soll, die für ihn interessanterweise nichts anderes versuchten, als das „irrationale Erlebnis“ zu „rationalisieren“.²⁵

Im Anschluss an diese Charakterisierung des Ergebnisses der ersten Anwendung von Husserls Zeitanalyse auf das Sinnproblem der verstehenden Soziologie — und damit der Kontextualisierung von

²³ Vgl. SCHÜTZ, „Husserl and his influence on me“, a.a.O., S. 41.

²⁴ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 1.

²⁵ SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern/München 1960, S. 432.

EINLEITUNG

Schütz' Hinwendung zur Phänomenologie — wendet sich die Analyse dem gemeinsamen Entstehungsprozess von Husserls Begriffen der natürlichen Einstellung und der transzendentalen Reduktion — deren Methode Schütz spätestens 1945 als „frequently misunderstood“²⁶ betrachtet — zu. Hier wird der Begriff von Einstellung im natürlichen Sinn bestimmt und die Einstellungsänderung, die nach Husserl die Phänomenologie ermöglicht, charakterisiert (2.1). Die natürliche Einstellung wird in diesem Kontext aus einer Doppelperspektive betrachtet. Untersucht wird sie nach ihrem Inhalt und nach den konstitutiven Charakteristika ihres Natürlichseins. Die Analyse richtet sich somit nicht nur auf die natürliche Einstellung selbst, sondern entwickelt sich, um mit Sebastian Luft zu sprechen, sowohl auf einem thematischen „*object-level*“ als auch auf der methodologischen Ebene der Beschreibung.²⁷ Auch im zweiten Kapitel werden Begriffe der Phänomenologie Husserls eingeführt, die für das Verständnis der Stellung der Phänomenologie zur psychologischen Analyse, der Konstitution ihres Gegenstandsbereichs und der Bedeutung der *Reinheit* und der *Absolutheit* ihrer Untersuchungssphäre — der transzendentalen Subjektivität — von Relevanz sind (2.2). Erst dadurch werden der eidetische Charakter von Schütz' phänomenologischem Programm und sein Unterschied zu den dogmatischen Wissenschaften der natürlichen Einstellung klar. Rekonstruiert wird zunächst Husserls Suche nach einem Zugang zur reinen Logik durch die wesensanalytische Untersuchung der Erlebnisformen und die Entwicklung seiner Auffassung über das Verhältnis zwischen Phänomenologie, Erkenntnistheorie und deskriptiver Psychologie. Grundlage der daran anschließenden Rekonstruktion von Husserls transzendentaler Wende bilden vor allem seine zwischen 1900 und 1913 veröffentlichten Arbeiten, mit denen Schütz vertraut war, allerdings auch die Manuskripte einiger von Husserls zum selbigen Zeitraum in Göttingen

²⁶ SCHÜTZ, „Some Leading Concepts of Phenomenology“, *Social Research*, 12/1, 1945, S. 82.

²⁷ Vgl. LUFT, „Husserl's phenomenological discovery of the natural attitude“, *Continental Philosophy Review*, 31, 1998, S. 154 ff.

gehaltenen Vorlesungen und weitere Schriften, die Schütz nicht kannte. Ein Großteil des Kapitels beschäftigt sich mit der Art und Weise, wie Husserl zu seiner Auffassung über die transzendente Sinnbestimmung seiner Phänomenologie gelangt ist, mit der damit verknüpften Entstehung und Entwicklung von Begriffen wie „Intentionalität“, „Wesen“ und „Reduktion“ sowie mit Husserls Distanzierung von der Idee von Phänomenologie als deskriptiver Psychologie — und der Gleichsetzung vom Phänomenalen und Reellen. Hier wird auch die Entwicklung der Begriffe der Immanenz und der Transzendenz in Husserls Werk — und damit das Fundament von Schütz' 1932 analysierter Unterscheidung zwischen Selbstausslegung und Erfassung der fremden Erlebnissen — aufgezeigt. Diese Rekonstruktion des Auftretens des Konzeptes von transzendentaler Reduktion und des Entstehungsprozesses des Begriffs der natürlichen Einstellung als technisches Vokabular wird zeigen, inwiefern beide Konzeptentwicklungen miteinander einhergehen und dass das Verständnis über die Bedeutung von Schütz' Programm nicht nur die Erfassung des Sinnes des *Natürlichen* und des natürlich *Eingestelltseins*, sondern auch des *Transzendentalen* voraussetzt. Wie Eugen Fink 1971 anmerkt, gehört „natürliche Einstellung“ zu denjenigen Begriffen, mit denen Husserl die Reduktion „exponiert“.²⁸ Durch die Bestimmung derjenigen Grundbegriffe von Husserls Transzendentalphänomenologie, die Schütz bei seiner Rezeption übernimmt und in einigen Aspekten auch modifiziert, liefert das zweite Kapitel eine *Verständnisgrundlage* für die Untersuchung. Abgezielt wird auf eine genauere Bestimmung von Grundbegriffen von Schütz' Phänomenologie, die ihren phänomenologischen Ursprung in Husserls Philosophie haben.

Nach einem Exkurs über die Entstehung der Diskussion um den Einstellungsbegriff in der Bewusstseinspsychologie, die bereits um die Wende zum 20. Jahrhundert „Einstellung“ in Verbindung mit Begriffen wie „Interesse“ und „Aufmerksamkeit“ gebracht hat und als eine

²⁸ FINK, „Reflexionen zu Husserls phänomenologischer Reduktion“, *Tijdschrift voor Filosofie*, 33, 1971, S. 543.

EINLEITUNG

Grundattitüde des Ich verstand, wird die Analyse mit einer Darlegung der Kritik der transzendentalphänomenologischen Behandlung des Intersubjektivitätsproblems Husserls durch Schütz fortgesetzt. Beschrieben wird zunächst die Ausweitung des Anwendungsbereichs von „Einstellung“ im zweiten Buch von *Ideen* durch die Einführung des Begriffspaares der *naturalistischen* und *personalistischen* Einstellung sowie der damit verbundenen und für Schütz’ Anliegen besonders relevanten Idee einer Regionalontologie der geistigen Welt (3.1). Im Anschluss werden die Lehre der Einfühlung und der appräsentativen Übertragung, wie sie sich in den *Cartesischen Meditationen* dargelegt finden, erläutert — da sich Schütz’ Kritik größtenteils auf die in der „V. Meditation“ durchgeführten Analysen beschränkt. Es wird sich dann zeigen, in welchem Sinne Intersubjektivität nach Schütz keine transzendentalphänomenologische Erklärung zulässt, sondern Thema einer eidetisch-mundanen Phänomenologie darstellt (3.2). Denn: „The fundamental question which we must pose in investigating the development of the phenomenology of the natural attitude“, wie Steven Vaitkus das Problem treffend formuliert, „concerns what happens when these transcendental foundations begin to crack and shift as Schutz himself ultimately places into question Husserl’s transcendental account of intersubjectivity and the involved transcendental ego“.²⁹

Die Untersuchung wendet sich dann im vierten Kapitel der pragmatisch-anthropologischen Interpretation von Schütz’ Analysen als Theorie der Genese sozialer Ordnung im Handeln zu, als eine Entwicklung der Idee von Sozialität als pragmatische Intersubjektivität (4.1), von Lebenswelt als einer ihrem Ursprung nach auf das Handeln *qua* Wirken zurückführenden Realität (4.2). In diesem Schritt der Analyse, der einer Klärung der Auffassung von sozialem Handeln als Ort der Konstitution gewidmet ist, wird die Modifikation, die der

²⁹ VAITKUS, „The ‚Naturality‘ of Alfred Schutz’s Natural Attitude of the Life-World“, in: *Explorations of the Life-World*, hrsg. von H. Nasu, G. Psathas et al., Berlin/Heidelberg 2005, S. 100.

Konstitutionsbegriff erfährt, verständlich (4.3) — und damit ein weiterer Aspekt von Schütz' Distanzierung von Husserls transzendentaler Auffassung von Phänomenologie. Nach der Hervorhebung des phänomenologischen Charakters von Schütz' Relevanztheorie, seiner Übernahme von Husserls Begriff der Typisierung (5.1) und seine Anwendung auf das methodologische Problem der Sozialwissenschaft (5.2) beginnt das sechste Kapitel mit einer Klärung von Husserls Begriff der Anonymität (6.1) und von Heideggers Konzept des „Man“ (6.2). Daraufhin wird Schütz' Analyse der Sozialwelt rekonstruiert. Dabei wird sich — im Anschluss an Maurice Natansons Interpretation — der innerhalb der Beschreibung ihrer Strukturierung in *Wir-Beziehung* und *Mitwelt* (6.3) auftretende Begriff von Anonymität als Grundkategorie seiner phänomenologischen Auffassung von sozialer Erfahrung erweisen (6.4). Im abschließenden Teil wird dann auf weiteren Aufgaben hingewiesen, die sich im Laufe der vorliegenden Arbeit für das Situieren von Schütz' Denken innerhalb der phänomenologischen Bewegung als relevant gezeigt haben. Diese offenen Fragen betreffen vor allem Schütz' Kritik an der transzendentalphänomenologischen Behandlung des Intersubjektivitätsproblems und den werkgeschichtlichen Hintergrund seiner Hinwendung zur Phänomenologie, deren Implikationen hier entweder nicht entfaltet werden konnten oder nur in den wichtigsten Aspekten berührt wurden.

Wie bereits erwähnt, zielt die vorliegende Untersuchung darauf ab, dem Aufbauprozess von Schütz' Programm der Phänomenologie der natürlichen Einstellung nachzugehen. Und diese besteht, wie sich herausstellen wird, aus einem Zusammenhang zwischen einer *Phänomenologie der Motivation*; der theoretischen Entwicklung eines Verständnisses von Konstitution als *Konstitution im Handeln*; und einer Theorie der *Strukturierung der Sozialwelt in Wir-Beziehung und Anonymität*. Das Grundverhältnis zwischen diesen Theoriebausteinen zur Idee eines phänomenologischen Programms zu verdeutlichen, gilt als Hauptziel dieser Arbeit.

1.

Handlungssinn und das Vorwissenschaftliche: Über Alfred Schütz' Hinwendung zur Phänomenologie Edmund Husserls

*Prepared by my study of Bergson's philosophy, I found immediately Husserl's thought and language understandable and when in 1929 the Formale und transzendente Logik appeared and placed the problem of intersubjectivity in the focus, I recognized the importance of Husserl's thought for all the questions which preoccupied me.*³⁰

Die philosophische Begründung der Sozialwissenschaften bedeutete für Schütz im repräsentativen Werk seiner phänomenologischen Wende vor allem die kritische Weiterentwicklung des methodologischen Prinzips Max Webers und die Verdeutlichung von Grundkonzeptionen seiner Begriffslehre. Bereits im Vorwort vom *Sinnhaften Aufbau*, in dem das Denken Husserls bereits die wichtigste Referenz innerhalb der Philosophie darstellt, erklärt Schütz, „dass Max Webers Fragestellung zwar den Ansatzpunkt jeder echten Theorie der Sozialwissenschaften endgültig bestimmt hat, dass aber seine Analysen noch nicht bis in jene Tiefenschicht geführt sind, von der allein aus viele wichtige, aus dem Verfahren der Geisteswissenschaften selbst erwachsende Aufgaben bewältigt werden können.“³¹ Um den Rahmen abzustecken, innerhalb dessen die ersten Schritte von Schütz' Husserl-Rezeption erfolgen, werden im Folgenden die Grunddefinitionen von Webers sozialtheoretischem Ansatz erörtert, die den *verstehenden* Charakter seiner Soziologie bestimmen und den Gegenstandsbereich von Schütz' Behandlung ihres Fundierungsproblems

³⁰ SCHÜTZ, „Husserl and His Influence on Me“, *The Annals of Phenomenological Sociology*, 2, 1977, S. 42.

³¹ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. III.

bilden (1.1). Verdeutlicht werden dadurch der Umfang der in der angeführten Passage erwähnten *Tiefenschicht* und der Hintergrund sowohl von Schütz' Versuch der Entwicklung einer Lösung des Sinnproblems auf dem Fundament von Henri Bergsons Zeitphilosophie (1.2) als auch seiner Hinwendung zur Phänomenologie (1.3).

1.1. Die soziale Handlung und ihre Sinnstruktur

Zum Zeitpunkt der Entstehung der unter dem Titel „Soziologische Grundbegriffe“ veröffentlichten Schrift Max Webers, die als einleitendes Kapitel des 1922 posthum erschienenen Bandes *Wirtschaft und Gesellschaft*³² konzipiert wurde, war nicht nur *Die protestantische Ethik*

³² Die insgesamt neun Abteilungen vom *Grundriss der Sozialökonomik* sind zwischen 1914 und 1930 in zwölf Bänden im Tübinger Verlag von Paul Siebeck J. C. B. Mohr erschienen. Die Editionsarbeit der Serie, die die Stelle des von Gustav Schönberg herausgegebenen *Handbuchs der politischen Ökonomie* aus dem Jahr 1898 als Referenzwerk der sozialökonomischen Theorie ersetzen — und zu der Joseph Schumpeter, Friedrich von Wieser und über 40 weitere Ökonomen und Sozialwissenschaftler beigetragen haben —, stand bereits seit 1909 unter der Leitung von Max Weber, der sie bis 1918 in Angriff nahm. Die Texte, die den ersten Teil der von Marianne Weber 1922 herausgegebenen Auflage von *Wirtschaft und Gesellschaft* bilden, entstanden zwischen 1918 bis kurz vor Webers Tode im Juni 1920. Die weiteren Texte dieses „nachgelassenen Hauptwerkes“, wie die Herausgeberin im Vorwort zur ersten Auflage von *Wirtschaft und Gesellschaft* den Band bezeichnet, gehen hingegen auf die Vorkriegszeit zurück (WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922, S. III). Sie bestehen mit Ausnahme von wenigen und etwas später gemachten Ergänzungen aus Manuskripten aus den Jahren 1911 bis 1913. Der erste Teil „Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte“, den Weber noch für den Druck selber vorbereiten konnte, ist bereits 1921 — d.h. ebenfalls posthum — separat erschienen. Eine zweite, korrigierte Auflage des Werkes wurde 1925 in zwei Halbbänden und mit Webers Abhandlung aus dem Jahr 1911 „Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik“ als Anhang veröffentlicht. Ein unveränderter Nachdruck der zweiten Auflage folgte im Jahr 1947. In der von Johannes Winckelmann 1956 herausgegebenen vierten Auflage ist das Werk erstmals in veränderter

und der Geist des Kapitalismus,³³ sondern auch Webers wichtigste Untersuchungen zur Wissenschaftslehre bereits publiziert. Zwischen der Veröffentlichung der *Ethik* sowie seines Aufsatzes „Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnisse“³⁴ im Jahr 1904 und der Fertigstellung der Manuskripte, die den ersten Teil von *Wirtschaft und Gesellschaft* bilden, lagen mindestens 14 Jahre; der Artikel „Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie“, dessen „Terminologie“ in „Soziologische Grundbegriffe“ von 1920, schreibt Weber, „tunlichst vereinfacht und daher auch mehrfach verändert, um möglichst leicht verständlich zu sein“,³⁵ werden sollte, wurde 1913 in *Logos* veröffentlicht³⁶ — in derselben Zeitschrift, in der Husserls „Philosophie als strenge Wissenschaft“ zwei Jahre zuvor erschienen ist —; auch Webers „Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und

Textstruktur erschienen. Die fünfte, auch von Winkelmann herausgegebene revidierte Edition des Werkes wurde 1972 veröffentlicht. Zu den Unterschieden zwischen den Ausgaben und der Komplexität der Editionsgeschichte von *Wirtschaft und Gesellschaft* schreibt Klaus Lichtblau: „Wir haben es im Fall von *Wirtschaft und Gesellschaft* nämlich nicht mit einem einheitlichen Buchmanuskript zu tun, das sich in zwei (Winkelmann) bzw. drei Teile (Marianne Weber) untergliedern lässt, sondern mit zwei völlig verschiedenen Fassungen von Webers geplantem Beitrag zum *Grundriss der Sozialökonomik*: und zwar mit einer Vorkriegsfassung einerseits und mit einer Nachkriegsfassung andererseits. Ferner sind beide Fassungen unvollständig. Und überdies ist nur die *neue* Fassung von Max Weber für den Druck autorisiert worden. Da dieser seine Manuskripte immer wieder überarbeitet und ergänzt hat, standen die Herausgeber des Nachlasses von *Wirtschaft und Gesellschaft* ferner vor schier unlösbaren Datierungsproblemen“ (LICHTBLAU, „Die Entzauberung des Charismas“, *Zyklus*, 2, 2015, S. 199).

³³ Vgl. WEBER, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 20/1, 1904, S. 1-54; 21/1, 1905, S. 1-110.

³⁴ Vgl. WEBER, „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 19, 1904, S. 22-87.

³⁵ WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 1.

³⁶ Vgl. WEBER, „Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie“, *Logos*, 4, 1913, S. 253-294.

ökonomischen Wissenschaften“ aus dem Jahr 1917 war damals schon bekannt.³⁷ Bereits in der Vorbemerkung von „Soziologische Grundbegriffe“, die zusammen mit „Soziologische Grundlage des Wirtschaftens“ und dem dritten Kapitel „Die Typen der Herrschaft“ nur den ersten, einführenden und kürzesten Teil der ersten Edition von *Wirtschaft und Gesellschaft* bildet, betont Weber, dass die „Methode“ seiner dort entwickelten, „unvermeidlich abstrakt und wirklichkeitsfremd wirkenden“ einleitenden Begriffsbestimmungen keineswegs den Anspruch erhebt, „neu zu sein“; er unternimmt vielmehr den Versuch, in „zweckmäßiger und etwas korrekterer [...] Ausdrucksweise zu formulieren, was jede empirische Soziologie tatsächlich meint, wenn sie von den gleichen Dingen spricht“.³⁸

Doch in „Soziologische Grundbegriffe“ entwickelt Weber eine ganz eigene Handlungstypologie, wendet sich dem Phänomen der Regelmäßigkeit des Handelns zu — u.a. durch eine Charakterisierung der Arten und der Geltungsgründe der legitimen Ordnung —, beschreibt unterschiedliche Formen der *sozialen Beziehung*, analysiert zu Beginn des Kapitels die Sinnstruktur des sozialen Handelns und die Modi seines Verstehens.

In seiner Definition des *Handelns* — die nach Schütz „der eigentliche Grundbegriff der verstehenden Soziologie“³⁹ darstellt — beschränkt Weber 1920 die Bedeutung des Konzeptes *nicht* auf das äußere Agieren und betont seine *Sinnhaftigkeit*: „Handeln“, erklärt er im ersten Absatz von *Wirtschaft und Gesellschaft*, soll „ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven *Sinn* verbinden“; die Soziologie als eine auf Erfahrung beruhende Wissenschaft vom Handeln befasst sich — im Gegensatz etwa zur „dogmatischen“ Wissenschaft der Logik — dementsprechend mit einem Sinn, der ausschließlich als etwas subjektiv

³⁷ Vgl. WEBER, „Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“, *Logos*, 7, 1917/18, S. 40-88.

³⁸ WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 1.

³⁹ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 5.

Gemeintes zu verstehen ist: „Sinn‘ ist hier entweder a) der tatsächlich a. in einem historisch gegebenen Fall von einem Handelnden oder β . durchschnittlich und annähernd in einer gegebenen Masse von Fällen von den Handelnden oder b) in einem begrifflich konstruierten *reinen* Typus von dem oder den als Typus *gedachten* Handelnden subjektiv *gemeinte* Sinn. Nicht etwa irgendein objektiv ‚richtiger‘ oder ein metaphysisch ergründeter ‚wahrer‘ Sinn“.⁴⁰

Den *sozialen* Charakter eines Handelns machen nun die Bezogenheit auf fremdes Verhalten, auf die Existenz eines Anderen, und die *Orientierung* in seinem Ablauf aus — so rückt Weber, schreibt Schütz, „ohne es zu nennen“ das „Du-Problem in Mittelpunkt“.⁴¹ Soziale Gebilde — wie der Staat — sind ihrer Konstitution nach Handeln von Individuen, die ihr Verhalten „an der *Vorstellung* orientieren, *dass* er bestehe oder so bestehen *solle*“.⁴² Soziale Beziehungen sind nach Webers Definition nichts anderes als „ein seinem Sinngehalt nach aufeinander gegenseitig *eingestelltes* und dadurch orientiertes Sichverhalten“.⁴³ Darin besteht das Fundament des als *methodologischer Individualismus* bekannt gewordenen Grundgedankens der erklärenden Reduzierung aller Formen von sozialen Gebilden, aller Phänomene der gesellschaftlichen, sozialen und kollektiven Sphäre auf das soziale Handeln.⁴⁴ In Webers Bestimmung des Gegenstandes der verstehenden Soziologie und in seiner Charakterisierung von Sozialität erfolgt damit, so Schütz, eine radikale Zurückführung, wie er sie schon 1932 charakterisiert, „der ‚Welt des objektiven Geistes‘ auf das Verhalten Einzelner“.⁴⁵ Alle verstehende Wissenschaft weist auf die sinnhaften Erfahrungsakte des sozialen Lebens, auf Deutungsprozesse vorgegebenen Sinnes zurück: „So ist allen Sozialwissenschaften ein Material

⁴⁰ WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 1.

⁴¹ ASW I, S. 187.

⁴² WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 7.

⁴³ Ebd., S. 13.

⁴⁴ ZUR METHODOLOGISCHEN INDIVIDUALISMUS.

⁴⁵ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 5.

vorgegeben, das die Eigenart besitzt, bereits in einer vorwissenschaftlichen Stufe jene Elemente des Sinns und Verstehens zu enthalten“.⁴⁶

Wie ersichtlich, weist Webers Auffassung vom sozialen Handeln eine vielschichtige Sinnstruktur auf: Zunächst wird das Handeln als Resultat der Verbindung zwischen Verhalten und subjektiv gemeintem Sinn definiert; der Übergang in eine zweite Sinnschicht erfolgt dann durch eine Sinnbezogenheit des Handelns auf die Existenz eines Einzelnen oder einer unbestimmten Anzahl von Individuen⁴⁷ bzw. — wie Schütz formuliert — „auf die Existenz eines Du“,⁴⁸ dessen Verhalten dem sozial Handelnden auch *verstehbar* sein muss. Erst aus dieser Art von Kombination zwischen sinnhaftem Verhalten, dem Bezug auf das Verhalten anderer Individuen und dem Orientiertsein des eigenen Verhaltens im Ablauf dieses fremden Agierens entsteht das *soziale* Handeln, das die *verstehende* Soziologie, schreibt Weber, „deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will“.⁴⁹ Das *Orientiertsein* des eigenen Handelns am fremden Verhalten — sei es am „vergangenen, gegenwärtigen oder künftig zu erwarteten Verhalten anderer“⁵⁰ —, das dem sinnhaften Verhalten Sozialität verleiht, entspricht Schütz zufolge erst der vierten Schicht des Sinnhaften in Webers Bestimmung des sozialen Handelns, das wiederum in der sozialwissenschaftlichen *Deutung* eine weitere Ausdehnung erfahren soll: „Alle diese Sinnstrukturen sind durch den sozial Handelnden *verstanden*, denn nur das kann es heißen, dass er sein Handeln dem von ihm gemeinten Sinn nach auf das Verhalten eines Anderen bezieht. Und dieses soziale Verhalten zu ‚verstehen‘,

⁴⁶ Ebd. S. 7.

⁴⁷ Die „Anderen“ können nach Webers Definition des Begriffs „Einzelne und Bekannte oder unbestimmte Viele und ganz Unbekannte sein“ (WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 11).

⁴⁸ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 13.

⁴⁹ WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 1.

⁵⁰ Ebd. S. 11.

ist nach Weber Aufgabe der Soziologie, deren Sinndeutung sich somit wieder in einer anderen (*fünften*) Schicht abspielt“.⁵¹

In diesem Sinne einer auf *Sinnzusammenhänge* abzielenden Deutung stellt die verstehende Soziologie eine *erklärende* Wissenschaft des sozialen Handelns dar. Im Unterschied zum Typus des *aktuellen* Verstehens, das sich nach Weber auf das Handeln *in seinem Ablauf* richtet und gemäß Schütz' Auffassung deshalb „prinzipiell die Verstehensweise des schlichten Dahinlebens im Alltag der sozialen Umwelt“⁵² darstellt, erfolgt die soziologische Deutung des Verhaltens analog zum *motivationsmäßigen* Verstehen, d.h. erst als Erfassen des *Sinnzusammenhangs*, „in den“, so Weber, „seinem subjektiv gemeinten Sinn nach ein aktuell verständliches Handeln hineingehört“.⁵³ „Motiv“ gleicht dementsprechend einem „Sinnzusammenhang, welcher dem Handelnden selbst oder dem Beobachtenden als sinnhafter ‚Grund‘ eines Verhaltens erscheint“.⁵⁴ Jegliches motivationsmäßige und soziologische Erklären geht als Erfassung von Sinnzusammenhängen über das Verstehen aktueller Handlungsabläufe hinaus. Ferner „strebt“ jegliches Deuten, so Weber, nach „Evidenz“; auf dem konkreten Bereich des Handelns ist die Evidenz der Sinnhaftigkeit des Verhaltens durch den *Rationalitätsgrad* der Adäquation zwischen dem Zweck des Verhaltens und dem Mittel bedingt, das der Handelnde einsetzt, um das Ziel des Handelns zu erreichen. Höchstmaß von Evidenz erhält dabei die Deutung des *rational* orientierten Verhaltens bzw. des Handelns desjenigen Individuums, das „aus gegebenen Zwecken die für die Art der anzuwendenden ‚Mittel‘ sich (nach unserer Erfahrung) eindeutig ergebenden Konsequenzen in seinem Handeln zieht“.⁵⁵ Im Ausgang von diesen Kategorien der Evidenz, des erklärenden Verstehens und vor allem der *Rationalität* entwickelt Weber innerhalb seinen methodologischen Analysen — deren neukantischen Ursprung be-

⁵¹ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 14.

⁵² Ebd. S. 28.

⁵³ WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 4.

⁵⁴ WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 5.

⁵⁵ Ebd., S. 2.

kannt ist⁵⁶ — eine Typologie des sozialen Handelns⁵⁷ und das Fundament der typenbildenden Methode — deren Relevanz innerhalb von Schütz' Analyse in Kapitel 5.2 ausführlicher behandelt wird.

⁵⁶ Vgl. dazu ŠUBER, *Die soziologische Kritik der philosophischen Vernunft. Zum Verhältnis von Soziologie und Philosophie um 1900*, Bielefeld 2007, insbes. 173 ff u. 275 ff.; und WAGNER, *Geltung und normativer Zwang*, München 1987.

⁵⁷ Weber unterscheidet anhand dieser Kategorie der Rationalität zwischen vier Handlungstypen. Als zweckrationales Handeln ist nach Weber dasjenige *mögliche* Verhalten zu bezeichnen, das nicht nur an Mittel, Zwecke und Nebenfolgen orientiert ist, sondern diese drei Komponenten gegeneinander rational abwägt. Bedingt die Erwartung den Verlauf des eigenen Handelns, und zwar in Form von Mitteln für durch das Individuum *rational* — im Sinne der erfolgsorientierung — in Betracht gezogene Zwecke, dass sich der Andere in einer bestimmten Weise verhalten wird, handelt es sich um eine *zweckrationale* Handlungsbedingung. In Bezug auf die Bestimmung des Handelns bedeutet der Charakter der Zweckrationalität, dass der Sinn des Verhaltens außerhalb seiner konkreten, unmittelbaren Durchführung liegt. Bei auf Folgen abgezielten Handlungen, deren Sinn allerdings im Gegensatz zum zweckrationalen Handlungstyp im Eigenwert des Handelns selbst liegt — etwa aus ethischen oder religiösen Überzeugungen — und deren Durchführung dementsprechend einen erfolgsunabhängigen Charakter aufweist, ist ihre Bedingung *wertrational*. Die Rücksicht auf „vorauszuhende Folgen“ besteht hingegen im *wertrationalen* Handeln nicht; weil sie vor allem an Forderungen, „die der Handelnde an sich gestellt glaubt“ (WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 12), orientiert ist, hat der Glaube des Handelnden an den absoluten Eigenwert des Handlungsvollzugs stets den Vorrang (bei der Bestimmung von Mittel und Zweck) gegenüber jener zweckrationalen Abwägung. Vom Standpunkt der Zweckrationalität ist das wertrationale Handeln deswegen schon immer irrational. Durch Affekte bedingtem Handeln — etwa eine gereizte Reaktion — kommt aufgrund der fehlenden Orientierung an den Handlungsfolgen hingegen keine rationale, sondern eine *affektuelle* Bestimmung zu. Das *affektuelle* Verhalten, dessen Sinn ausschließlich seinen Vollzug umfasst, unterscheidet sich vom wertrationalen Handeln seinerseits dadurch, dass bei ihm kein klarer Richtpunkt zu identifizieren ist. Zusammen mit dem auf habitualisierten Gewohnheiten fundierten und damit *traditional* bedingten Sichverhalten liegt das affektiv bedingte Handeln an der Grenze der sinnhaften Orientierung. Weder durch jene rationale Abwägung, durch Glauben an den Wert des Handelns, noch durch Gefühlslagen und aktuelle Affekte ist das *traditionale* Verhalten bestimmt, sondern durch bloße eingelebte Gewohnheit —

In Webers Beschreibung der Struktur der Deutung und der Relation zwischen Handeln und Sinn, insbesondere in seiner Bestimmung der Begriffspaare *aktuelles* und *motivationsmäßiges Verstehen* sowie *subjektiver* und *objektiver Sinn* erkennt nun Schütz zahlreiche Limitationen. Zwischen dem Sinn des Handelns Anderer und dem Sinn des eigenen Erlebnisses, und damit auch zwischen dem Verstehen fremder Erlebnisse durch das Ich — dem Fremdverstehen — und der Deutung eigenen Handelns, fehle bei Weber jegliche Differenzierung. Die Auslegung des *subjektiven Sinns* sozialen Handelns, so wie es Weber verstand, bleibt deshalb fundierungsbedürftig. Weber unterscheidet zwar den *subjektiven Sinn* — als Sinn der Handlung für die handelnde Person — vom *objektiven Sinn* — bzw. vom sinnhaften Inhalt, der die Handlung für ihre Beobachter hat —, verwechselt aber nach Schütz objektive Auslegungsschemata mit den subjektiven Phänomenen *im Bewusstsein* des Akteurs, da die Auslegung des objektiven Sinns etwa durch einen wissenschaftlich interessierten Beobachter auch subjektiv-relativ ist. Auf diese Limitationen und auf die Ergebnisse von Webers Begriffsbestimmungen bezieht sich Schütz, wenn er im *Sinnhaften Aufbau* kritisch anmerkt, dass Webers Soziologie „auf einer Reihe stillschweigend gemachter Voraussetzungen“ beruht, „deren Explikation ein um so dringlicheres Postulat bleibt, als nur eine radikale Analyse der echten und ursprünglichen Elemente des sozialen Handelns eine gesicherte Fundierung der weiteren gesellschaftswissenschaftlichen Arbeit verbürgt.“⁵⁸ Webers Begriff der sinnhaften

eben deshalb steht diese Art des Verhaltens, die letzte der von Weber dargelegten Handlungstypen, „an der Grenze“ des sinnhaft orientierten Handelns. Relevant für die Analyse von Webers Begriffsbildung ist, dass ab der Einführung des Kriteriums der Rationalität seine Definitionen selbst einen Chance-Charakter haben. „Sehr selten ist Handeln, insbesondere soziales Handeln, *nur* in der einen *oder* der anderen Art orientiert. Ebenso sind diese Arten der Orientierung natürlich in gar keiner Weise erschöpfende Klassifikationen der Arten der Orientierung des Handelns, sondern für soziologische Zwecke geschaffene, begrifflich reine Typen, denen sich das reale Handeln mehr oder minder annähert oder aus denen es — noch häufiger — gemischt ist“ (ebd., S. 13).

⁵⁸ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 4.

Handlung stellt nichts anderes als den „Titel für eine vielverzweigte und der weiteren Durchdringung sehr bedürftige Problematik“ dar.⁵⁹ Nicht nur die Bedeutung der Aussage, dass die Akteure mit dem eigenen Verhalten einen Sinn verbinden, wird von Weber in seiner Begriffslehre nicht geklärt, sondern auch dem Problem der sinnhaften Vorgegebenheit der Anderen geht er nicht nach, sodass bei der Beschreibung der Sinndeutung des fremden Verhaltens die Existenz des *Alter Ego* als vorgegeben vorausgesetzt wird. Sinnhafte Vorkommnisse der sozialen Sphäre setzt Weber m.a.W. „naiv als *intersubjektiv konform*“ voraus.⁶⁰ Die Konstitution des Sozialen in Sinndeutungs- und Sinnsetzungsprozessen, die Phasen dieses Konstitutionsvorgangs, die unterschiedlichen Auffassungsperspektiven, in denen sinnhafte Phänomene des sozialen Geschehens erfahren werden, die verschiedenen Gegebenheitsweisen des Anderen in der Sozialwelt, die damit verbundenen Aspekte ihrer Sinnstruktur und die Strukturverhältnisse ihres Aufbaus bleiben bei Weber nahezu unbeachtet; seine verstehende Soziologie setzt die Verstehbarkeit fremden Handelns, den Sinn und das Fremdverstehen — hier im Sinne des Verstehens fremden sinnhaften Verhaltens — voraus: „Er fragt nicht“, schreibt Schütz, „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 eigenartigen Fundierungszusammenhang zwischen Eigenpsychischem und Fremdpsychischem, dessen Aufklärung für die präzise Erfassung des Phänomens ‚Fremdverstehen‘ unerlässlich ist“.⁶¹ Wie ersichtlich, gleicht für Schütz jene *Tiefenschicht*, der dem Fremdverstehen, den Sinnsetzungs- und Sinndeutungsvorgängen sowie der typenbildenden Methode der verstehenden Soziologie zugrunde liegt, dem Bereich der *Sinnkonstitution*. Die Möglichkeit der Verdeutlichung der Methode und die Präzisierung der Konzepte, durch die Weber seine Auffassung von Sozialität ausdrückt und seine

⁵⁹ Ebd., S. 5.

⁶⁰ Ebd., S. 6.

⁶¹ Ebd., S. 5.

Idee von Soziologie als eine auf der Deutung des sozialen Handelns basierten Erfahrungswissenschaft gründet — darunter insbesondere des Grundbegriffs des subjektiv gemeinten Sinnes —, erkennt Schütz zunächst in der systematischen Erforschung der Erlebniszeit. Im ersten Abschnitt von *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* heißt es: „Schon eine oberflächliche Analyse zeigt nämlich, dass das *Sinnproblem* ein *Zeitproblem* ist, allerdings nicht ein solches der physikalischen Raumzeit, die teilbar und messbar ist, oder der historischen Zeit, die immer eine von äußeren Begebenheiten erfüllter Ablauf bleibt, wohl aber ein solches des ‚inneren Zeitbewusstseins‘, des Bewusstseins der je eigenen Dauer, in dem sich für den Erlebenden der Sinn seiner Erlebnisse konstituiert. Erst in dieser tiefsten, der Reflexion zugänglichen Erlebnisschicht, die nur in streng philosophischer Selbstbesinnung erschlossen werden kann, ist der letzte Ursprung der Phänomene ‚Sinn‘ und ‚Verstehen‘ aufweisbar“.⁶²

1.2. Das Sinnproblem als Zeitproblem

Schütz' Interesse an der philosophischen Grundlegung der Soziologie Max Webers entstand jedoch lange vor seiner ersten Beschäftigung mit Husserls Zeitanalyse und brachte ihn ferner nicht nur zur Phänomenologie. Es tauchte schon im Laufe seines Studiums der Rechtswissenschaften auf, das er in Wien nach seiner Rückkehr aus dem norditalienischen Front im Wintersemester 1918/19 u.a. bei Hans Kelsen aufgenommen und 1921 mit dem Erwerb des Titels Doktor *iuris* abgeschlossen hat.⁶³ Während seines Studiums, das zeit-

⁶² Ebd., S. 9 f.

⁶³ Helmut Wagner erklärt Schütz' äußerst kurzen Weg zum Dokortitel wie folgt: „As a war veteran, he was admitted to an accelerated study program allowing him to rush through a four-year curriculum in two years and a half. In December 1921, he received the title of Dr. Jur. (LL.D.). No dissertation was required, but Schutz had to take five stiff examinations, three of which he passed

lich vor die Berufung von Moritz Schlick und die Entwicklung des Neopositivismus an der Wiener Universität fällt, sowie in den Wintersemestern 1921/22 und 1922/23, in denen Schütz im Fach Staatswissenschaft an der Universität Wien immatrikuliert blieb, besuchte er Friedrich von Wiesers Lehrveranstaltungen zu Nationalökonomie und kam durch weitere Dozenten in Kontakt zu bedeutenden Denkströmungen der österreichischen Hauptstadt, zu denen Kelsens reine Rechtslehre ebenfalls zählte.⁶⁴ Nach seiner Studienzeit und dem Anfang seiner 35-jährigen beruflichen Karriere im Bankwesen⁶⁵ nahm

summa cum laude“ (WAGNER, *Alfred Schütz: An Intellectual Biography*, Chicago 1983, S. 8).

⁶⁴ Vgl. FLECK, „Zum intellektuellen Umfeld der Wiener Jahre von Alfred Schütz“, in: *Krise und Exodus*, hrsg. von K. Leube und A. Pribersky, Wien 1995, S. 98-116. Wie Christan Fleck ferner berichtet, hat Schütz während seines Studiums in Wien weit mehr Vorlesungen und Seminare besucht, als nötig wäre. Unter den von ihm belegten Lehrveranstaltungen Friedrich von Wiesers finden sich die Vorlesungen „Volkswirtschaftslehre“, „Einkommenslehre und Weltwirtschaft“ sowie „Theorie der Gesellschaft“. Bei dem maßgeblichen Vertreter des Austromarxismus Max Adler hörte Schütz während seiner Studienzeit seine Vorlesung „Gesellschaftslehre seit Auguste Comte“ und die „Einführung in den Sozialismus“. Schütz besuchte auch Adlers Seminar „Besprechungen über Probleme der Gesellschaftslehre“. Zu Schütz' Dozenten an der Universität Wien zählten u.a. der Kelsenianer Fritz Sander, Leo Strisower, Edmund Bernatzik, Wenzeslaus Gleispach, Othmar Spann, Sigmund Adler, Walter Schiff, Karl Grünberg und Robert Reiniger, dessen Vorlesung zum Thema „Indische Philosophie“ Schütz ebenfalls besuchte.

⁶⁵ Noch kurz vor seinen letzten Abschlussprüfungen 1921 wurde Schütz eine Arbeitsstelle beim Verband österreichischer Banken und Bankiers in Wien angeboten, der zu jener Zeit 37 Bankinstitute vertrat. 1927 wechselte er zum Bankhaus Reitler & Co. und ab 1931 war er auch in Paris berufstätig. Im März 1938 ist Schütz aus einer Geschäftsreise in die französische Hauptstadt aufgrund des Anschlusses Österreichs nicht nach Wien zurückgekehrt. Im Juli 1939 emigrierte er zusammen mit seiner Frau und seinen Kindern, die schon seit Juni 1938 bei ihm in Paris waren, nach New York. Dort setzte er seine Arbeit beim Bankinstitut Reitler & Co. sowie seine Parallelkarriere als Privatgelehrter fort. Schütz' Lehrtätigkeit an der New School for Social Research begann erst im Jahr 1943, zunächst als Lecturer, dann ab 1944 als Visiting Professor und ab 1952 als

Schütz am Privatseminar von Ludwig von Mises⁶⁶ teil, dessen Diskussionskreis damals zu den zahlreichen Zirkeln gehörte, die im Wien der Zwischenkriegszeit entstanden sind — wie die Wiener Gesellschaft um Rudolf Goldscheid, die Austromarxisten um Otto Bauer und der später als Wiener Kreis bekannt gewordene Zirkel um Schlick.⁶⁷ „In diesen Zusammenkünften“, wie Mises sein Privatseminar rückblickend betrachtet, „haben wir zwanglos alle wichtigen Pro-

Full Professor. Mit der Beendung seiner beruflichen Laufbahn im Bankwesen 1956 konzentrierte sich Schütz auf seine Forschung und auf seine Lehrtätigkeit an der New School, die er allerdings schon 1958 aufgrund seines schwachen Gesundheitszustands aufgeben musste. Im Mai 1959 starb Schütz im Alter von 60 Jahren in New York. Zu Beginn von Schütz' Karriere im Bankwesen und zum Hintergrund seiner Umsiedlung nach Nordamerika siehe BARBER, *The Participating Citizen: A Biography of Alfred Schutz*, New York 2004.

⁶⁶ Mises' Privatseminar wurde nach eigener Angabe 1920 ins Leben gerufen. Die Sitzungen des Privatseminars, die von 20 bis 25 Personen besucht waren, fanden von Oktober bis Juni freitags alle zwei Wochen zwischen 19 Uhr und 22 Uhr 30 in Mises' Büro in der Handelskammer, wo er auch berufstätig war, statt (vgl. L. VON MISES, *Erinnerungen von Ludwig v. Mises*, Stuttgart/New York 1978, S. 77 ff.). 1920 ist auch das Jahr, in dem Schütz Mises bei einer mündlichen Prüfung zum ersten Mal getroffen hat. Darüber berichtet Bettina Bien Greaves: „To get the law degree, it was necessary to have a special three hour examination before a governmental economic commission of economists. Four degree candidates took the examination together. It was an examination in economics and international law. The examiners were appointed so that one didn't know in advance who the examiners would be. Schutz recalled that while he and the other university students who were to be examined at the same time were waiting, they looked down at the staircase to see the examiners when they were coming. When they saw Mises approaching, they said 'Oh, oh!' for he was known as a very strict examiner. This was in 1920. In the course of the examination, Mises asked about the capital goods theory and about John Bates Clark. Apparently, Mises soon recognized that Schutz knew more about Economics than the others and so he pursued his questioning of Schutz on various phases of Economics“ (GREAVES, „Interview with Dr. Alfred Schutz. November 20, 1958. New York City“, *Schutzian Research* 3, 2011, S. 25 f.).

⁶⁷ Vgl. dazu ENGEL-JANOSI, ...*aber ein stolzer Bettler. Erinnerungen aus einer verlorenen Generation*, Graz 1974.

bleme der Nationalökonomie, der Sozialphilosophie, der Soziologie, der Logik und der Erkenntnistheorie der Wissenschaften vom menschlichen Handeln erörtert“.⁶⁸ Andere Mitglieder des Privatseminars waren der mit Schütz befreundete Felix Kaufmann, der in seinem Buch aus dem Jahr 1922 *Logik und Rechtswissenschaften* versucht, Husserls Phänomenologie der Erkenntnis zur Grundlage von Hans Kelsens Rechtstheorie zu machen,⁶⁹ Fritz Machlup — der Mises' Assistent an der Universität Wien war und von dem Schütz über das Seminar erstmals erfahren hat —, Erich Voegelin, Friedrich von Hayek und Gottfried von Haberler,⁷⁰ der über das Privatseminar berich-

⁶⁸ L. VON MISES, a.a.O., S. 64.

⁶⁹ Vgl. HELLING, „Schütz and F. Kaufmann: Sociology between science and interpretation“, *Human Studies*, 7/2, 1995, S. 141-161.

⁷⁰ Zu den regelmäßigen Teilnehmern des Mises-Privatseminars gehörten auch Ludwig Bettelheim-Gabillon, Victor Bloch, Ilse Mintz-Schüller, Stephanie Braun-Browne, Oskar Morgenstern, Friedrich Engel von Janosi, Elly Offenheimer-Spiro, Walter Froehlich, Adolf G. Redlich-Redley, Paul N. Rosenstein-Rodan, Karol Schlesinger, Marianne von Herzfeld, Fritz Schreier, Rudolf Klein, Richard von Strigl, Helene Lieser-Berger, Rudolf Loebel, Robert Wälder, Gertrud Lovasy und Emanuel Winternitz (vgl. L. VON MISES, a.a.O., S. 66). Schütz nahm zusammen mit Felix Kaufmann, Erich Voegelin und zu Hälfte der Mitglieder vom Mises-Privatseminar auch in der 1921 von Friedrich von Hayek und Herbert von Fürth gegründeten, eher geisteswissenschaftlich ausgerichteten Diskussionsrunde teil, der später als *Geist-Kreis* bekannt wurde — hier hat Schütz zwischen 1924 und 1933 Vorträge über „Sinn der Oper“ und „Graphologie“ gehalten (vgl. ENGEL-JANOSI, a.a.O., S. 125 ff.). Nur wenige Teilnehmer des Mises-Privatseminars sind nach 1933 in Österreich geblieben. 1931 ist Hayek nach London ausgewandert, Machlup ging im Jahr 1933 in die Vereinigten Staaten, wohin 1940 auch Mises emigriert ist. In Nordamerika wurden die Mises von Schütz empfangen, der seit Juli 1939 in New York wohnte und 1921 durch Mises' Engagement seine Arbeitsstelle beim Verband österreichischer Banken und Bankiers erhielt. Zu ihrer Ankunft in den Vereinigten Staaten schreibt Margit von Mises: „Am 2. August 1940 landeten wir an einem Pier in New Jersey. [...] Dr. Alfred Schütz, ein guter Freund und ehemaliger Schüler und Teilnehmer an Lus Wiener Seminar, erwartete uns am Pier. Lu und ich waren glücklich und erleichtert, jemanden zu sehen, der auf uns wartete und froh war, uns in

tet: „The meeting would be introduced by a paper by Mises himself or by another member on some problem of economic theory, methodology of the social sciences or economic policy. Sociology, especially the ‘Verstehende Soziologie’ of Max Weber and related problems were favorite topics“.⁷¹

Nach der Zusammenfassung seines Vortrags vom 22. Mai 1930 im Mises-Privatseminar zum Thema „Verstehen und Handeln“, die Schütz im Anschluss an seine Exposition zur Vorbereitung für die Diskussion des Referats schrieb, behandelte er in dieser seiner Präsentation entscheidende Aspekte der Problemstellung seines Werkes von 1932. Schütz geht 1930 der Frage nach, ob der Begriff des sinnhaften Handelns, der den Gegenstand sowohl der Nationalökonomie mit ihren allgemeingültigen Sätzen als auch der verstehenden Soziologie darstellt, in den beiden Wissenschaften unterschiedlich aufgefasst wird.⁷² Schütz konzentriert die Diskussion offenbar auf den in

Amerika zu wissen und uns helfen zu können“ (M. VON MISES, *Ludwig von Mises. Der Mensch und sein Werk*, München 1981, S. 88).

⁷¹ HABERLER, „Mises’ Private Seminar“, *The Mont Pèlerin Quarterly* 3/3, 1961, S. 21. In seiner Erinnerung an das Seminar schreibt Fritz Machlup: „Das Jahr der methodologischen Themen war besonders interessant, teilweise durch die Beziehungen von Schütz und Kaufmann zu Husserls Ideenwelt und durch Kaufmanns Verbindungen zum Schlick-Kreis“ (M. VON MISES, a.a.O., S. 261).

⁷² Zum Verhältnis zwischen Mises Praxeologie und Webers verstehender Soziologie vgl. GABRIEL, „Handeln als Wählen und Entscheiden: Rationalität und lebensweltliche Routine. Eine ‚Wiener‘ Diskussion: Ludwig v. Mises, Alfred Schütz und Max Weber“, in: *Soziologie in und aus Wien*, hrsg. von A. Balog und G. Mozetič, Frankfurt am Main 2004, insbes. S. 299 f.; SRUBAR, „Wertbeziehung und Relevanz. Zu Schütz’ Weber-Rezeption“, *Critique and Humanism Journal*, 1, 1990, S. 38-53. Zu Schütz’ Mises-Rezeption vgl. GRAVES, a.a.O., S. 9; HALL, „Max Weber’s methodological strategy and comparative lifeworld phenomenology“, *Human Studies*, 4/1, 1981, S. 131-143; EBERLE, „Die deskriptive Analyse der Ökonomie durch Alfred Schütz“, in: *Alfred Schütz – Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*, hrsg. von E. List und I. Srubar, Amsterdam 1988, S. 69-119; EBELING, „Human Action, Ideal Types, and the Market Process. Alfred Schutz and the Austrian Economists“, in: *Schutzian Social Science*, hrsg. von L. Embree, Dordrecht/Boston 1999, S. 115-134; AUGIER, „Some Notes on Alfred Schütz

Wirtschaft und Gesellschaft entwickelten Ansatz des Verstehens des subjektiv gemeinten Sinnes und antizipiert einige der Hauptargumente seiner zwei Jahre später veröffentlichten Kritik. Hinsichtlich etwa Webers Konturierung der beiden Begriffspaare aktuelles und motivationsmäßiges Verstehen sowie objektiver und subjektiver Sinn stellt er fest, dass sie „ineinander überführbar sind und keineswegs scharfe und brauchbare Unterscheidungen“ liefern; er begreift schon in dieser Zeit die Relevanz der Analyse der Deutung fremden Verhaltens für die theoretische Begründung der Wissenschaften des sinnhaften Handelns und nimmt auch die in *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* geltend gemachte Auffassung vorweg: „Ursache derartiger Begriffsvermengungen ist vor allem die Außerachtlassung der im Sinnbegriff beschlossenen Problematik der Intersubjektivität und der Zeit“.⁷³

Das erste Ergebnis von Schütz' Versuch, durch die Erlebniszeitanalyse einen Zugang zur Sinnstruktur der sozialen Welt systematisch zu gewinnen, stellt allerdings nicht sein Buch, sondern die um 1925 entstandene und erstmals 1981 unter dem Titel „Lebensformen und Sinnstruktur“ veröffentlichte Schrift dar.⁷⁴ Auch hier werden die Überlegungen durch dasselbe Interesse an der Behandlung von Fun-

and the Austrian School of Economics“, *Review of Austrian Economics*, 11, 1999, S. 145-162; EBERLE, „In Search for Aprioris: Schutz's Life-World Analysis and Mises's Praxeology“, in: *Alfred Schütz and his intellectual partners*, hrsg. von H. Nasu, L. Embree et al., Konstanz: 2009, S. 493-518; KNUDSEN, „Alfred Schütz, Austrian Economists and the Knowledge Problem“, *Rationality and Society*, 16/1, 2004, S. 45-89; KURRILD-KLITGAARD, „The Viennese Connection: Alfred Schütz and the Austrian School“, *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, 6/2, 2003, S. 35-67; und insbes. PRENDERGAST, „Alfred Schütz and the Austrian School of Economics“, *American Journal of Sociology*, 92/1, 1986, S. 1-26.

⁷³ ASW I, S. 249.

⁷⁴ Wagner bezeichnet 1977 das Manuskript als „advanced draft“, es stelle eher eine Exploration als eine Exposition dar: „First approximations are followed by tentative summaries, more complex yet still not final expositions and subsequent recapitulations. A third cycle may follow. Announcements of new topics are immediately followed by the discussion of other preliminary topics“ (WAGNER, „The Bergsonian Period of Alfred Schütz“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 38/2, 1977, S. 196).

dierungsproblemen der Soziologie Max Webers bestimmt. In einer Passage, die stark an bereits zitierte Formulierungen vom *Sinnhaften Aufbau* erinnert, zeigt Schütz zudem ganz deutlich, auf welchem Verständnis in Bezug auf die Grundkonstitution der sozialen Wirklichkeit Webers verstehender Ansatz beruht: „Diese Arbeit hatte sich zum Ziele gesetzt, die Methode der verstehenden Soziologie zu untersuchen. Max Weber hat die verstehende Soziologie zu einer Wissenschaft gemacht. Er, der wie wenige seines Weges und seiner Ziele sicher war, hat nur wenig über die Voraussetzungen seiner wissenschaftlichen Tat zu sagen für nötig befunden. Um so klarer spricht seine Methode aus den Ergebnissen seiner Forschung. Er sah ab von der Konstruktion eines Gesellschaftsbegriffes, von der Hypostasierung sozialer Beziehungen zu einem ‚an sich‘. Gegeben war ihm der Mitmensch, das Du. Einzig dieses. Und dann die Tatsache, dass dieses Du verstehbar ist: sich selbst sinnvoll und sinnvoll auch dem, der es befragt. Das Du steht also im Mittelpunkt seiner Betrachtung. Er will das Du und seinen Sinn wissenschaftlich, das heißt begrifflich erfassen. Weil aber dieses Du sich von allen anderen Erfahrungsgegenständen dadurch unterscheidet, dass es verstehbar ist, erfordert seine Erfassung eine besondere Methode. Sie exakt zu formulieren ist der Zweck des Hauptteiles dieser Arbeit“.⁷⁵

Wie Schütz 1958 berichtet, erwies sich ihm schon vor 1925 der Versuch der philosophischen Begründung der Sozialwissenschaften durch Hans Kelsen — der diese Grundlegung in der neukantischen Philosophie zu finden suchte⁷⁶ — als problematisch. Auch im Denken der Marburger Neukantianer Herman Cohen und Paul Natorp sowie in den früheren Arbeiten von Ernst Cassirer erkannte Schütz keinen

⁷⁵ ASW I. S. 94 f.

⁷⁶ Vgl. STELLA, „Hans Kelsen and Edmund Husserl“, in: *Hans Kelsen's Legal Theory. A diachronic point of view*, hrsg. von L. Gianformaggio, Turin 1990, S. 161-172; HOLZHEY, „Zu den Sachen selbst! Über das Verhältnis von Phänomenologie und Neukantianismus“, in: *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humantwissenschaften*, hrsg. von M. Herzog und C. Graumann, Heidelberg 1991, S. 3-21.

geeigneten Zugang zur Sinnanalyse.⁷⁷ Schütz, der um 1928 in einem Entwurf schreibt, dass „die gesamte transzendente Logik auf die Erkenntnis zugeschnitten ist“,⁷⁸ stimmte schon zum Zeitpunkt der Entstehung von „Lebensformen und Sinnstruktur“ dem Fundierungsverhältnis von Sinn und Logik der Neukantianischen Perspektive nicht zu. Die Lösung sah er vielmehr in seiner Umkehrung: Schütz vertritt bereits 1925 eine Auffassung von Welt „als Erlebnis“, als „Stoff meines Daseins, als Material meiner Existenz“; in dieser von Schütz als „absichtlich alogischen Einstellung“ bezeichneten Perspektive — die ferner „noch keine psychologische ist“ — erweisen sich Welterscheinungen in ihren homogenen, mannigfaltigen „Bildern“, die „in der Mitte zwischen Vorstellung und Gegenstand liegende Erlebniseindrücke“ des „unwissenschaftlichen Menschen“ darstellen.⁷⁹ In „Lebensformen und Sinnstruktur“ ist er bereits der Auffassung, dass sowohl das Du als auch der Sinn keine Gegenstände der Erfahrung, sondern *Inhalte des Erlebens* sind. Die Analyse des Fundaments der verstehenden Soziologie als „Erfahrungswissenschaft vom Du“ setzt deshalb eine „bewusst ‚vorwissenschaftliche‘ Untersuchung des Du-Erlebnisses und des Sinnes“ voraus.⁸⁰ Wie seine Terminologie suggeriert, sucht er das bewusstseinstheoretische Fundament der verstehenden Soziologie, der Begriffe des Sinnes und des Verstehens, der

⁷⁷ In seinem unter dem Titel „Spracharbeit“ bekannt gewordenen Manuskript aus dem Jahr 1925 kommt Schütz’ Standpunkt im Kontext einer Kritik von Emil Lask’s metagrammatischer Theorie ebenfalls zum Vorschein. Er schreibt: „Uns ist es unmöglich, den *Erlebnisinhalt* als seiend hinzunehmen, ohne zugleich festzustellen, wodurch sich dieses Sein manifestiert. Für uns, die wir den Sinn setzen, zu dem wir unser Erlebnis in tieferen Sphären gestaltet haben, ist nicht die logische Richtigkeit, wohl aber die Adäquanz zu unserem Dauerablauf die wesentliche Erscheinungsform der Realität“ (ASW I, S. 244).

⁷⁸ ASW I, S. 192.

⁷⁹ ASW I, S. 197.

⁸⁰ ASW I, S. 95.

Sinnsetzungs- und Sinndeutungsprozesse in ihren verschiedenen Schichten und Formen zunächst bei Bergson.⁸¹

Bergson, der, wie ihn Schütz 1925 charakterisiert, als erster Philosoph gilt, der sich dem Unterschied zwischen dem Erlebnis und dem reflexiven Akt über das Erleben zuwandte, „zeigte zum ersten mal die Einheitlichkeit des Mannigfaltigen im Ablauf der Dauer auf, deren Kriterium kontinuierlicher Qualitätswechsel ist; er war der erste, der die Materie als eine Ordnung von Erinnerungsbildern zu einer Funktion des Gedächtnisses machte“.⁸² Die in „Lebensformen und Sinnstruktur“ entwickelten, auf das *Erleben* gerichteten und für Schütz 1925 vor allem in diesem Sinne als *vorwissenschaftlich* betrachteten Überlegungen setzen bei der Beschreibung der *durée*, der inneren Dauer an, die in ihrer ständigen Sukzession den primären *Inhalt* des Ich darstellt. Auf diesem Fundament von Bergsons Zeitanalyse sollten der Weg vom kontinuierlichen Erlebnisstrom zur raumzeitlichen, intersubjektiven Erfahrungswelt, in die sich das Ich mit seinem Dauererlebnis hineingestellt findet, der Konstitutionsprozess des *Sinnes* des Du-Erlebnisses und die Art, wie sich dieses auf das Ich-Erlebnis in der Dauer bezieht, veranschaulicht werden. Im Zentrum der Analyse steht der Entwurf einer Schichtentheorie des Ichbewusstseins, einer Theorie seiner Aufgliederung — etwa in handelndes Ich, in das Ich einer Du-Beziehung und in begrifflich denkendes Ich. In diesen *Lebensformen* oder Bewusstseinssebenen erkennt Schütz Instanzen, in denen sich eine besondere Einstellung, oder wie er sie in späteren Entwürfen auch bezeichnet, eine „bestimmte Attitüde des Ich zur Welt“ manifest wird.⁸³ Diese Lebensformen des Ich sind allerdings

⁸¹ „Bergson’s philosophy impressed me“, erklärt er rückblickend 1958, „deeply. I was convinced that his analysis of the structure of consciousness and especially of inner time could be used as a starting point for an interpretation of the unclarified basic notions of the social sciences, such as meaning, action, expectation, and first of all intersubjectivity“ (SCHÜTZ, „Husserl and his influence on me“, a.a.O., S. 41 f.).

⁸² ASW I, S. 79.

⁸³ ASW I, S. 194.

nur als *ideal* konstruierte Typen des Bewusstseins zu verstehen, sie stellen heuristische Hypothesen dar. Denn das Ego, das die Lebensformen und die Variationen von Erfahrungs- und Sinnauslegung enthält, betrachtet Schütz im Anschluss an Bergson als ein einheitliches Feld.

Zu einer ersten Antwort auf die Frage der Sinnkonstitution in der inneren Zeit kommt Schütz in seiner Frühschrift nach der Beschreibung der Lebensform des gedächtnisbegabten Ich. Diese „beweist sich“, schreibt er 1925, „als Symbolrelation zwischen dem apperzipierten Wahrnehmungs- und dem vom Gedächtnis aufbewahrten Vorstellungsbild des einzelnen Erlebnisses“.⁸⁴ Erlebnisse im Erlebnisstrom sind originäre Qualitätserlebnisse; Zeitlichkeit ist deshalb ein Charakter der Erscheinungen, der vom Erleben verlieht wird. Die Inhalte der Dauer bilden eine Kontinuität, eine Sukzession; die Elemente der Dauer variieren, aber nur qualitativ: Die Vorstellung der Weltzeit gründet in der immanenten Zeit — in der Folge von Erlebnissen. Die Eigenschaften der Dauer stehen im Gegensatz zu den Eigenschaften des Raums, zur homogenen und gleichmäßigen Zeit. Die Dauer ist hingegen reine Heterogenität. Der Erlebnisinn hat seinen Ursprung in der *Reflexion* des Gedächtnisses auf die Dauer, auf das *Entwordene*; er liegt in der Modifikation „abgelaufener Erlebnisse in werdende Symbole“.⁸⁵ Das Entwordene ist dementsprechend nur als Gedächtnisbild zugänglich — als *Sinnbild*, als Symbol des Vergangenen. Erst durch diese reflexive Funktion des Gedächtnisses werden die Erlebnisse der Dauer sinnhaft. Über die Relevanz dieses Veränderungsprozesses vergangener Erlebnisse in Symbolen, des Heraushebens vergangener Erlebnisse aus dem kontinuierlichen Dauerstrom und des *symbolisierenden* Charakters des Gedächtnisses als Ort der Organisation von Erlebnisinhalten schreibt Schütz: „Die Frage nach dem Sinn eines Erlebnisses stellen heißen, den Ort eines entwordenen Erlebnisses im Ablauf unserer reinen Dauer aufsuchen, heißt Fragen, wie sich ein Erlebnis unserer Vergangenheit in die große Li-

⁸⁴ ASW I, S. 257.

⁸⁵ ASW I, S. 197.

nie unseres Lebens fügt. Für unsere werdenden Erlebnisse, für die reine, werdende Dauer also, gibt es keine Frage nach dem Sinn, da nur die reine Wahrnehmung der Qualität dieses innere Erleben der reinen Dauer ausmacht. Kaum ist die Qualität aber ‚erlebt‘, so ist sie im neuen Erlebnis neuer Qualität untergegangen. Uns blieb nur ein Symbol unseres Erlebens, eine gedächtnismäßige Sinnbezogenheit auf unsere innere Dauer“.⁸⁶ Jeder Lebensform ist nicht nur eine bestimmte Attitüde des Ich zur Welt eigentümlich, sondern auch eine spezifische Bewusstseinshaltung und ein besonderes Symbolsystem. In der symbolischen Vermittlung von Sinn sind sie konstitutiv miteinander verbunden.

Damit versucht Schütz in seiner Theorie der Lebensformen eine Brücke zwischen *Dauer* als Grundstruktur des Bewusstseins, die bei Bergson die *durée* darstellt, und der *intersubjektiv erfahrenen Welt* zu bilden — zwischen den durch die Dauer bedingten Ebenen des Ich und den raumzeitlich bedingten Ebenen des Handelns.⁸⁷ Die in „Lebensformen und Sinnstruktur“ entwickelten Analysen werden allerdings nach fast 170 Seiten abgebrochen. Das Typoskript endet nach der Beschreibung der Lebensform des handelnden Ich, auf dessen Ebene die Synthese zwischen Qualitätserlebnis und dem Somatischen erfolgt. Die Charakterisierung jenes Einbeziehens — im Handeln — des Ausgedehnten in den Strom des Erlebnisses — und damit des originären Zugangs des Ich zur raumzeitlichen Welt, in der das Du auftritt — ist das letzte Thema, dem sich Schütz im Zusammenhang seiner Theorie der Lebensformen widmet. Es fehlen dort ferner der zweite,

⁸⁶ ASWI, S. 73 f.

⁸⁷ Wie Lenore Langsdorf hervorhebt, erfolgt der in „Lebensformen und Sinnstruktur“ unternommene Versuch, die Brücke zwischen der Grundstruktur des Bewusstseins, und dem Intersubjektiven zu bilden, auf dem Boden eines *Methodensynkretismus*: „On the theoretical level, the disjunction to be bridged was that between introspection, claiming (or at least, seeking) a *description* of subjectivity from the actor’s perspective; and observation, claiming (or, again, at least seeking) an *explanation* from the sociologist’s viewpoint“ (LANGSDORF, „Schutz’s Bergsonian Analysis of the Structure of Consciousness“, *Human Studies* 8/4, 1985, S. 318).

in der Einleitung des Textes erwähnte soziologische Teil und das am Anfang des Typoskripts angekündigte Kapitel gegen den „Einwand, dass eine Erkenntnis der vorwissenschaftlichen Sphäre schlechtweg unmöglich sei“.⁸⁸ Die weiteren Lebensformen — des dubezogenen Ich, des sprechenden Ich und des begrifflich denkenden Ich —, deren Analyse zur Grundlegung der verstehenden Soziologie auf dem Du-Erlebnis führen soll, werden von Schütz im Text nur erwähnt.⁸⁹ Ab 1928 sucht dann Schütz, der noch kurz zuvor in einem Entwurf seiner Wiener Zeit kritisch — und missdeutend — von einer Suche der „Husserlianer“ nach einer Bestimmung der „Formalgesetzte unbedingter Allgemeingültigkeit für Kategorienbildung und -subsumierung“ durch eine „wesensmäßige ontologische Analyse“⁹⁰ spricht, die Klärung der Verbindung zwischen Handeln und Sinn, der sinnhaften Vorgegebenheit des Alter Ego, der Frage des Fremdverstehens und der des Sinnphänomens, auf dem Boden vor allem von Husserls Phänomenologie der Zeit.⁹¹

Obwohl Schütz nach eigenem Zeugnis schon während seines Studiums Husserls erste Exposition der Phänomenologie — in den *Logi-*

⁸⁸ ASW I, S. 108.

⁸⁹ Vgl. ASW I, S. 81. Die weiteren Lebensformen werden allerdings in anderen Schriften von Schütz' Wiener Zeit behandelt, vor allem in „Sinn einer Kunstform (Musik)“, „Sinnstrukturen der Sprache“, in „Sinnstrukturen des literarischen Werks“, „Goethe: Novelle“ und „Erleben, Sprache, Begriff“ (vgl. auch ASW V/2).

⁹⁰ ASW I, S. 326.

⁹¹ Allerdings ist nicht der Fall, dass Schütz ab 1928 Husserl aus einer bergsonianischen Perspektive betrachtete. Wie Wagner in seinem Buch zeigt, war Schütz' Beschäftigung mit Bergsons Philosophie vor allem für die Selektion von Aspekten der Philosophie Husserls, mit denen er sich später auseinandergesetzt hat, entscheidend. Wagner zufolge hat Husserls Zeitdenken ab 1928 bei Schütz Bergsons Philosophie jedoch nicht ersetzt, sondern, wie sich herausstellen wird, eher ergänzt. Schütz, so Wagner, „brought Bergson in conjunction with Husserl. He found that they touched upon each other at many conceptual points and stressed the common ground they shared in a number of larger topical areas“ (WAGNER/SRUBAR, *A Bergsonian Bridge to Phenomenological Psychology*, Pittsburgh 1984, S. 141)

sche Untersuchungen aus den Jahren 1900 und 1901 — sowie seine erste Darstellung von Phänomenologie als transzendentaler Analyse in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* von 1913 kennenlernte, geht der Beginn der phänomenologischen Wende innerhalb von Schütz' Denken auf das Jahr 1928 zurück, und zwar mit der Lektüre der von Martin Heidegger herausgegebenen *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, die aus einer von Edith Stein ausgearbeiteten Fassung des abschließenden Teils von Husserls Lehrveranstaltung „Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis“ aus dem Wintersemester 1904/05 samt Beilagen aus den Jahren 1905 bis 1910 bestehen.⁹² Wenngleich sich Schütz'

⁹² Die ersten Teile der „Hauptstücke“ („Über Wahrnehmung“ und „Über Aufmerksamkeit, spezielle Meinung“) sind erstmals 2004 nach Editionsarbeit von Thomas Vongehr und Regula Giuliani im Band XXXVIII der *Husserliana* erschienen. Der Teil zum Thema „Fantasie und Bildbewusstsein“ wurde 1980 durch Eduard Marbach herausgegeben und im Band XXII der *Husserliana* veröffentlicht. Edith Steins Arbeit an den Manuskripten des vierten und abschließenden Teils der „Hauptstücke“ geht auf das Jahr 1917 zurück, auf die Zeit, in der sie Husserls Assistentin und nach seinen Worten „noch Anfängerin“ (Hua Dok III/7, S. 89) war. Nachdem Heidegger 1926 das Manuskript von *Sein und Zeit* Husserl gezeigt hatte, soll der Autor der *Logischen Untersuchungen* seinem ehemaligen Schüler die Veröffentlichungsarbeit der Zeitvorlesungen angeboten haben. Anstatt der ursprünglichen Manuskripte erhielt Heidegger jedoch ausschließlich die Ausarbeitung von Stein, die dann 1928 mit wenigen Korrekturen des Herausgebers im Band IX des *Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung* publiziert wurde. Obwohl Husserl die Veröffentlichung autorisierte, nahm er an der Editionsarbeit nicht teil. In einem auf 13. Juli 1928 datierten Brief an Roman Ingarden schreibt er: „Jahrbuchband IX, 500 S., ist bald fertig. Er bringt meine Vorlesungen über inneres Zeitbewusstsein von 1905 mit den Beilagen, unverändert, nur ein wenig stilistisch redigiert und herausgegeben von Heidegger. Ich erhielt nicht einmal die Korrekturen“ (Hua Dok III/3, S. 241). Für ihre Veröffentlichung in der *Husserliana*-Ausgabe aus 1966 *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, die auch nachgelassene Schriften Husserls zur Zeitproblematik aus den Jahren 1893 bis 1917 und textkritische Anmerkungen zur Textgestaltung enthält, wurde die Stein-Edition mit den vorhandenen Originalmanuskripten der Zeitvorlesungen durch den Herausgeber des Bandes Rudolf Boehm verglichen und stellenweise geändert. Eine von Rudolf Bernet herausge-

theoretisches Ziel seit spätestens 1925 nicht geändert hatte, weist seine Analyse von 1932 deutlich eine neue, phänomenologische Grundlage aus. Obwohl dort Elemente der Philosophie Bergsons wie die Dauer und die Einheit der Person noch zu finden sind, sucht man im *Sinnhaften Aufbau* vergebens nach Begriffen wie „Lebensformen“, „Gedächtnisbild“ und „Sinnbild“. Seine frühere Theorie der Symbolbeziehungen taucht dementsprechend auch nicht auf. Im Vorwort des Werkes liest man: „In der vorliegenden Arbeit ist der Versuch unternommen, die Wurzeln der sozialwissenschaftlichen Problematik bis zu den fundamentalen Tatsachen des Bewusstseinslebens zurückzuverfolgen. Grundlegend sind hierfür die Untersuchungen, welche Bergson und Husserl über den inneren Zeitsinn angestellt haben. Erst die Arbeiten dieser Forscher, vor allem Husserls [...], haben jene Schichten philosophischen Denkens erschlossen, in denen eine wirkliche Begründung des Sinnproblems angestrebt werden kann“.⁹³ Wenngleich das Aufgeben der Theorie der Lebensformen keine volle Ablehnung der Arbeiten Bergsons bedeutete,⁹⁴ führt 1932 die „im

gebene, etwas verbesserte Edition der ergänzenden Texte ist 1985 mit dem Titel *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* erschienen. Zur Entstehungsgeschichte des Erstdrucks der Vorlesungen Husserls zum Zeitbewusstsein sei hier auf Boehms Einleitung in der Husserliana-Ausgabe verwiesen (insbesondere S. XIX-XXVI).

⁹³ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. iii.

⁹⁴ Erwähnt wird Bergson auch in Schütz' späteren Arbeiten (vgl. etwa SCHÜTZ, „Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness“, *Social Research*, 17/3, 1950, S. 374 ff.; SCHÜTZ, „On Multiple Realities“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 5/4, 1945, S. 537 ff). 1955 versucht er etwa in „Symbol, Reality, and Society“ Husserls Analysen zum Appräsentationsproblem und Bergsons Theorie der gleichläufigen Ordnungen miteinander in Beziehung zu setzen (vgl. SCHÜTZ, „Symbol, Reality, and Society“, in: *Symbols and Society*, hrsg. von L. Bryson, L. Finkelstein et al., New York 1955, S. 143 f). 1958 hielt Schütz ein Seminar zum Thema „William James and Henri Bergson“ ab. Darüber schreibt Wagner: „When offering the seminar of 1958, Schutz may have felt that he owed it to his students to provide them with an adequate critique of the grandiose evolutionary theories which, so far, he had merely ignored. In this, he may have been re-enforced by additional considerations. Since the mid-Fifties,

Anschluss an Husserl vorgenommene Analyse“, schreibt Schütz, „um ein wichtiges Stück über die Bergson’sche Fundamentalthese, die sie unangetastet lässt, hinaus“.95 Inwiefern seine Analyse über Bergsons Denken hinausreicht, wird von Schütz in diesem Kontext allerdings nicht explizit gemacht. Lediglich am Anfang des zweiten Abschnitts wird auf jenen „von Bergson aufgestellten Gegensatz zwischen dem schlichten Hinleben im Erlebnisstrom und dem Leben in der raumzeitlichen, begrifflichen Welt“ verwiesen, den Schütz dort als Ausgangspunkt seiner Analyse der Konstitution sinnhafter Erlebnisse in der reinen Dauer des Ich nimmt.96 Seine kurze Rekonstruktion endet jedoch mit der Feststellung über die von Bergson eingeführte Unterscheidung: „Sie hat durch Husserls Untersuchungen über das innere Zeitbewusstsein eine vertiefte Begründung erfahren“.97

Den Grund, weshalb sich ab Ende der 1920er Jahre das philosophische Fundament von Schütz’ Arbeit ändert, warum in seinem Werk von 1932 Husserl zur philosophischen Hauptreferenz wird, obwohl die Fragestellung dieselbe wie in seiner bergsonianischen Phase bleibt, hat Schütz selber nie konkret thematisiert. Dass er bis zu seiner Lektüre von Husserls Zeitvorlesungen im Jahr 1928 die zuvor veröffentlichten Werke Husserls wenig zur Lösung des Problems der philosophischen Fundierung der Soziologie beitragen zu können schienen, betont Schütz zwar bereits 1932 in seinem ersten Brief an Husserl, doch auch hier wird sein Richtungswechsel, das Aufgeben der Suche nach einer Bergson’schen Lösung für das Sinn-

he had been involved in a quite thorough criticism of Husserl's transcendental phenomenology and eventually also of parts of his eidetic theories. Critically transgressing the boundary lines of phenomenological psychology, which he had originally drawn for his phenomenological work, he may have felt the necessity to take a similar step with regard to the other fundamental figure in his philosophical thought“ (WAGNER/SRUBAR, *A Bergsonian Bridge to Phenomenological Psychology*, a.a.O., S. 53).

⁹⁵ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 71.

⁹⁶ Ebd. S. 43.

⁹⁷ Ebd., S. 44.

problem der verstehenden Soziologie nur erwähnt.⁹⁸ Ohne hier in eine ausführliche Diskussion über die Gründe für das Aufgeben der Entwicklung einer auf Bergsons Philosophie basierenden Behandlung des Sinnproblems der verstehenden Soziologie bieten zu wollen, da alle Details dieser Strukturierung zu untersuchen den Umfang der vorliegenden Arbeit bei Weitem überschreiten würde, ist es dennoch wichtig hervorzuheben, dass Schütz' frühere Bergson-Rezeption, die innerhalb dieses bewusstseinsphilosophischen Rahmens blieb, schon nicht unkritisch erfolgte. Nach Helmut Wagner schien für Schütz Bergsons Begriff der reinen Dauer aufgrund des Problems der intuitiven Erfassung der *durée* in der Kontinuität ihres Werdens und Entwerdens nichts anderes als eine „unexecutable hypostasis“ zu sein.⁹⁹

⁹⁸ „Ich habe wie gesagt mich jahrelang um diese Probleme bemüht und vor allem versucht, Bergsons Analyse der ‚durée‘ auf die eigentlich soziologische Fragestellung anzuwenden, ohne dass aber meinen Versuchen ein befriedigender Erfolg beschieden gewesen wäre. Umso mehr war für mich das Studium Ihrer Untersuchungen über den inneren Zeitsinn, mehr noch aber die Begründung der Konstitutionsanalyse in *Formale und transzendente Logik* eine Offenbarung dessen, worauf es ankommt. Bevor ich diese beiden Werke studierte, glaubte ich, mir das Wesen der phänomenologischen Methode bereits in vieljähriger Beschäftigung mit den *Logischen Untersuchungen* und den *Ideen* erarbeitet zu haben. Aber wie unberechtigt war doch diese Zuversicht! Erst von der *Formalen und transzendentalen Logik* her lernte ich den wahren Sinn der *Ideen* verstehen“ (Hua Dok III/4, S. 482).

⁹⁹ WAGNER/SRUBAR, *A Bergsonian Bridge to Phenomenological Psychology*, a.a.O., S. 127. Für Helmut Wagner entwickelt Schütz seine Theorie der Lebensformen deshalb nicht weiter, weil er an die Lösung für das Problem der intuitiven Erfassung der Dauer nicht mehr glaubte. Diese Lösung bestand, wie vorhin erwähnt, darin, der reinen Dauer, zu der es keinen direkten Zugang gibt, sondern nur mittels Symbolisierung, einen idealtypischen Aspekt zu verleihen. Denn Idealtypen als methodologische Konstruktionen brauchen weder eine ontologische noch epistemologische Rechtfertigung. „As Bergson knew and Schutz reaffirmed, pure duration is beyond experience. It lacks that 'primordial evidence' which Husserl stressed as the immediate access to the phenomena of consciousness. In this sense, Bergson, in contrast to Husserl, did not start at the beginning'. [...] I have not found any specific evidence, in Schutz' literary estate, as to the particular reasons for discontinuing this work along the lines set out in

Nach Ilja Srubar erkannte Schütz bei Bergson auch das Problem eines Dualismus zwischen dem „qualitativen Erleben“ und seinem „zeit-räumlichen Pendant“,¹⁰⁰ eine Tendenz zu einer dualistischen Hypostasierung. Gerade um diesen Dualismus zu vermeiden, spricht Schütz, so Srubar, von einer „Pluralität“ von Lebensformen und entwickelt eine Theorie der Symbolisierung, die über Bergsons eigenen Symbolbegriff hinausgeht, damit die Lebensformen dieser Einheit des Ich nicht widersprechen. Darin besteht auch nach Yasuhiko Masuda eine wichtige Divergenz innerhalb von Schütz' Bergson-Rezeption: „Contrary to Schutz, who argues a symbol from the problematics of memory, Bergson states that the memory can not be reduced to the symbol relation on which Schutz insists, even if it is only the idea that expresses the subjective side of image. Bergson's image is not, even as a memory, a symbol. Far from that, the concept of image [...] rejects any symbolizing. Though Bergson admitted using metaphor to describe the reality, but he was not able to accept the notion of symbol throughout his career. In this way, Schutz separates from Bergon“.¹⁰¹

the manuscript on the *Life Forms*. But there is no doubt in my mind that he had become more and more aware of the disturbing inaccessibility of Bergson's 'pure duration' and the inadequacy of his own attempt at getting around this roadblock. I submit that this growing feeling of being left without secure philosophical foundation urged Schutz to make the crucial decision of his scholarly life: to look elsewhere for the definite anchor ground of his work, and to throw in his philosophical fate with Husserl“ (WAGNER, „The Bergsonian Period of Alfred Schutz“, a.a.O., S. 197 u. 199). Wagner spricht auch von einem „Bergson-Paradox“, „the paradox issuing from the attempt to force into linguistic forms and freeze into rigid words what is ever flowing experience of pure and ever unrepeatable qualities“ (WAGNER/SRUBAR, *A Bergsonian Bridge to Phenomenological Psychology*, a.a.O., S. 60.)

¹⁰⁰ SRUBAR, *Kosmion: Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*, Frankfurt am Main 1988, S. 60.

¹⁰¹ MASUDA, „Life, Memory and Simultaneity: Schutz' Ontological Reading of Bergson“, in: *Alfred Schutz and his intellectual partners*, hrsg. von H. Nasu, L. Embree et al., Konstanz 2009, S. 81.

1.3. Schütz' Anwendung von Husserls Zeitphilosophie

Schütz' Übernahme von Husserls zeitphilosophischem Ansatz beschränkt sich auf den zweiten Abschnitt der Zeitvorlesungen, dessen Manuskript den Haupttext der ersten Entwicklungsphase von Husserls phänomenologischen Analysen zum inneren Zeitbewusstsein und damit nur einen Bruchteil seiner Phänomenologie der Zeit darstellt, deren Problemsphäre Husserl in seinen bis 1928 veröffentlichten Werken fast völlig außer Acht lässt.¹⁰² Sowohl Husserls zwischen 1917 und 1918 in Bernau entstandenen und erstmals 2001 erschienenen¹⁰³ Manuskripte über das Zeitbewusstsein als auch seine zwischen 1929 und 1934 verfassten Texte zur Zeitkonstitution aus der Archivierungsgruppe C, deren Veröffentlichung von 1973 bis 2006 auf drei verschiedenen Bände der Husserliana¹⁰⁴ verteilt wurde, hat Schütz nicht gekannt. Zur Zeit der Entstehung von *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* befand sich die Entwicklung von Husserls Zeitdenken bereits in ihrer dritten Phase.¹⁰⁵

Wie in „Lebensformen und Sinnstruktur“, zielen die im *Sinnhaften Aufbau* entwickelten Untersuchungen über die Konstitution des Sineserlebnisses „auf die Konstitution der *Sozialwelt* in den setzenden und deutenden Akten des täglichen Lebens mit Anderen ab“.¹⁰⁶ Einer Anwendung von Husserls Zeitphilosophie auf die Sinnproblematik der verstehenden Soziologie widmet Schütz ein ganzes Kapitel des Werkes. Dort basiert seine Untersuchung über die sinngebende Struk-

¹⁰² Vgl. RÖMER, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Dordrecht 2010, S. 24 f.

¹⁰³ Vgl. HUSSERL, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, hrsg. von R. Bernet und D. Lohmar, Dordrecht 2001.

¹⁰⁴ Vgl. HUSSERL, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte*, hrsg. von D. Lohmar, Dordrecht 2006; HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass: Dritter Teil (1929–1935)*, hrsg. von I. Kern, Den Haag 1973; HUSSERL, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, hrsg. von S. Luft, Dordrecht/Boston/London 2002.

¹⁰⁵ Zu den verschiedenen Phasen vgl. RÖMER, a.a.O., S. 27.

¹⁰⁶ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 15.

tur des Bewusstseins auf Husserls Beschreibung seiner *doppelten Intentionalität* und auf seiner Analyse der verschiedenen Bewusstseinsweisen. Als Nächstes gilt es, die genannten Theoriebausteine zusammenfassend zu erörtern.

Alle Erlebnisse, Wahrnehmungen, Empfindungen und Vorstellungen des intentionalen Lebens werden in einem kontinuierlichen Werden und Entwerden gegeben, sie sind nach Husserl an diesem inneren Zeitfluss mitbeteiligt, an einer einheitlichen Form des Erlebens, einem *Erlebnisstrom*: „Von dem Ablaufphänomen wissen wir, dass es eine Kontinuität steter Wandlungen ist, die eine untrennbare Einheit bildet, untrennbar in Strecken, die für sich sein könnten, und unteilbar in Phasen, die für sich sein könnten, in Punkte der Kontinuität“.¹⁰⁷ Der Erlebnisstrom ist der inneren Wahrnehmung gegeben, er stellt, wie ihn Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* charakterisiert, eine „immanente Welt“ dar.¹⁰⁸ Im Bewusstsein als innerem Dauerablauf besteht keine Teilbarkeit, sondern das stetige Übergehen von Erlebnissen: „Was die Zeitkonstitution leistet“, heißt es in *Erfahrung und Urteil*, „ist nur eine universale Ordnungsform der Sukzession und eine Form der Koexistenz aller immanenten Gegebenheiten“.¹⁰⁹ Husserl und Bergson, wie sie Jakub Čapek bezeichnet, sind in diesem Sinne „Philosophen der *erlebten Zeit*“.¹¹⁰ Obwohl sich ihre Untersuchungen in von einander deutlich unterschiedene Richtungen entwickeln, setzen beide Denker in ihren Zeitanalysen beim Modus des Zeiterlebens im Bewusstsein an.¹¹¹ Sowohl Bergson als auch Husserl

¹⁰⁷ HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle 1928, S. 388.

¹⁰⁸ Hua I, S. 161.

¹⁰⁹ HUSSERL, *Erfahrung u. Urteil*, a.a.O., S. 76.

¹¹⁰ ČAPEK, „Bergson und Husserl über Erlebnis und Zeitlichkeit“, *Bloch-Almanach*, 30, 2011, S. 128.

¹¹¹ Über Husserls „Bergson-Rezeption“ schreibt Günther Pflug 1991: „Wenn Edmund Husserl sich noch am wenigsten zu Bergson geäußert hat, so hat er doch die Dissertation von Roman Ingarden über Bergson angeregt und in seinem Jahrbuch veröffentlicht“ (PFLUG, „Die Bergson-Rezeption in Deutschland“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 45/2, 1991, S. 257). Durch Ingarden

begreifen das Zeitbewusstsein, wie auch Rafael Winkler schreibt, als „continuous manifold“¹¹² sie sehen im Zeitmodus der Gegenwart keinen Augenblick, sondern eine Art von Feld.

Das Bewusstsein setzt konstitutiv das innere Werden und Entwerden voraus, ist allerdings nach Husserl auch Bewusstsein von spezifischen Erlebnissen, deren objektive Identität innerhalb des Zeitflusses

ist Husserl um 1913 zur Auseinandersetzung mit Bergsons Philosophie angeregt worden — vor allem mit dem Unterschied zwischen „temps“ und „durée“, den Ingarden als analogisch zu Husserls Unterscheidung zwischen der konstituierten Zeit und dem Zeitbewusstsein betrachtete: „Ingarden ist der Meinung“, schreibt Rudolf Meyer, „Bergson sei in der in *Matière et mémoire* entwickelten Theorie einer ‚perception pure‘ und ihrer Verwandlung in eine ‚perception concrète‘ (sowie die darin gründende Theorie des Intellekts) auf Tatbestände und Probleme gestoßen, die der gesamten Husserlschen konstitutiven Problematik wesentlich verwandt seien“ (MEYER, „Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung“, *Phänomenologische Forschungen*, 13, 1982, S. 32). Diese innere Verwandtschaft soll Husserl auch bestätigt haben. Als Ingarden 1917 Husserl seine Ausführungen über das Dauerbewusstsein vorlas, soll dieser etwa ausgerufen haben: „Das ist ganz so, als ob ich Bergson wäre“ (PÖGGELER, „Bergson und die Phänomenologie der Zeit“, in: *Aratro corona messoria. Beiträge zur europäischen Wissensüberlieferung*, hrsg. von B. Adams, H.-K. Boehlke et al., Bonn 1988, S. 157). Wie auch Jean Hering berichtet: „Il est curieux de noter que Husserl (qui pensait et écrivait trop pour avoir temps de lire) connaissait à peine de nom le renovateur de l’intuitionisme en France. Ce n’est par un rapport, d’ailleurs excellent, d’Alexandre Koyré, présenté à la Société philosophique de Goettingen en 1911, qu’il a prit connaissance des principes de la philosophie bergsonienne. Les bergsoniens conséquents, c’est nous — déclara-t-il ensuite dans la discussion“ (HERING, „La Phenomenologie il y a trente ans“, *Revue Internationale de Philosophie*, 1, 1939, S. 368). In diesem Sinne setzt Husserl nach Rafael Winkler Bergsons Agenda fort: „Husserl is in effect a ‘true’ Bergsonian in the measure that he distinguishes consciousness and reality in light of the properties pertaining to time and space respectively, while Bergson can be deemed ‘Husserlian in spirit’ to the extent that conscious perception is an affair of intentionality“ (WINKLER, „Husserl and Bergson on Time and Consciousness“, *Logos of phenomenology and phenomenology of the logos, Book Three*, hrsg. von A. Tymieniecka, Dordrecht 2006, S. 111).

¹¹² WINKLER, a.a.O., S. 96.

erhalten bleibt. Gerade darin besteht die doppelte Intentionalität des Bewusstseins. In den „Hauptstücken“ liest man: „Entweder wir betrachten den Inhalt des Flusses mit seiner Flussform. Wir betrachten dann die Urerlebnisreihe, die eine Reihe intentionaler Erlebnisse ist, Bewusstsein von. Oder wir lenken den Blick auf die intentionalen Einheiten, auf das, was im Hinströmen des Flusses intentional als Einheitliches bewusst ist: dann steht für uns da eine Objektivität in der objektiven Zeit“.¹¹³ Das Zeitbewusstsein wird deshalb auch als „Urstätte der Konstitution von Identitätseinheit überhaupt“ charakterisiert.¹¹⁴

Der Konstitution in der objektiven Zeit wendet sich Husserl im zweiten Schritt der Zeitvorlesungen zu. Ein wichtiges Argument der Analyse von Objekten als Zeitobjekten, als spezifischen Erscheinungen innerhalb eines beständigen Zeitflusses, basiert auf einer Konzeption, die für Schütz bereits bei seiner Auseinandersetzung mit Bergsons Philosophie von besonderer Bedeutung war — auf der Idee, dass Zeitabläufe in der Dauer *reflexiv* gegenständlich gemacht werden. Husserl unterscheidet zwischen räumlichen Objekten und der Erfahrung von diesen Objekten, einer Erfahrung, die nicht quantifizierbar ist. Ferner kann bei Husserl der innere Erlebnisstrom ohne qualitative Veränderung — was bei Bergson nicht der Fall ist — durch einen reflexiven Blick erfasst werden. In dieser Reflexion im Sinne eines Aktes und zugleich als Modifikation des Bewusstseins, die alle Formen der immanenten Erfahrung und der Erfassung von Wesen umfasst, wird der Erlebnisstrom mit allen seinen Momenten und Vorkommnissen in Evidenz betrachtet. Durch die Hervorhebung der sinnkonstitutiven Leistung des Bewusstseins in Form eines reflexiven Zuwendens auf die eigene Dauer gelingt es Schütz, zu zeigen, dass primäre Sinngebungsakte im Zeitbewusstsein fundiert sind, dass, wie bereits erwähnt, das *Sinnproblem* nichts anderes als ein *Zeitproblem* darstellt.

Diese Grundstruktur des Bewusstseins besteht bei Husserl aus zwei Bewusstseinsformen: Wahrnehmung — oder die wahrnehmende

¹¹³ HUSSERL, *Zeitbewusstsein*, a.a.O., S. 469.

¹¹⁴ HUSSERL, *Erfahrung u. Urteil*, a.a.O. S. 75 f.

Zuwendung — und Vergegenwärtigung. „Während eine Bewegung wahrgenommen wird“, schreibt er, „findet Moment für Moment ein Als-Jetzt-Erfassen statt“.115 Das soeben Wahrgenommene etwa des Tons einer angehörten Melodie wird als Konstituente dieser aufgenommen; an das soeben Wahrgenommene wird m.a.W. *erinnert*, allerdings in diesem Sinne auf einer fundamentalen, lediglich für die Dauer des wahrgenommenen Objekts konstituierenden Ebene. Diese Bewusstseinsweise der *primären Erinnerung*, die das *Festhalten* einer Impression — etwa eines sinnlichen bzw. hyletischen Datums — im Bewusstsein prinzipiell ermöglicht, nennt Husserl *Retention*. Jede Impression einer Wahrnehmung, solange sie sich kontinuierlich bewusst findet, ist damit einer retentionalen Modifikation im Bewusstsein unterworfen: „Jedes aktuelle Jetzt des Bewusstseins [...] wandelt sich in Retention von Retention und das stetig. Es ergibt sich demnach ein stetiges Kontinuum der Retention derart, dass jeder spätere Punkt Retention ist für jeden früheren. [...] [Das] *impressionale* Bewusstsein geht ständig fließend über in immer neues *retentionales* Bewusstsein“.116 Das Bewusstsein verweist allerdings auch auf das Kontinuum der Objektintention, und zwar in der Art der *Protention*.117 Dies jedoch so lange, bis das impressionale Bewusstsein nicht mehr stattfindet, „so schließt sich an die letzte Phase keine neue Phase der Wahrnehmung an, sondern eine bloße Phase frischer Erinnerung“.118 Die Retention oder die primäre Form der Erinnerung macht in diesem Sinne eine bereits abgelaufene Phase noch nicht zum Objekt. Der Begriff charakterisiert vielmehr ein „*Nach*-Bewusstsein“.119 Ihre Reflexion konstituiert lediglich das *Zeitbewusstsein* eines Soeben-Gewesenen. Vergangene Erlebnisse können jedoch in den Schritten, in denen sie zur

115 HUSSERL, *Zeitbewusstsein*, a.a.O., S. 391.

116 Ebd., S. 390.

117 Vgl. zum Begriff der Protention im Werk Husserls: FERRER, *Protentionalität und Urimpression: Elemente einer Phänomenologie der Erwartungsintentionen in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins*, Würzburg 2015.

118 HUSSERL, *Zeitbewusstsein*, a.a.O., S. 391.

119 Ebd., S. 434.

Gegebenheit werden, im Bewusstsein reproduziert bzw. vergegenwärtigt und zum Thema aktueller Bewusstseinsaktivität werden. Bewusstsein kann somit auch die Weise eines Wahrgenommen-gewesen-Seins — einer *Wiedererinnerung* oder *sekundären* Erinnerung — annehmen. Die Konstitution von bestimmten Dauerabläufen als Erlebnissen ist nach Husserl auf diese spezifische Weise des Zurückblickens zurückzuführen: „Das Erinnerte erscheint als gegenwärtig gewesen und zwar unmittelbar anschaulich; und es erscheint so dadurch, dass intuitiv eine Gegenwart erscheint, die einen Abstand hat von der Gegenwart des aktuellen Jetzt. Die letztere Gegenwart konstituiert sich in der wirklichen Wahrnehmung, jene intuitiv erscheinende Gegenwart, die intuitive Vorstellung des Nicht-Jetzt, konstituiert sich in einem Gegenbild von Wahrnehmung, einer ‚Vergegenwärtigung der früheren Wahrnehmung‘.“¹²⁰ Die Bewusstseinsweise der Reproduktion oder Wiedererinnerung charakterisiert sich gerade dadurch, dass in ihr die Selbstgegebenheit, die die Form der Wahrnehmung kennzeichnet, *vorgestellt* wird. Sekundäre Erinnerung entspricht mit anderen Worten einem Fantasiebewusstsein: „Nicht selbst zu geben“, so Husserl, „ist ja gerade das Wesen der Fantasie“.¹²¹ Oder wie Schütz sie definiert: Diese Form der „Erinnerung ist es, welche die Erlebnisse aus dem unumkehrbaren Dauerablauf heraushebt und so die Urimpression des ‚Innewerdens‘ in ‚Er-innerung‘ modifiziert“.¹²²

In den Bewusstseinsweisen der Retention, der Protention, der Wiedererinnerung und der Erwartung erkennt Husserl subjektive Korrelate der objektiven Zeitlichkeit. In der Einheit der primären Erinnerung und der Wiedererinnerung, die nur verschiedene Modi dergleichen Intentionalität darstellen, vollzieht sich das Erleben; doch während die Retention den Horizont des Jetzt mitkonstituiert, setzt der reproduktive Akt der Wiedererinnerung eine spezifische Zuwendung des Bewusstseins auf das Vergangene voraus. Erst rückschauend reproduziert, erst durch die sekundäre Form der Reflexion — auf die

¹²⁰ Ebd., S. 416.

¹²¹ Ebd., S. 404.

¹²² SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 45.

Dauer, durch die Zuwendung auf das bereits Erlebte — konstituiert sich ein gegenüber dem Dauerablauf wohlumgrenztes Erlebnis als ein in einem Zeitpunkt fertiger Gegenstand. In den Zeitvorlesungen heißt es: „[N]ur vergangene Dauern kann ich in wiederholenden Akten ‚originär‘ anschauen, wirklich anschauen, identifizieren und als identisches Objekt vieler Akte gegenständlich haben“.¹²³ Die spezifische Zuwendung des Bewusstseins zum Erlebnisstrom, die nach Schütz subjektiven Sinn konstituiert und die Selbstausslegung, die Konstitution der eigenen Erlebnisse charakterisiert, stellt eine spezifische Attitüde des Ich zu seiner Dauer dar. Auch diese Attitüde, die die objektive Zeit nicht als gegenwärtig, sondern als *gegenwärtig gewesen* konstituiert, entspricht demnach keinem originären Bewusstsein. Schütz schreibt: „Jede Erlebensphase geht in die andere ohne Abgrenzung über, wenn sie erlebt wird, jede Phase ist von der anderen in ihrem So verschieden, sobald sie in den Blick gefasst wird. Indem ich aber die aufmerkende Zuwendung auf die erlebten Erlebnisse vollziehe, trete ich in einem Akt der Reflexion aus dem Strom der reinen Dauer, aus dem schlichten Dahinleben im Flusse heraus: die Erlebnisse, welche sich phasenweise im Erleben in der Richtung des Dauerablaufs konstituieren, werden nun als konstituierte Erlebnisse in den Blick genommen. Was sich phasenweise aufbaute, wird nun, mag sich die Zuwendung in Reflexion oder Reproduktion (im schlichten Zugriff) vollziehen, als ‚fertiges‘ Erlebnis von allen anderen Erlebnissen scharf abgegrenzt. *Denn der Akt der Zuwendung* — und dies ist für alle Sinnesforschung von großer Wichtigkeit — *setzt, gleichviel ob die Zuwendung reflexiver oder reproduktiver Natur sei, ein abgelaufenes, ein entwordenes, ein fertiges, kurz ein vergangenes Erlebnis voraus*“.¹²⁴

Schütz deutet in Anlehnung an Husserls Analyse der Verflechtung der Bewusstseinsweise der Protentionen und Retentionen im inneren Zeitsinn auf eine Unterscheidung hin, die nicht nur auf den engen Zusammenhang zwischen Zeit- und Sinnkonstitution hinweist, sondern auch für die Rede vom sinnhaften Verhalten und von Konstitu-

¹²³ HUSSERL, *Zeitbewusstsein*, a.a.O., S. 402.

¹²⁴ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 49.

tion im Handeln von entscheidender Bedeutung ist: Durch die primäre Reflexion, die das Strömen der Erlebnisse in der Dauer konstituiert, finden sich die Erlebnisse im Präsenzfeld erhalten; doch erfasst werden sie erst, indem sich das Ich dem Gehalt seines Erlebens zuwendet, erst durch eine sekundäre Reflexion auf den eigenen, innerhalb der primären Erinnerung gegebenen Erlebnisfluss — auf die urstiftende spontane Aktivität des Bewusstseins. Damit wird klar, dass Erfassung des Erlebnisses nicht nur sein Wahrgenommen-gewesen-Sein voraussetzt, sondern auch einen reflexiven, auf das Erlebnis zugewandten Akt des Bewusstseins, der es aus der Fülle des vorausgegangenen schlicht Erlebens heraushebt und das Erlebnis zu etwas im prägnanten Sinne *Sinnhaftem* macht. Für die Definition des *sinnhaften* Verhaltens bedeutet dies 1932: „Wir wollen ein so herausgehobenes Erlebnis ein ‚*woblunggrenztes Erlebnis*‘ nennen und von ihm aussagen, dass wir mit ihm einen ‚Sinn verbinden‘;“ dieser Sinn ist deshalb nicht als ein zusätzliches Erlebnis oder als Prädikat zu verstehen: Er stellt vielmehr die „*Bezeichnung einer bestimmten Blickrichtung auf ein eigenes Erlebnis*“ und eine „besondere Attitüde des Ich zum Ablauf seiner Dauer“ dar, was „grundsätzlich für alle Stufen und Schichten des Sinnhaften“ gilt — der mit dem Handeln verbundenen Sinn ist nach Schütz „*nichts anderes als das besondere Wie dieser Zuwendung zum eigenen Erlebnis, also das, was das Handeln erst konstituiert*“.¹²⁵

Den Ergebnissen der Analyse des Zeitbewusstseins nach muss das Handeln in seiner Konstitution, wie jedes als *sinnhaft* betrachtete Bewusstseinsereignis, aus einem zeitobjektivierenden, wiedererinnenden Bewusstseinsakt hervorgehen. Die Zeitperspektive des Handelns entspricht somit dem zeitlichen Charakter des unmittelbaren *Erlebens*. In diesem in der *actio* Leben — „acting-in-progress“¹²⁶ *modo praesenti* — richtet sich ferner das Ich auf das Herbeiführen eines Sachverhalts, auf das Erreichen eines erwarteten Zustandes, der im Handeln her-vorzubringen ist. In seiner Konstitution bezieht sich das Handeln deshalb auch auf die Vorstellung eines Erlebnisses — eines sinnhaften

¹²⁵ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 39 f.

¹²⁶ SCHÜTZ, „Multiple Realities“, a.a.O., S. 538.

Verhaltens —, auf die Durchführung eines *Entwurfs*. Das Entwerfen als Akt des Intendierens — dieses vorstellende Erwarten — stellt eine Antizipation dar und erfolgt stets in der Weise des „Fantasierens“, das Schütz im Husserl’schen Sinne einer „*Neutralitätsmodifikation der ‚setzenden‘ Vergegenwärtigung*“¹²⁷ versteht. Der entwerfende Akt besteht im Sich-Versetzen in die Perspektive des *modo futuri exacti*, der bereits abgeschlossenen Handlung. Darin gründet seine zeitliche Struktur: „I look in my imagination at this anticipated action as the thing which *will have been done*, the act which *will have been performed* by me. In projecting I look at my act in the Future Perfect Tense, I think of it *modo futuri exacti*“.¹²⁸ Gegenstand dieses Vorwegnehmens ist die zukünftige, als bereits ausgeführt fantasierte Handlung. Gerade in dieser Zukunftsdimension, im „*Entwurfsein der Handlung, die durch das Handeln zur Selbstgegebenheit gelangen soll*“, liegt nach Schütz seine Differenz zum Verhalten.¹²⁹ Das Handeln, dessen Begriff deshalb „nur eine sprachliche Hypostasierung von Erlebnissen, die in bestimmter Weise in den Blick genommen werden“,¹³⁰ bedeutet, vollzieht sich stets nach vorgefasstem Entwurf, der seinerseits nichts anderes darstellt als eine anschaulich vorfantasierte Handlung. „Handlung“ hingegen steht für das Resultat eines Ablaufprozesses, für das *Getane*, „performed act“,¹³¹ für das im Zeitmodus der vollendeten Zukunft antizipierte Handeln in seiner bereits vollzogenen Form, sei es als Entwurf eines auf Zukünftiges gerichteten Handelns, sei es als Erinnerung eines bereits entwordenen Erlebnisses. Der Begriff „Handlung“ der verstehenden Soziologie bezeichnet mithin das Ergebnis eines Entwerfens und zugleich das Gehandelt-worden-Sein, an dem sich das Handeln in seinem Ablauf *orientiert*. Um mit Wittgenstein zu sprechen: „Und der Ausdruck ‚ich wollte damals sagen...‘ bezieht sich auf einen *Zeit-*

¹²⁷ HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 224.

¹²⁸ SCHÜTZ, „Multiple Realities“, a.a.O., S. 539.

¹²⁹ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 59.

¹³⁰ Ebd., S. 40.

¹³¹ SCHÜTZ, „Multiple Realities“, a.a.O., S. 538.

punkt und auf eine *Handlung*“.¹³² Die Erfassung einer Handlung erfolgt stets in reflexiver Einstellung — in der Zeitform der vollendeten Gegenwart. Darin besteht nach Schütz die spezifische Zeitstruktur des Handlungsentwurfs: „Alles Handeln vollzieht sich in der Zeit. Es ist dauer-immanent. Handlung hingegen meint nicht das dauer-immanente Sichvollziehen, sondern das dauer-transzendente Vollzogen-sein.“¹³³ Die Spannweite des Entwurfs konstituiert aus der Perspektive der Handelnden die Handlungseinheit. „Entwurf“ bezeichnet dementsprechend das Ergebnis eines spezifischen, sinngebenden Aktes des Bewusstseins, durch den ein ursprünglich schrittweise sich vollziehendes Handeln als vollzogene Einheit erfahren wird, was zugleich bedeutet, dass, in Bezug auf die im Erleben phasenweise aufbauenden Akte des Handelns, jedes in Husserls Terminologie „monothetisch“¹³⁴ bewusst gewordene Handeln — jede Handlung also — eine Synthese, einen Zusammenhang von vorentworfenen Akten darstellt, einen *Sinnzusammenhang*.¹³⁵ Schon unter Bezugnahme auf Husserl definiert Schütz 1930 den soziologischen Begriff des Handlungssinnes: „Jedes Handeln wird als ein Prozess phasenweise sich aufbauender Akte erlebt. Husserl bezeichnet derlei Akte als ‚polythetisch gegliederte Synthesen höherer Ordnung‘. Für solche ist es wesentlich, dass auf sie nach ihrem Ablauf als auf ein Einheitliches in einem Blickstrahl ‚monothetisch‘ zurückgesehen werden kann. Es ist daher zu scheiden zwischen dem *Handeln* (actio) in seinem Ablauf und der vollzogenen abgelaufenen *Handlung* (actum) und es erhebt sich die Frage, welchem von beiden ‚Sinn zukomme‘“.¹³⁶

Die Handlung als *Sinn*, sei es die fantasierend vorentworfene, sei es die als Erinnerung konstituierte Handlung, ist damit zugleich das Motiv des Soseins des Handelns. Motiviert wird diese Art eines in der

¹³² WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen — Philosophical Investigations*, Oxford 1953, S. 175.

¹³³ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 39.

¹³⁴ Vgl. HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 247 ff.

¹³⁵ Vgl. SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 80.

¹³⁶ ASW I, S. 250.

Zeitform der vollendeten Zukunft erfolgten Fantasierens durch ein Interesse an der Durchführung des Entwurfs. Die Handlung als Sinnzusammenhang bildet auch den Motivationszusammenhang, in dem das Handeln aufgrund seines Entworfenseins steht. Auch der Begriff des Motivs ist daher bei Schütz zweideutig und umfasst wie das sinnhafte Verhalten verschiedene zeitliche Strukturen. Einige Motive verweisen stets auf einen Sachverhalt, der das vorentworffene Handeln zu realisieren hat. In diesem Fall ist das Motiv des vollzogenen Handelns das entworfene Handlungsziel — bzw. der im Entwerfen vorfantasierte Zustand, der durch das Handeln zu erwirken ist. Motiviert wird das Erreichen von etwas Vorentworfenem. Von der Perspektive der Handelnden ist diese Motivationsart zukunftsgerichtet, sie besteht in einer vorentworfenen Handlung und stellt zugleich das Ziel dar, für dessen Erreichen sich die Handlung als Mittel erweist — sie basiert auf dem *Erfahrungszusammenhang* im Jetzt und So des Entwerfens. In der *actio* hat der Akteur deshalb nur Motive in der Form des *Um-zu* im Blick. Dieses *Um-zu*-Motiv, schreibt Schütz, „refers to the attitude of the actor living in the process of his ongoing action“.¹³⁷ Motive können sich jedoch auch auf Vorerfahrungen richten, auf die vergangenen Erfahrungen des Handelnden verweisen. In dieser Form stellt das Motiv den Sinnzusammenhang des Entwurfes dar. Dieses *Weil*-Motiv verweist stets auf den Entstehungsprozess des vorgefassten Entwurfes und wird vom Handelnden nicht in seinem Handlungsablauf, sondern erst rückblickend erfasst. Es stellt eine *objektive* Kategorie dar. Im *Sinnhaften Aufbau* stellt Schütz fest: „Indessen das *Um-zu*-Motiv, ausgehend vom Entwurf, die Konstituierung der Handlung erklärt, erklärt das echte *Weil*-Motiv aus vorvergangenen Erlebnissen die Konstituierung des Entwurfes selbst“.¹³⁸ Das, was sich als *Weil*-Motiv der aktuellen Erfahrung erweist, ist nicht dauernd im Bewusstsein gegenwärtig, sondern lediglich potenziell. Es handelt sich m.a.W. um einen *habituel*en Besitz.

¹³⁷ SCHÜTZ, „Choosing Among Projects of Action“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 12/2, 1951, S. 164.

¹³⁸ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 100.

Jene Anwendung von Husserls Überlegungen über den inneren Zeitsinn und seiner Analyse der Konstitution der Bewusstseinsereignisse auf das Sinnproblem der verstehenden Soziologie bleibt allerdings nach Schütz selbst die einzige im *Sinnhaften Aufbau* durchgeführte transzendentalphänomenologische Untersuchung. Bei der Festlegung des Ziels seiner Überlegungen bestimmt Schütz auch die Stelle, die die transzendente Analyse sowie Husserls Methode der phänomenologischen Reduktion in seinem Werk einnehmen soll: „Die Analysen der Konstitutionsphänomene im inneren Zeitbewusstsein [...] werden innerhalb der ‚phänomenologisch reduzierten‘ Sphäre des Bewusstseins durchzuführen sein. [...] Wir werden aber die Analyse innerhalb der phänomenologischen Reduktion nur soweit durchführen, als dies zur Gewinnung einer exakten Einsicht in die Phänomene des inneren Zeitbewusstseins erforderlich ist. Die Absicht dieses Buches, die Sinnphänomene in der *mundanen* Sozialität zu analysieren, macht eine darüber hinausgehende Gewinnung transzendentaler Erfahrung und somit ein weiteres Verbleiben in der transzendentalphänomenologischen Reduktion nicht erforderlich. In der mundanen Sozialität haben wir es ja nicht mehr mit Konstitutionsphänomenen in der phänomenologisch reduzierten Sphäre, sondern nur mehr mit den diesen entsprechenden Korrelaten in der natürlichen Einstellung zu tun. Haben wir einmal die ‚Problematik der inneren Zeitigung der immanenten Zeitsphäre‘ in eidetischer Deskription korrekt erfasst, so dürfen wir ohne Gefahr unsere Ergebnisse auf die Phänomene der natürlichen Einstellung anwenden, wofern wir nur weiterhin — nunmehr als ‚phänomenologische Psychologie‘ — auf dem ‚Boden der inneren Anschauung als Anschauung des dem Seelischen Eigenwesentlichen‘ verbleiben. Auch dann stellen wir uns nicht das Ziel einer Wissenschaft von den faktischen Tatsachen dieser inneren Anschauungssphäre, sondern einer Wesenswissenschaft, und fragen also nach den invarianten eigenwesentlichen Strukturen einer Seele bzw. einer Gemeinschaft seelischen (geistigen) Lebens: d. h. nach ihrem Apriori. Da aber alle in phänomenologischer Reduktion durchgeführten Analysen wesensmäßig auch in psychologischer Apperzeption (also in-

MITWELT, RELEVANZ UND DAS WIRKENDE ICH

nerhalb der natürlichen Einstellung) Geltung haben, werden wir an den Ergebnissen unserer Analyse des inneren Zeitbewusstseins keinerlei Änderung vorzunehmen haben, sobald wir sie auf den Bereich der mundanen Sozialität anwenden“.¹³⁹

Diese Relation zwischen transzendentaler Phänomenologie und natürlicher Einstellung gilt nun zu untersuchen.

¹³⁹ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 41 f.

2.

Der gemeinsame Prozess des Auftretens des Begriffs „natürliche Einstellung“ und von Husserls Idee der Transzendentalphänomenologie

Denn ohne die Eigenheit transzendentaler Einstellung erfasst und den rein phänomenologischen Boden sich wirklich zugeeignet zu haben, mag man zwar das Wort Phänomenologie gebrauchen, die Sache hat man nicht.¹⁴⁰

Das Auftreten der Formulierung „natürliche Einstellung“ im Werk Husserls und die insbesondere nach der Veröffentlichung seiner *Ideen* im Jahr 1913 deutlich gewordene transzendente Wende innerhalb seines philosophischen Denkens stellen nicht nur Momente derselben Entwicklung dar, sondern stehen in direktem Zusammenhang. In der Einleitung des ersten Bandes der *Ideen*, das zugleich die erste veröffentlichte Exposition seiner Phänomenologie als Transzendentalphilosophie darstellt, betont Husserl die eigenartige Stellung seines phänomenologischen Projekts zur Psychologie und zum „natürlichen Denken“ und verweist schon in der Einleitung des Werkes auf das Problem der Interpretation von Phänomenologie sowohl als Psychologie als auch „als eine Unterstufe der empirischen Psychologie, als eine Sphäre ‚immanenter‘ Deskriptionen psychischer Erlebnisse, die sich [...] streng im Rahmen innerer *Erfahrung* halten“; doch bereits in den Schriften, die unmittelbar auf die Erstveröffentlichung seiner *Logischen Untersuchungen* (1900 und 1901) folgen, in der die Phänomenologie — obwohl noch nicht im Sinne einer transzendentalen Analyse — nach seinen Worten „zu einem ersten Durchbruch kam“, führt er zahlreiche Argumente gegen die psychologische Interpretation über den eigentlichen Charakter phänomenologischer Forschungen

¹⁴⁰ HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 179.

an.¹⁴¹ Obwohl die Phänomenologie das Bewusstsein und die verschiedenen Formen von Erlebnissen und Akten als Thema hat, sind bereits ab 1903 weder ihr Standpunkt noch die Phänomene ihrer Analyse als psychologisch zu bezeichnen. Denn im Gegensatz zu den Wissenschaften psychischer, historischer, kultureller — man könnte hier auch „sozialer“ hinzufügen — und physischer Phänomene, handelt es sich bei der Phänomenologie, wie sie Husserl 1913 bestimmt, *nicht* um eine Wissenschaft des Realen — oder von Tatsachen. Im Gegensatz zur natürlichen Erkenntnis verbleibt die Phänomenologie nicht *in* der Erfahrung. Zu Beginn seiner Einleitung zu *Ideen* definiert Husserl die „reine“ Phänomenologie als eine *Ideenwissenschaft*, als die dem „natürlichen Denken fernliegende“ „Grundwissenschaft der Philosophie“, als eine Wissenschaft zwar von Phänomenen, allerdings von Phänomenen in einem anderen, *nicht natürlichen* Sinne.¹⁴² Doch anstelle einer Bestimmung des transzendentalphänomenologischen Begriffs vom Phänomen definiert Husserl zunächst die Phänomenologie nach ihrer spezifischen *Einstellung* — was bereits auf die Relevanz des Begriffs hinweist.

In der *phänomenologischen* Einstellung erfahren nach Husserl alle Phänomene empirischer, realer Art — psychologische Phänomene einbegriffen — Modifikationen. Er sieht in der Klärung des Sinnes jener Modifikationsart eine Voraussetzung für das Verstehen der Idee von Phänomenologie als Wissenschaft von Irrealitäten sowie ihrer fundierenden Relation zu den Einzelwissenschaften des Realen und bezieht sich schon im ersten Absatz des Werkes auf die Relevanz der Einstellungsänderung, auf der sich die phänomenologisch-*ideierende* Form des wissenschaftlichen Erfassens beruht. Erstmals werden im Buch die phänomenologische und die natürliche Einstellung erwähnt und einander entgegengesetzt: Wie unterschiedlich der Sinn des Begriffs von „Phänomen“ sein kann „und welche Bedeutungen es irgend noch haben mag“, schreibt Husserl, so ist doch „sicher, dass auch die Phänomenologie auf all diese ‚Phänomene‘ und gemäß allen

¹⁴¹ HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 2.

¹⁴² Ebd., S. 1.

Bedeutungen bezogen ist: aber in einer ganz anderen Einstellung, durch welche sich jeder Sinn von Phänomen, der uns in den altvertrauten Wissenschaften entgentritt, in bestimmter Weise modifiziert. Nur als so modifizierter tritt er in die phänomenologische Sphäre ein. Diese Modifikationen verstehen, oder, genauer zu sprechen, die phänomenologische Einstellung vollziehen, reflektiv ihre Eigenart und diejenige der natürlichen Einstellungen in das wissenschaftliche Bewusstsein erheben — das ist die erste und keineswegs leichte Aufgabe, der wir vollkommen genug tun müssen, wenn wir den Boden der Phänomenologie gewinnen und uns ihres eigentümlichen Wesens wissenschaftlich versichern wollen“.¹⁴³ Über die Bedeutung dieser Modifikation im Eingestelltsein schreibt er in der Einleitung von *Ideen* ferner: „In der Tat, das macht die Zueignung des Wesens der Phänomenologie, das Verständnis des eigentümlichen Sinnes ihrer Problematik und ihres Verhältnisses zu allen anderen Wissenschaften (und insbesondere zur Psychologie) so außerordentlich schwierig, dass zu alledem eine neue, gegenüber den natürlichen Erfahrungsg- und Denkeinstellungen *völlig geänderte Weise der Einstellung* nötig ist.“¹⁴⁴

Im Folgenden wird Husserls Begriff der natürlichen Einstellung und damit den Untersuchungshorizont von Schütz' phänomenologischem Programm bestimmt. Analysiert werden m.a.W. die *Charakteristika ihrer Vorfindlichkeiten* (2.1). Um eine Verständnisgrundlage für die Analyse von Schütz' kritischer Auseinandersetzung mit Husserls Theorie des Fremdverstehens und von verschiedenen Momenten seines phänomenologischen Programms zu schaffen, wird daraufhin der Entstehungsprozess der Begriffe von *Reduktion* im transzendentalen Sinne bei Husserl rekonstruiert, und zwar von der ersten Exposition seines phänomenologischen Projekts in den *Logischen Untersuchungen* bis hin zu seiner ersten veröffentlichten Exposition von Phänomenologie als transzendentaler Analyse (2.2). Obwohl Husserls *Ideen* keineswegs sein transzendentalphänomenologisches Projekt in endgültiger Form präsentieren, gibt es schon 1913 eine Auffassung von

¹⁴³ Ebd., S. 1.

¹⁴⁴ Ebd., S. 3.

Phänomenologie als transzendentaler Wesensforschung, die für das Verständnis von Schütz' Rezeption der Phänomenologie Husserls von entscheidender Bedeutung ist. Konzepte, die im vorangehenden Kapitel bereits erwähnt wurden, gewinnen hier deutlichere Konturen, während der eidetische Charakter der Phänomenologie der natürlichen Einstellung verständlich wird. Wie sich zeigen wird, verdeutlicht die Entwicklungsgeschichte dieser Termini den Sinn des philosophischen Ansatzes Husserls sowohl hinsichtlich der Stellung der phänomenologischen Analyse zur Psychologie und zu den natürlich-empirischen Wissenschaften — wie den Geistes- und Kulturwissenschaften —, als auch in ihrem transzendentalen Fundament, das wiederum den Gegenstand von Alfred Schütz' späterer Kritik an der Behandlung des Intersubjektivitätsproblems durch Husserl ausmacht.

2.1. Die Charakteristika der Vorfindlichkeiten der natürlichen Einstellung

„Wir beginnen unsere Betrachtungen als Menschen des natürlichen Lebens, vorstellend, urteilend, fühlend, wollend, *„in natürlicher Einstellung“*“, schreibt Husserl am Anfang des ersten Kapitels des zweiten Abschnitts von *Ideen*.¹⁴⁵ In dieser *natürlichen* Perspektive ist das erfahrende Subjekt stets einer Welt bewusst, die „endlos ausgebreitet im Raum, endlos werdend und geworden in der Zeit“¹⁴⁶ ist. Dieser Welt bewusst zu sein, heißt für Husserl auch in diesem Zusammenhang zugleich: sie zu *erfahren*, etwas *vorzufinden*. In der natürlichen Einstellung lebt das Ich im Erfahren, in den thetischen Akten, in denen die Weltgegenstände *da* sind und ihm erscheinen. Im Manuskript des ersten Teils seiner Göttinger Lehrveranstaltung „Grundprobleme der Phänomenologie“¹⁴⁷ aus dem Wintersemester 1910/11 wird die na-

¹⁴⁵ Ebd., S. 48.

¹⁴⁶ Ebd., S. 48.

¹⁴⁷ Den erstmals 1973 im von Iso Kern herausgegebenen Band XIII der Husserliana veröffentlichten Vorlesungstext hat Husserl zwischen Oktober und No-

türliche Einstellung deshalb auch als „Erfahrungseinstellung“¹⁴⁸ charakterisiert. „Erfahrung“, wie sie Husserl späterhin in seinem Buch *Formale und transzendente Logik* und in seinen *Cartesischen Meditationen* definiert, „ist Originalbewusstsein“,¹⁴⁹ sie ist „die Urstiftung des Für-uns-seins von Gegenständen ihres gegenständlichen Sinns“.¹⁵⁰ Der Erfahrungsbegriff umfasst allerdings nicht nur diese Weise der Selbstgegebenheit, sondern Modalisierungen der Seinsgewißheit, in der die evidente Gegebenheit erfolgt. *Vorhanden*, da zu sein, impliziert in Bezug auf die Welt deshalb nicht, Objekt einer achtsamen Zuwendung des Ich darzustellen. Das *Vorhandensein* der Welt der natürlichen Einstellung beschränkt sich *nicht* auf die Gegenstände der Aufmerksamkeit. Husserl schreibt 1913 in *Ideen*: „Durch Sehen, Tasten, Hören usw., in den verschiedenen Weisen sinnlicher Wahrnehmung sind körperliche Dinge in irgendeiner räumlichen Verteilung *für mich einfach da*, im wörtlichen oder bildlichen Sinne *vorhanden*“, ob ich auf sie besonders achtsam und mit ihnen betrachtend, denkend, fühlend, wollend beschäftigt bin oder nicht [...]. Für mich da sind wirkliche Objekte, als bestimmte, mehr oder minder bekannte, in eins mit den aktuell wahr-

vember 1910 verfasst. Zur selben Zeit beschäftigte sich Husserl auch mit der Vorbereitung weiterer Lehrveranstaltungen, nämlich der Vorlesung „Logik als Theorie der Erkenntnis“ und des Seminars „Philosophische Übungen im Anschluss an David Humes Traktat über die menschliche Natur“, das Husserl bereits zum vierten Mal abhielt. Möglicherweise ist dieser Arbeitsaufwand der Grund, weshalb Husserl ab Januar 1911 die „Grundprobleme der Phänomenologie“ nach eigenem Zeugnis „ohne Kollegheft frei vorgetragen“ hat (Hua XIII, S. 111). Der Inhalt des zweiten Vorlesungsteils — nach Weihnachten 1910 — ist deshalb völlig unbekannt. Der Hauptteil des vorhandenen Manuskripts befindet sich in demselben Konvolut der fünf Vorlesungen von 1907, die 1950 in der Husserliana unter dem Titel *Die Idee der Phänomenologie* veröffentlicht wurden. Weitere Blätter der stenografischen Unterlage aus 1910, auf der der Husserliana-Text fußt, wurden zusammen mit einem Teil des Manuskripts von Husserls Sommervorlesung „Einleitung in die Phänomenologie“ aus dem Jahr 1912 in einem anderen Konvolut aufbewahrt.

¹⁴⁸ Hua XIII, S. 121.

¹⁴⁹ Hua I, S. 139.

¹⁵⁰ HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, S. 173.

genommenen, ohne dass sie selbst wahrgenommen, ja selbst anschaulich gegenwärtig sind“.¹⁵¹ Was von Husserl mit „vorhanden“ gemeint wird, ist deshalb das *als wirklich Gemeinte*. Diese „doxische Zuwendung“ — heißt es auch in seinem Werk *Erfahrung und Urteil* — ist gerade das, was „gewöhnlich die Psychologen als *Aufmerksamkeit* im Auge haben“.¹⁵² Aufmerksamkeit gehört zum abzielenden, interessierten Tendieren des Ich — im Sinne eines Aktes — auf den Gegenstand der Intention in der Kontinuität seines Erfassens. In der natürlichen Einstellung wandert die Aufmerksamkeit stets, und zwar, schreibt Husserl 1913, „zu all den Objekten, von denen ich gerade ‚weiß‘, als da und dort in meiner unmittelbar mit bewussten Umgebung seiend“; die natürliche Erfahrung umfasst somit auch ein „Wissen“ — das ferner „nichts vom begrifflichen Denken“ hat — über die Existenz eines über das eigene unmittelbare Wahrnehmungsfeld hinausgehenden Feldes; die weltliche Seinsordnung ist durch eine Struktur charakterisiert, die das *unmittelbar* Gegenwärtige und das *Unbestimmte* als miteinander zusammenhängende Grundaspekte des Weltphänomens umschließt: In *Aktuelles* und *Horizont* strukturiert sich die Welt der natürlichen Einstellung, denn „auch nicht mit dem Bereiche dieses anschaulich klar oder dunkel, deutlich oder undeutlich *Mitgegenwärtigen*, das einen beständigen Umring des aktuellen Wahrnehmungsfeldes ausmacht, erschöpft sich die Welt, die für mich in jedem wachen Moment bewusstseinsmäßig ‚vorhanden‘ ist“, sondern diese ständig vorhandene Welt „reicht“, schreibt Husserl weiter, „in einer festen Seinsordnung ins Unbegrenzte. Das aktuell Wahrgenommene, das mehr oder minder klar Mitgegenwärtige und Bestimmte (oder mindestens einigermaßen Bestimmte) ist teils durchsetzt, teils umgeben von einem *dunkel bewussten Horizont unbestimmter Wirklichkeit*. [...] Die unbestimmte Umgebung ist im übrigen unendlich. Der nebelhafte und nie voll zu bestimmende Horizont ist notwendig da.“¹⁵³

¹⁵¹ HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 48.

¹⁵² HUSSERL, *Erfahrung u. Urteil*, a.a.O., S. 84.

¹⁵³ HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 49.

„Horizont“ verweist somit auf ein unendliches *Wirklichkeitsfeld*, auf die Unendlichkeit eines unbefragten Orientierungsfeldes möglicher Handlungen und Erlebnisse — auf das bestimmbare Unbestimmte jener Erfahrungswelt. Innerhalb dieses Gesamthorizonts wird der außenweltliche Gegenstand zunächst als etwas Identisches apperzipiert, doch in der natürlichen Einstellung trägt die Erfahrung immer einen offenen Horizont von Unbestimmtheit mit sich. Alles Seiende hat in diesem Sinne eine Horizontstruktur.¹⁵⁴ Auch der Horizont ist *vorhanden*, begrenzt sich jedoch nicht auf die Struktur der räumlichen Seinsordnung, sondern bestimmt die natürliche Erfahrungswelt auch in ihrer Zeitlichkeit. Denn jegliches *Jetzt* ist umgeben von einem — und verweist auf einen — Horizont vergangener Erlebnisse und erwartender Zukunft. In derselben Weise, wie physische Objekte außerhalb der unmittelbaren Reichweite des Ich zu Gegenständen des aktuellen Wahrnehmens werden können, gehört zu den Möglichkeiten des Ich in der natürlichen Einstellung auch die Vergegenwärtigung von im zeitlichen Horizont des Bewusstseins versunkenen Erlebnissen sowie die Erwartung zukünftiger Erfahrungen. So ist das Ich „im wachen Bewusstsein allzeit, und ohne es je ändern zu

¹⁵⁴ In einer Studie zum Husserl'schen Horizontbegriff hebt László Tengelyi gerade diesen Aspekt des Horizontphänomens hervor: „Die Unmöglichkeit, alle verfügbaren Möglichkeiten zu verwirklichen, lässt dem Horizont den Charakter einer Unerschöpflichkeit zukommen [...]. Erst diese Unerschöpflichkeit und die von ihr untrennbare Unverfügbarkeit befähigen den Horizontgedanken dazu, den Begriff der Welt fassbar zu machen“ (TENGYELI, „Husserls Begriff des Horizontes“, in: *Horizonte des Horizontbegriffs*, hrsg. von R. Elm, Sankt Augustin 2004, S. 159). Husserls Absicht mit der Entwicklung des Horizontbegriffs in seinen Spätschriften bestand Tengelyi zufolge darin, eine Kritik an der positivistischen Auffassung von „Welt“ vorzubringen. Für den Positivismus ist die Welt, so Tengelyi weiter, nichts anderes als ein geschlossenes Ganzes fertig vorliegender Dinge. Der phänomenologische Begriff des Horizonts als Weltform widerspricht dieser Vorstellung einer geschlossenen weltlichen Totalität, indem er auf einen „Überschuss“ in der Dingerfahrung verweist. Diese ist „eine unversiegbare Quelle von Unverhofftem und Unvorhergesehenem, die als solche ständig einen Überschuss gegenüber einem bloßen System von Hinweisen und geregelten Vorzeichnungen aufweist“.

können, in Beziehung auf die eine und selbe, obschon dem inhaltlichen Bestande nach wechselnde Welt“.¹⁵⁵ Das Vorhandensein stellt keinen exklusiven Charakter der Objekte aktueller Beschäftigung des Ich oder seiner Aufmerksamkeit, sondern der möglichen Erfahrung in der natürlichen Einstellung dar.

Alles Vorhandene, unabhängig davon, ob es Gegenstände der aktuellen Zuwendung der Aufmerksamkeit darstellen oder nicht, weist darüber hinaus nach Husserl in seiner Konstitution auch Wertaspekte und praktische Eigenschaften auf. Die Welt des natürlichen Dahinlebens oder die *Umwelt* des Ich stellt die Referenz für alle Spontaneitätsformen des Bewusstseins dar — der Gemütsakte, des Theoretisierens, der wissenschaftlichen Observation, des Voraussetzens, Agierens und Handelns. Darin gründet Husserls Auffassung, dass die Welt nicht vorhanden oder da ist „als eine bloße *Sachwelt*, sondern in derselben Unmittelbarkeit als *Wertewelt*, *Güterwelt*, *praktische Welt*“; auch „Sachbeschaffenheiten“, „Wertcharaktere und praktische Charaktere“¹⁵⁶ gehören in diesem Sinne zu den Grundaspekten der Vorfindlichkeiten der natürlichen Welt. Bei diesem *Korrelat* der natürlichen Einstellung handelt es sich ferner um dieselbe Welt *für alle*, d.h., in der natürlichen Einstellung wird die Welt nicht einzig in einem *Für-mich-da* wahrgenommen: In ihr wird auch das Mitdasein der Anderen, die Möglichkeit der Kommunikation sowie des Wechselwirkens und des Verstehens in der sozialen Sphäre als selbstverständlich hingenommen. Zur natürlichen Form des Eingestelltseins gehört die natürliche Setzung der objektiven raumzeitlichen Realität als etwas stets anderen Mitsubjekten Zugänglichen, als etwas allgemein *Geteilten*. Das Vorhandene ist dem erlebenden Ich in allen seinen möglichen Auffassungsformen in diesem Sinne *intersubjektiv*. 1913 heißt es: „Sie als Menschen erfahrend, verstehe und nehme ich sie hin als Ich-Subjekte, wie ich selbst eins bin, und als bezogen auf ihre natürliche Umwelt. Das aber so, dass ich ihre und meine Umwelt objektiv als ein und dieselbe Welt auffasse, die nur für uns alle in verschiedener Weise zum Bewusstsein

¹⁵⁵ HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 50.

¹⁵⁶ Ebd., S. 50.

kommt [...]. Bei all dem verständigen wir uns mit den Nebenmenschen und setzen gemeinsam eine objektive räumlich-zeitliche Wirklichkeit, als unser aller daseiende Umwelt, der wir selbst doch angehören“.¹⁵⁷ Der intersubjektive Charakter des Handelns sowie des Denkens, das Mitdasein Anderer, die Kommunikation, der Prozess des Fremdverstehens — und seine Möglichkeit —, die Zugangsweise des Bewusstseinslebens der Anderen, die sinnhafte Konstitution der sozialen Erfahrung — all dies setzt die natürliche Erfahrung voraus.

Mit der Erläuterung des Charakters der Welt, intersubjektiv geteilt zu sein — oder der Intersubjektivität des Vorhandenen in der natürlichen Einstellung —, schließt Husserl in *Ideen* seine knappe Auslegung der Charakteristika der Vorfindlichkeiten der natürlichen Welt ab. Husserl erkennt die Relevanz einer systematischen Analyse der natürlichen Einstellung nach ihren Grundaspekten an, setzt aber diese *vortheorretische*, „außerordentlich wichtige, obschon bisher kaum gesehene“ Beschreibung der natürlichen Einstellung, wie er sie zu Beginn des 30. Paragraphen bestimmt, bewusst nicht fort: „Wir stellen uns jetzt aber nicht die Aufgabe, die reine Beschreibung fortzusetzen und sie zu einer systematisch umfassenden, die Weiten und Tiefen ausschöpfenden Charakteristik der Vorfindlichkeiten der natürlichen Einstellung (und gar aller mit ihr einstimmig zu verflechtenden Einstellungen) zu steigern. [...] Für uns, die wir der Eingangspforte der Phänomenologie zustreben, ist nach dieser Richtung hin alles Nötige schon geleistet, wir bedürfen nur einiger ganz allgemeiner Charaktere der natürlichen Einstellung, die in unseren Beschreibungen bereits und mit hinreichender *Klarheitsfülle* hervorgetreten sind“.¹⁵⁸ Ohne analytisches Interesse an der natürlichen Einstellung als Thema, sondern um den ersten Schritt jener phänomenologischen Vorgehensweise zu charakterisieren, führt Husserl im Anschluss eine Beschreibung der *Generalthesis der natürlichen Einstellung* an. Nach dieser entspricht die in natürlicher Einstellung vollzogene und ihr zugleich zugehörige *thetische Setzung*, die in der Erfahrung ihre letzte Quelle fin-

¹⁵⁷ Ebd., S. 52.

¹⁵⁸ HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 52.

det, dem fraglosen Hinnehmen des Vorhandenseins der Welt als einer beständig daseienden Wirklichkeit, die jeglichem Vermeinen, jeglichem Urteilsbilden und etwa falschem oder partiellem Eindruck bezüglich weltlicher Vorfindlichkeiten grundlegend ist: „Die ‚Wirklichkeit‘, das sagt schon das Wort, finde ich als *daseiende* vor und *nehme sie, wie sie sich mir gibt, auch als daseiende* hin. Alle Bezweiflung und Verwerfung von Gegebenheiten der natürlichen Welt ändert nichts an der *Generalthesis der natürlichen Einstellung*. Die ‚Welt‘ ist als Wirklichkeit immer da, sie ist höchstens hier oder dort ‚anders‘ als ich vermeinte, das oder jenes ist aus ihr unter den Titeln ‚Schein‘, ‚Halluzination‘ u. dgl. sozusagen herauszustreichen, aus ihr, die — im Sinne der Generalthesis — immer daseiende Welt ist“.¹⁵⁹ In der natürlichen Einstellung erscheint das Weltliche in aller *Selbstverständlichkeit*. Gegeben ist die Welt als fortbestehender, in seinem konstitutiven Ursprung unbefragter *Seinsgrund*.

„Im schlichten Dahinleben, in *natürlicher* Einstellung lebe ich“, schreibt Schütz in seiner ersten Verwendung des Begriffs der natürlichen Einstellung in seinem Werk von 1932, „in den sinngebenden Akten selbst“.¹⁶⁰ Diese Selbstverständlichkeit, wie er es in einer Spätschrift charakterisiert, ist eine „Form unseres Welt- und Selbstverständnisses in der natürlichen Einstellung“.¹⁶¹ Die Generalthesis über die beständige Geltung des weltlichen Vorhandenseins stellt deshalb nach Husserl kein Existenzurteil dar, sondern ist ein „während der ganzen Dauer der Einstellung, d.i. während des natürlichen wachen Dahinlebens dauernd Bestehendes“.¹⁶² Das Vorhandensein der Welt schlicht zu erleben, ihr Dasein fraglos hinzunehmen, verweist, wie sie Maurice Natanson charakterisiert, auf eine fundierende, *protoperzeptive* Kondition des Bewusstseins: „The intentiveness at issue here [...] involves a coincidence between particular acts of consciousness and the thematic continuum of awareness within which they are mani-

¹⁵⁹ Ebd., S. 52 f.

¹⁶⁰ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 34.

¹⁶¹ GA III, S. 153.

¹⁶² HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 53.

fest“; es ist allen Bewusstseinsakten immanent — daher sieht Natanson in dieser „*intentiveness*“ gerade „the essence of the general thesis“.¹⁶³ Erfahrung setzt Transzendenz, individuelles Sein und „sagt“, schreibt Husserl auch 1907, „dann wieder soviel wie die Theses der natürlichen Einstellung.“¹⁶⁴

Da jedes Urteil über ein in der natürlichen Einstellung Erfahrenes die Evidenz einer Erfahrungsthese aufweist, stellt nun diese Form von Evidenz einen Charakter auch der empirisch-wissenschaftlichen Erkenntnis, der empirischen Erfahrungswissenschaften dar. Die Wissenschaften der wirklichen und realen Erkenntnis, etwa die Soziologie, die Psychologie, die Geschichte, die Kulturwissenschaften und alle Erfahrungs- bzw. Tatsachwissenschaften, die die reale Welt als Gesamthorizont der Erfahrung haben, sind deshalb auch als Wissenschaften der *natürlichen Einstellung* zu bezeichnen. Sie setzen die „Thesis der natürlichen Weltsicht“¹⁶⁵ voraus. In *Ideen* charakterisiert sie Husserl auch als Wissenschaften der *dogmatischen Einstellung* bzw. als *natürliche dogmatische Wissenschaften*. Im Gegensatz zu den Wissenschaften „der erkenntnistheoretischen, der *spezifisch philosophischen* Einstellung, welche den skeptischen Problemen der Erkenntnismöglichkeit nachgehen“,¹⁶⁶ zielen die dogmatischen Wissenschaften darauf ab, die natürliche Welt „umfassender, zuverlässiger, in jeder Hinsicht vollkommener zu erkennen, als es die naive Erfahrungskunde zu leisten vermag, alle auf ihrem Boden sich anbietenden Aufgaben wissenschaftlicher Erkenntnis zu lösen“; die Gewinnung des Untersuchungsfeldes der phänomenologischen Philosophie setzt daher eine Modifikation in der Modalität des Eingestelltseins, eine Überwindung der Naivität der natürlichen Einstellung: „Anstatt nun in dieser Einstellung zu verbleiben, wollen wir sie radikal ändern.“¹⁶⁷

¹⁶³ NATANSON, *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks*, Evanston 1973, S. 29.

¹⁶⁴ Hua XIII, S. 135.

¹⁶⁵ Hua XIII, S. 134.

¹⁶⁶ HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 47.

¹⁶⁷ Ebd., S. 53.

In *Ideen* zieht Husserl ausdrücklich vor, in diesem Zusammenhang jedoch von einer *Ausschaltung*, einer *Einklammerung* der natürlichen Welt, einem *außer-Aktion-Setzen* zu sprechen. Denn es handelt sich nicht um eine Privation, sondern um das Auftreten eines anderen Bewusstseinsmodus, um die Umwertung der Generalthesis. In diesem Kontext der Differenzierung zwischen Negation und Suspension charakterisiert dann Husserl diese Modalitätsmodifikation, die methodische Ausschaltung der Urteile, die sich auf die Existenzsetzung der natürlichen Welt beziehen, als *Epoché*.

Eingeklammert werden in dieser *Epoché* nicht nur natürliche Gegenstände, sondern auch das Subjekt der inneren Erfahrung. Nach dem Vollzug der *ἐποχή* modifiziert sich zwar das Bewusstsein, in seiner Existenz und in seinem *Wesen* bleibt es aber unberührt — es verfällt m.a.W. der Ausschaltung der Generalthesis *nicht*. Husserl zielt mit der Gewinnung dieses durch die *ἐποχή* zugänglich gemachten Untersuchungsfeldes auf eine sich im Ausgang einer immanenten — aufgrund der Ausschaltung alles Transzendente — *Wesensforschung* entwickelnde *reine* und in diesem Sinne auch transzendente Phänomenologie ab.¹⁶⁸ In der aus dieser Leistung der *Epoché* entstandenen

¹⁶⁸ In „Das Problem der Personalität in der sozialen Welt“ spricht Schütz von einer *Epoché* der natürlichen Einstellung bzw. von einer „Einstellung der natürlichen *ἐποχή*“: „Gegenstand der natürlichen *ἐποχή* ist also die Skepsis. Die phänomenologische *ἐποχή* dagegen, die gerade der skeptischen Grundhaltung entspringt, übt *ἐποχή* an der Realitätsbejahung“ (ASW I, S. 137). Das Leben im Alltag setzt die Suspendierung des Zweifels am Dasein der objektiven, äußeren Welt voraus. In Schütz' „On Multiple Realities“ heißt es: „The suggestion may be ventured that man with the natural attitude also uses a specific *epoché*, of course quite another one, than the phenomenologist. He does not suspend belief in the outer world and its objects but on the contrary: he suspends doubt in its existence. What he puts in brackets is the doubt that the world and its objects might be otherwise than it appears to him. We propose to call this *epoché* the *epoché of the natural attitude*“ (SCHÜTZ, „Multiple Realities“, a.a.O., S. 563). In diesem Sinne, so Gary Backhaus, Schütz' Phänomenologie „still carries out a phenomenological reduction that opens the field of meaning constitution concerning the subjective experience of the social world“ (BACKHAUS, „Alfred

Sphäre finden sich dann als phänomenologisches *Residuum* die Icherlebnisse und das Bewusstsein in *reiner* Form, in seinem absoluten Eigensein, und zwar als „eine prinzipiell eigenartige Seinsregion, die in der Tat das Feld einer neuen Wissenschaft werden kann — der Phänomenologie“.¹⁶⁹

2.2. Das Eidetische und das Transzendente

Wie entscheidend für das Verständnis von Husserls Auffassung von Phänomenologie als wesensanalytischer Transzendentalphilosophie die Klärung des reduktionistischen Übergangs von Naturalität zu Transzendentalität und die Bedeutung der Konzepte vom Realen und vom Irrealen sind, wird bereits in den ersten Seiten von *Ideen* deutlich gemacht. *Reduziert* wird vom Phänomen der *psychologischen* Apperzeption auf das *reine* Wesen, von der Allgemeinheit *empirischen* Charakters auf die *Wesens*allgemeinheit. Darin besteht 1913 die eidetische Reduktion und den transzendentalen Sinn phänomenologischer Analysen: „Nicht eine Wesenslehre realer, sondern transzendental reduzierter Phänomene soll unsere Phänomenologie sein“; Husserl weist ferner darauf hin, „dass alle transzendental gereinigten ‚Erlebnisse‘ Irrealitäten sind, gesetzt außer aller Einordnung in die ‚wirkliche Welt‘. Eben diese Irrealitäten erforscht die Phänomenologie, aber nicht als singuläre Einzelheiten, sondern im ‚Wesen““.¹⁷⁰

Dieses Interesse am Transzendentalen und die Maßnahme der Reduktion machen jedoch erst ab 1907 den Grundcharakter von Husserls Phänomenologie aus. Da, wie bereits gezeigt, Schütz' Interesse an der Entwicklung seines eigenen Programms einer eidetisch-mundanen Phänomenologie auf das Auftreten der beiden Elemente

Schutz's Critical Analysis of Husserl's Transcendental Phenomenology“, in: *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book One*, hrsg. von A.-T. Tymieniecka, Berlin/Heidelberg 2005, S. 383 f.).

¹⁶⁹ HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 59.

¹⁷⁰ Ebd., S. 4.

zurückgehen, ist im Folgenden dem Entstehungsprozess zentraler Konzepte von Husserls transzendentaler Wende nachzugehen. Auch Schütz' früherer Versuch einer Umkehrung des Fundierungsverhältnisses von Logik und Sinn wird damit verdeutlicht.

2.2.1. Grundbegriffe der Phänomenologie der Erkenntnis: Intentionalität, Erlebnis und das Reelle

Husserls Reduktionsbegriff taucht weder in seinen Frühschriften aus dem 19. Jahrhundert zu Logik, Arithmetik und dem Zahlbegriff¹⁷¹ noch in der ersten Auflage beider Bände seiner *Logischen Untersuchun-*

¹⁷¹ Bis zur Veröffentlichung der von Husserl selbst als „Werk des Durchbruchs“ (LU I, B XVIII) bezeichneten *Logischen Untersuchungen* im Jahr 1900 umfasste seine Publikationsliste zwei monografische Studien, nämlich seine im Herbst 1887 erstmals gedruckte, bei Carl Stumpf verfasste und der Universität Halle vorgelegte Habilitationsschrift *Über den Begriff der Zahl* sowie der erste Band seiner 1891 auch in Halle publizierten *Philosophie der Arithmetik*, die allerdings ohne Fortsetzung blieb, und acht Zeitschriftenveröffentlichungen: „Der Folgerungskalkül und die Inhaltslogik“ und „Der Folgerungskalkül und die Inhaltslogik: Nachträge zur gleichnamigen Abhandlung“ erschienen 1891 zusammen mit seiner „Selbstanzeige“ zu *Philosophie der Arithmetik* in der *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, die 1893 in ihrem 17. Band auch Husserls „A. Voigts ‚elementare Logik‘ und meine Darlegungen zur Logik des logischen Kalküls“ und „Antwort auf die vorstehende ‚Erwiderung‘ des Herrn Voigt“ enthält; eine Rezension über Ernst Schröders *Vorlesungen über die Algebra der Logik* erschien 1891 in den *Göttingischen gelehrten Anzeigen*; darauf folgten sein 1894 in den von Paul Natorp herausgegebenen *Philosophischen Monatsheften* veröffentlichter Aufsatz „Psychologische Studien zur elementaren Logik“ und der im 3. Band des *Archivs für systematische Philosophie* publizierte „Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1894“. Husserls Dissertation mit dem Titel „Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung“, die er 1883 in Wien unter Betreuung von Leo Königsberger verteidigte, blieb unveröffentlicht. *Über den Begriff der Zahl* und Husserls erste Buchveröffentlichung *Philosophie der Arithmetik* wurden 1970 durch Lothar Eley im Band XII der *Husserliana* mit ergänzenden Texten neu herausgegeben. Alle genannten Zeitschriftartikel und Rezensionen erschienen 1979 im Band XXII der *Husserliana*.

gen aus den Jahren 1900 und 1901 auf. Hier, wo Husserl ausgehend von einer Psychologismuskritik und der daraus entwickelten Suche nach dem erkenntnistheoretischen Fundament der reinen Logik seine Idee von Phänomenologie erstmals präsentiert, wird zwar „Reduktion“ in verschiedenen Kontexten bereits verwendet, allerdings bezeichnet der Begriff kein methodisches Verfahren.¹⁷² Husserl spricht im ersten Band des Werkes von einer „Reduktion der einsichtigen auf mechanischen Prozesse“¹⁷³ und im Titel des § 4 der „II. Untersuchung“ von einer „Reduktion der idealen Einheit auf die zerstreute Mannigfaltigkeit“¹⁷⁴, jedoch auch nicht im Sinne einer in die Sphäre des Phänomenologischen führenden Methode. Der phänomenologische Reduktionsgedanke drückt sich in den *Logischen Untersuchungen* vielmehr zunächst im Begriff des *Ausschlusses* aus, und zwar im „Ausschluss aller Annahmen“, so Husserl, „die nicht phänomenologisch voll und ganz realisiert werden können“.¹⁷⁵

Die Formulierung stammt aus dem Schlussparagrafen der Einleitung des zweiten Bandes, in dem Husserl versucht, das Prinzip der

¹⁷² Auch die Formulierung „das phänomenologisch reduzierte Ich“ taucht in den *Logischen Untersuchungen* auf, und zwar als Bezeichnung für „das Ich nach seinem von Moment zu Moment sich fortentwickelnden Bestand an Erlebnissen“ (LU II, A 332). Bei diesem „reduzierten Ich“ handelt es sich deshalb eher um das Ergebnis der Analyse des empirischen Ich als einer methodischen Maßnahme: „Scheiden wir den Ichleib vom empirischen Ich ab, und beschränken wir dann das rein psychische Ich auf seinen phänomenologischen Gehalt, so reduziert es sich auf die Bewusstseinsseinheit, also auf die reale Erlebniskomplexion“ (LU II, A 331). Nach Eduard Marbach stellt „das phänomenologische Ich“ in diesem Zusammenhang dementsprechend keinen Ichbegriff dar, sondern die Definition des Verständnisses von Bewusstsein als dem gesamten phänomenologischen Bestand des geistigen Ich: „So ist der erste Bewusstseinsbegriff im Rückgang vom vollen empirischen Ich gewonnen“ (MARBACH, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag 1974, S. 7). In den *Logischen Untersuchungen* wird von Husserl die Idee eines reinen Ich noch zurückgewiesen.

¹⁷³ LU I, A 199.

¹⁷⁴ LU II, A 113

¹⁷⁵ LU II, A 19.

Voraussetzungslosigkeit — das in diesem Ausschluss seinen ursprünglichen Sinn hat — zu klären und damit einen methodischen Ansatz für die erkenntnistheoretische Analyse zu bestimmen. Jede Studie darüber, worin das Denken im Allgemeinen besteht, jegliche Untersuchung zum Sinn des Rechtsanspruchs des Erkennens — etwa des Wahrnehmens, des Denkens — auf das Gegenständliche und über die wesentliche Struktur der Erkenntnis sind Husserl zufolge nach dem Prinzip des *Absehens* von dem, was nicht phänomenologisch realisierbar ist, aufzubauen. Dies gilt für alle Analysen, die sich mit der erkenntnistheoretischen Frage beschäftigen, inwiefern die Gesetze, die in diesen wesentlichen Erkenntnisformen ihr Fundament haben, als Denkgesetze zu verstehen sind und auf welcher Weise sie die ideale Möglichkeit der Erkenntnis — die *erkenntnistheoretische Möglichkeit* — bestimmen. In diesem Sinne ist das erkenntnistheoretische Fundament aller erklärenden Wissenschaften, das es in den *Logischen Untersuchungen* aufzuklären gilt, zugleich auch phänomenologischen Charakters: „Jede erkenntnistheoretische Untersuchung muss sich auf rein phänomenologischem Grunde vollziehen“¹⁷⁶.

Husserls phänomenologisches Programm basiert somit schon in den früheren Phasen seiner Entwicklung, die Schütz schon vor 1928 kannte, auf einer Studie der Relation zwischen erkenntnistheoretischer Analyse und Phänomenologie. Die Erkenntnistheorie gibt Aufschluss über das ideale Wesen des Erkennens. Sie untersucht die Möglichkeit des objektiven Wissens, umfasst aber in Husserls Worten nicht „die besondere Frage, ob wie auf Grund der uns faktisch gegebenen Daten ein solches Wissen wirklich gewinnen können oder gar die Aufgabe, dieses Wissen zu realisieren“¹⁷⁷. Ihr theoretisches Interesse betrifft weder die weltliche Existenz noch Aspekte von Realitäten, seien sie physischen oder psychischen Charakters, sondern Erkenntnis in einer *apriorischen* Variante. Die Erkenntnistheorie zeichnet sich durch metaphysische, psychologische und auch physische Voraussetzungslosigkeit aus. Von einem erklärenden, wissenschaftlichen

¹⁷⁶ LU II, A 19.

¹⁷⁷ LU II, A 20.

Theoretisieren ist die Erkenntniskritik deshalb weit entfernt. Sie will, schreibt Husserl 1901, „nicht die Erkenntnis, das zeitliche Ereignis, in psychologischem oder psychophysischem Sinn *erklären*, sondern die Idee der Erkenntnis nach ihren konstitutiven Elementen bzw. Gesetzen *aufklären*; nicht die realen Zusammenhänge der Koexistenz und Sukzession, in welche die Erkenntnisakte eingewoben sind, will sie verfolgen, sondern den *idealen Sinn* der spezifischen Zusammenhänge, in welchen sich die Objektivität der Erkenntnis dokumentiert, *verstehen*“¹⁷⁸. Im Sinne eines ersten Schritts der Suche nach einem erkenntnistheoretischen sicheren Fundament und der Verdeutlichung der reinen Formen des Erkennens spricht er im Anschluss an diese Definition von einem „Rückgang auf die adäquat erfüllte Anschauung“¹⁷⁹ und antizipiert damit 1901 in einem zentralen Aspekt das methodische Prinzip der phänomenologischen Reduktion. Am ausführlichsten charakterisiert er die Zielsphäre dieses Rückganges in der „V. Untersuchung“ — die, wie Husserl sie kurz nach der Veröffentlichung des Werkes bestimmt, zusammen mit der sechsten Teilstudie „Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis“ eine der „beiden phänomenologischen Hauptuntersuchungen des Bandes“¹⁸⁰ darstellt.

Sein ursprüngliches Interesse an diesen Themen begründet Husserl schon im 1900 erschienenen ersten Band der *Logischen Untersuchungen*, der die *Prolegomena zur reinen Erkenntnis* enthält. Hier stellt er eine für das Verständnis seiner Psychologismuskritik, die die *Prolegomena* thematisch determiniert, entscheidende These zum Fundament

¹⁷⁸ LU II, A 22.

¹⁷⁹ LU II, A 21.

¹⁸⁰ Hua XIX, S. 780. Das Zitat stammt aus der von Husserl selbst verfassten Rezension zu den *Logischen Untersuchungen*, die in der *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* im selben Jahr der Veröffentlichung des zweiten Bandes des Werkes erschienen ist. In den letzten Zeilen der „Selbstanzeige“ zeigt sich Husserl gegenüber dem inneren Aufbau und der Konsistenz seiner Buchveröffentlichung sehr kritisch, was wiederum darauf hindeutet, dass er bereits 1901 die *Logischen Untersuchungen* für ergänzungs- und korrekionsbedürftig hält.

der Logik auf. Gegenstand von seiner Kritik ist die Idee, dass von der Psychologie aus die Begründung der Logik erfolgen muss. Diese von Husserl als *psychologistisch* charakterisierte Perspektive gründet in einer Auffassung über die Eigenheit logischer Analysen, nach der etwa die Objekte derjenigen Regeln, in denen die Logik ihren Gegenstandsbe-
 reich hat, einen psychischen Grundcharakter aufzeigen. So gibt Husserl das Argument des Psychologismus mit eigenen Worten wieder: „Die wesentlichen theoretischen Fundamente liegen in der Psychologie; in deren Gebiet gehören ihrem theoretischen Gehalt nach die Sätze, die der Logik ihr charakteristisches Gepräge geben. Die Logik verhält sich zur Psychologie wie irgendein Zweig der chemischen Technologie zur Chemie, wie die Feldmesskunst zur Geometrie u. dgl.“; er setzt dann kritisch hinzu: „Ja nicht selten spricht man so, als gäbe die Psychologie das alleinige und ausreichende theoretische Fundament für die logische Kunstlehre“.¹⁸¹ Als wichtigste Implikation der psychologistischen Auffassung stellt sich die Herabsetzung des Logischen auf das Psychologische heraus; die psychologische Grundlegung der reinen Logik bedeutet m.a.W. eine *Beschränkung des Idealen auf das Reale*. Gerade auf das Aufheben dieses Fundierungsverhältnisses zielen seine Überlegungen ab. Wie sich zeigen wird, obwohl im Haupttext des ersten Teils der *Logischen Untersuchungen* der Begriff der Phänomenologie nicht auftaucht,¹⁸² erweist sich schon ein paar

¹⁸¹ LU I, A 51.

¹⁸² Die einzige Erwähnung erfolgt in einer Fußnote des zehnten Kapitels der *Prolegomena* („Schluss der kritischen Betrachtungen“), allerdings lediglich um auf die Analysen des zweiten Bandes der *Logischen Untersuchungen* zu verweisen. Nach einem Zitat aus dem 1896 veröffentlichten Artikel „Das Verhältnis der Logik zur Psychologie“, in dem sein Autor Theodor Elsenhans den damaligen Erfolg der Logik auf die Ergebnisse ihrer psychologischen Grundlegung zurückführt, schreibt Husserl: „Vermutlich hätte ich vor Beginn der vorliegenden Untersuchungen, bzw. vor Erkenntnis der unlösbaren Schwierigkeiten, in welche mich die psychologistische Auffassung in der Philosophie der Mathematik verwickelte, genau ebenso gesprochen. Aber nun, wo ich die Irrigkeit dieser Auffassung aus klarsten Gründen einzusehen vermag, kann ich mich an der sonst vielversprechenden Entwicklung der wissenschaftlichen Psychologie zwar freuen und

Jahre später diese Differenz zwischen Idealität und dem realen Charakter psychischer Zusammenhänge auch bei der Sinnbestimmung von Husserls Phänomenologie als relevant. In den *Prolegomena* erörtert Husserl diesen Unterschied bereits bei der Beschreibung des antipsychologistischen Arguments über den Aufgabenbereich der Logik, nach dem die reine Logik von der Kausalität sowie den natürlichen bzw. *realen* Aspekten der psychischen Phänomene absieht; keiner „Physik“, sondern einer „Ethik des Denkens“ soll, so Husserl, ihr Ziel entsprechen: „Die Aufgabe der Psychologie ist es, den realen Zusammenhang der Bewusstseinsvorgänge untereinander, sowie mit den zugehörigen psychischen Dispositionen und den korrelaten Vorgängen im körperlichen Organismus gesetzlich zu erforschen. Gesetz bedeutet hier eine zusammenfassende Formel für notwendige und ausnahmslose Verknüpfung in Koexistenz und Sukzession. Der Zusammenhang ist ein kausaler. Ganz anders geartet ist die Aufgabe der Logik [...]. Richtige Urteile und falsche, einsichtige und blinde kommen und gehen nach Naturgesetzen, sie haben ihre kausalen Antezedenzen und Konsequenzen wie alle psychischen Phänomene; den Logiker aber interessieren nicht diese natürlichen Zusammenhänge, sondern er sucht ideale, die er nicht immer, ja nur ausnahmsweise im faktischen Verlaufe des Denkens verwirklicht findet“.¹⁸³

In den einleitenden Überlegungen zum zweiten Band der *Logischen Untersuchungen*, der den Titel *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* trägt, wird dann von Husserl das Gebiet der *reinen Phänomenologie* schon bei ihrer ersten Erwähnung als Ursprung des fundamentalen Sinngehalts jener idealen Gesetze der Logik, als Bereich „neutraler“ Analysen und als erkenntniskritisches Fundament

an ihr das lebhafteste Interesse nehmen, aber nicht als jemand, der von ihr eigentlich philosophische Aufklärungen erhofft. Doch muss ich, um nicht gänzlich missverstanden zu werden, gleich hinzufügen, dass ich die deskriptive Phänomenologie der inneren Erfahrung, welche der empirischen Psychologie und, in ganz anderer Weise, zugleich der Erkenntniskritik zu Grunde liegt, ausnehme. Dies wird im II. Teile dieser Arbeit klar hervortreten“.

¹⁸³ LU I, A 55-6.

definiert: Das „Gegebensein der logischen Ideen und der sich mit ihnen konstituierenden reinen Gesetze“, so Husserl, „kann nicht genügen. So erwächst die große Aufgabe, *die logischen Ideen, die Begriffe und Gesetze, zu erkenntnistheoretischer Klarheit und Deutlichkeit zu bringen*. Und hier setzt die *phänomenologische Analyse* ein“.¹⁸⁴ Die Phänomenologie erweist sich in diesem Zusammenhang als eine mit der Erkenntnistheorie grundsätzlich gleichbedeutende Analyse: „Die eben erörterten Motive der phänomenologischen Analyse sind, wie man sich leicht überzeugt, nicht wesentlich von denjenigen verschieden, welche aus den *erkenntnistheoretischen Grundfragen* entspringen. Denn diese selbst ordnen sich mit in den Kreis der Fragen ein, welche zu einer vollen Klärung der Idee einer reinen Logik gehören“.¹⁸⁵ In der „I. Untersuchung“ des zweiten Bandes führt dann Husserl eine Analyse der von ihm als Sinn oder ideale Einheit verstandenen Bedeutung im Unterschied zu ihrem Ausdruck aus. Nach einer Analyse der Rede von allgemeinen Gegenständen und der anschließenden kritischen Darstellung verschiedener Abstraktionslehren in der „II. Untersuchung“ stellt Husserl in der dritten Teilstudie des Bandes eine Theorie des Ganzen und der Teile auf und setzt in der „IV. Untersuchung“ die Bedeutungsanalyse unter Berücksichtigung ihrer grammatischen Zusammensetzung fort, um in der vorhin erwähnten fünften und vorletzten Studie „Über intentionale Erlebnisse und ihre ‚Inhalte‘“ eine *Aktanalyse* zu entwickeln. Hier beschäftigt sich Husserl erstmals eingehend mit dem Thema der *Intentionalität*, die er später in *Ideen* sogar als „Generalthema der ‚objektiv‘ orientierten Phänomenologie“, als „Wesenseigentümlichkeit der Erlebnissphäre überhaupt“ definiert — obwohl nicht jedes Erlebnis intentional ist, haben „alle Erlebnisse in irgendeiner Weise“, so Husserl „an der Intentionalität Anteil“ —; er schreibt 1913 ferner: „Die Intentionalität ist es, die *Bewusstsein* im prägnanten Sinne charakterisiert, und die es rechtfertigt

¹⁸⁴ LU II, A 7.

¹⁸⁵ LU II, A 9.

zugleich den ganzen Erlebnisstrom als Bewusstseinsstrom und als Einheit *eines* Bewusstseins zu bezeichnen“.¹⁸⁶

Auf dieser Auffassung von „Bewusstsein“ als allgemeiner Notion für jegliche Art von intentionalem Erlebnis baut Husserl 1901 seine Überlegungen auf. In der fünften seiner *Logischen Untersuchungen*, in der Husserl zum ersten Mal das auch im Kontext von Schütz' phänomenologischer Wende zentrale Konzept von Erlebnis ausführlich bestimmt, wird dies als Bezeichnung für Momente eines im allgemeinen Sinne als psychischen Akt verstandenen Bewusstseins definiert. Diese Art von Beziehung, diese Intentionalität im Sinne des Charakters des *Gerichtetseins* des Bewusstseins *auf etwas* soll allerdings nicht als Eigenschaft eines kausalen Zusammenhangs verstanden werden. Intendieren bedeutet vielmehr, in verschiedenen Weisen etwas gegenständlich zu haben, zu *vermeinen*. Wie jegliche Erkenntnis notwendig ein Erkanntes hat, bezieht sich etwa jedes Vorstellen stets auf Vorgestelltes, das gerade diese Grundeigenschaft beinhaltet, *Bewusstsein von etwas zu sein*, sich auf etwas intentional zu beziehen. In Bezug auf Erlebnisse — bzw. all das, was sich im Erlebnisstrom vorfindet — führt nach Husserl der Charakter der Intentionalität zur Aussonderung einer Erlebnisklasse,¹⁸⁷ nämlich der des *Aktes* — den Husserl 1901 dem *intentionalen Erlebnis* gleichsetzt¹⁸⁸ —, mit den Momenten des

¹⁸⁶ HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 168.

¹⁸⁷ Vgl. LU II, A 357.

¹⁸⁸ Später wird „Akt“ aber nicht immer als gleichbedeutend mit „intentionalem Erlebnis“ verstanden. In *Ideen* schreibt Husserl: „In den *Logischen Untersuchungen* wird eben dieses allgemeine als ‚Aktcharakter‘ und jedes konkrete Erlebnis dieses Charakters als ‚Akt‘ bezeichnet. Die beständigen Missdeutungen, die dieser Aktbegriff erfahren hat, bestimmen mich (hier wie in meinen Vorlesungen schon seit einer Reihe von Jahren), die Terminologie etwas vorsichtiger zu umgrenzen und die Ausdrücke Akt und intentionales Erlebnis nicht mehr ohne Vorsorgen als gleichwertig zu gebrauchen. Es wird sich im Weiteren herausstellen, dass mein ursprünglicher Aktbegriff durchaus unentbehrlich ist, dass es aber nötig ist, dem modalen Unterschiede zwischen vollzogenen und unvollzogenen Akten beständig Rechnung zu tragen. Wo kein Beisatz steht und schlechthin

Aktaufbaus einerseits und dem intendierten, im Akt *vermeinten Inhalt* andererseits.

Dieser intentionale Inhalt wird 1901 zunächst in den Begriffen des intentionalen Gegenstandes, der Materie und des intentionalen Wesens analysiert. Unter intentionalem Gegenstand versteht Husserl das Objekt, das im Bewusstseinsakt intendiert wird, das Objekt der Intention, den gegenständlichen Sinn des intentionalen Erlebnisses. Nach seiner Definition kann derselbe intentionale Gegenstand durch verschiedene Akte vermeint werden. Für das Verständnis des Begriffs des intentionalen Gegenstandes ist deshalb die Unterscheidung zwischen dem Objekt, das vermeint wird, und der Weise, *wie* der Akt es intendiert, von entscheidender Bedeutung: „Dem Akte selbst ganz fremde (wirkliche oder mögliche) Erkenntniszusammenhänge können nun aber dem vorgestellten Gegenstände objektive Beschaffenheiten zuteilen, welche die Intention des vorliegenden Aktes gar nicht berührt, bzw. es können mannigfache neue Vorstellungen erwachsen, die alle, eben vermöge der objektiven Erkenntniseinheit, den Anspruch erheben dürfen, denselben Gegenstand vorzustellen. In ihnen allen ist dann der Gegenstand, *welcher* intendiert ist, derselbe, aber in jeder ist die Intention eine verschiedene, jede meint den Gegenstand in anderer Weise“.¹⁸⁹ Der intendierte Inhalt eines spezifischen Aktes wird jedoch erst durch die Materie des Aktes bestimmt, während die Aktqualität die Art des Aktes im Sinne etwa eines urteilenden, vorstellenden Charakters determiniert. Das Moment der Materie, das die gegenständliche Aktbeziehung bzw. die Gerichtetheit des Aktes auf das intentionale Objekt inhaltlich bestimmt, darf dementsprechend nicht mit Materie im konkreten oder realen Sinne verwechselt werden. Husserl beschreibt sie vielmehr als eine Eigenheit des Aktes, die determiniert, *als was* der in einer Qualität vermeinte Gegenstand im Akt intendiert wird, und deshalb nicht nur ohne die Qualität nicht gedacht werden kann, sondern auch eine bedeutungs-, sinnstrukturie-

von Akten die Rede ist, sollen ausschließlich die eigentlichen, die sozusagen aktuellen, vollzogenen Akte gemeint sein“ (HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 170).

¹⁸⁹ LU II, A 376.

rende Funktion erfüllt. Nach einem zentralen Argument von Husserls Intentionalitätstheorie wird der intendierte Inhalt immer *als etwas* erfasst; der Gegenstand entspricht immer einem bestimmten *Sinn*, einer Bedeutung: „An der Materie des Aktes liegt es, dass der Gegenstand dem Akte als dieser und kein anderer gilt, sie ist gewissermaßen der die Qualität fundierende (aber gegen deren Unterschiede gleichgültige) *Sinn der gegenständlichen Auffassung*“.¹⁹⁰ Gerade in der Einheit dieser bei jeglichem Akt bzw. jeglicher Intention notwendigen und stets miteinander zusammenhängenden Momente der Qualität und Materie besteht als dritter Begriff des intentionalen Inhalts das bedeutungsmäßige bzw. intentionale *Wesen* des Aktes, von dem — im Gegensatz zu „eidetisch“ — Husserl schon 1901 Gebrauch macht.

Zum *reellen* — im Unterschied zu jenem intentionalen — Inhalt des Bewusstseins gehören hingegen die Bestandteile des Aktes, etwa die sinnlich gegebenen Aktelementen, die Empfindungskomponenten des intendierten Inhalts, die als Teilerlebnisse den Akt zwar aufbauen, jedoch *nicht vermeint, nicht thematisch* erlebt werden. Das Reelle ist m.a.W. im Erlebnisakt zwar gegeben, allerdings nicht intentional, sondern nach Husserls Definition von 1901 *phänomenologisch*. Während der intentionale Gegenstand ferner *akttranszendent* ist — da dasselbe intentionale Objekt durch verschiedene Akte intendiert werden kann —, kommt dem reellen Aktinhalt der „*wahrhaft*“ bewusstseins*immanente* Charakter zu: Die reellen Inhalte sind Träger der Intentionalität; sie, schreibt Husserl, „bauen den Akt auf, ermöglichen als die notwendigen Anhaltspunkte die Intention, aber sie sind nicht selbst intendiert, sie sind nicht die Gegenstände, die im Akt vorgestellt sind. Ich sehe nicht Farbenempfindungen sondern gefärbte Dinge, ich höre nicht Tonempfindungen sondern das Lied der Sängerin usw.“¹⁹¹ Hinsichtlich etwa einer Wahrnehmung, eines Bewusstseins der direkten oder wirklichen Selbsterfassung des Objektes, ist „das, was in ihr Erlebnis ist, nämlich was sie reell konstituiert, von dem zu unterscheiden, was

¹⁹⁰ LU II, A 390.

¹⁹¹ LU II, A 353.

in einem uneigentlichen (dem ‚intentionalen‘) Sinn in *ibr* ist“.¹⁹² 1901 stellt Husserl das Intentionale nicht nur dem dem Bewusstseinsimmanenten gleichgesetzten Reellen, sondern damit auch dem *Phänomenologischen* entgegen: Die phänomenologische Analyse setzt einen *Rückgang auf den reellen Bestand* voraus.

2.2.2. Phänomenologie als deskriptive Psychologie und die Entdeckung der noetisch-noematischen Korrelation

Wie bereits ausgeführt, stellt 1901 die Phänomenologie im Gegensatz zur empirischen Psychologie keine Theorie im Sinne einer erklärenden wissenschaftlichen Analyse, keine Ganzheit aus theoretischer Erklärung, sondern eine Untersuchung der Erkenntniserlebnisse dar. Im Anschluss an Franz Brentanos wissenschaftstheoretische Differenzierung zwischen deskriptiver und genetischer — erklärender — Psychologie¹⁹³ versteht Husserl unter Deskription eine Vorstufe des Theoretisierens, etwa der reinen Logik und der empirischen Psychologie, was die erkenntniskritische Phänomenologie zu einer deskriptiven Analyse macht. So kommt es in den *Logischen Untersuchungen* zu folgenden Formulierungen: „Phänomenologie ist deskriptive Psychologie [...]. Da es erkenntnistheoretisch von ganz einzigartiger Bedeutung ist, die rein deskriptive Erforschung der Erkenntniserlebnisse, die um alle theoretisch-psychologischen Interessen unbekümmert ist, von der eigentlich psychologischen, auf empirische Erklärung und Genesis abzielende Forschung zu sondern, tun wir gut daran, anstatt von deskriptiver Psychologie vielmehr von *Phänomenologie* zu sprechen“.¹⁹⁴ Durch die methodische Beschränkung der Deskription auf diese Art von Erlebnisinhalt versucht Husserl seiner Phänomenologie als einer aus erkenntniskritischer Sicht *reinen* Analyse zu bestimmen,

¹⁹² LU II, A 329.

¹⁹³ Vgl. dazu PEUCKER, *Von der Psychologie zur Phänomenologie*, Hamburg 2002, S. 159 ff.

¹⁹⁴ LU II, A 18 f.

als eine *reine Wissenschaft von Erkenntnisakten*: Die phänomenologische, die auf das reell Bewusstseinsimmanente zurückgehende Deskription setzt — ihrem deskriptiven und vorbereitenden Charakter nach — auch den *Ausschluss* von Theorien und Vormeinungen, die Infragestellung alles Vorgegebenen sowie der Möglichkeit der objektiven Geltung voraus. Diese Auffassung von Phänomenologie als eine auf reelle, deskriptive Erlebnisbestände reduzierende erkenntniskritische Beschreibung drückt Husserl 1901 im weiteren Verlauf seiner Analyse noch deutlicher aus: Die Phänomenologie als „Phänomenologie der Erkenntniserlebnisse und der Anschauungs- und Denkerlebnisse überhaupt“ stellt eine „deskriptive Analyse der Erlebnisse nach ihrem reellen Bestande“ dar, die „es in keiner Weise [...] auf ihre genetische Analyse nach ihrem kausalen Zusammenhange abgesehen“¹⁹⁵ hat, während ihr Reinheitscharakter gerade darin besteht, „von aller Einmischung der intentionalen Gegenständlichkeit ungetrübt“¹⁹⁶ zu bleiben. Damit schließt diese 1901 als deskriptive Psychologie aufgefasste Phänomenologie das Intentionale aus ihrer Perspektive aus.¹⁹⁷ Die phänomenologischen und die erkenntnistheoretischen Analysen, die den Erkenntnisakt selbst in seiner apriorischen Konstitution als Gegenstand haben, setzen eine Abwendung vom erscheinenden Inhalt der Aktintention voraus. Die Phänomenologie beschränkt sich dementsprechend größtenteils auf das, was Husserl 1913 in *Ideen* als *hyletische* und *noetische* Erlebnismomente charakterisiert. Die Erken-

¹⁹⁵ LU II, A 21.

¹⁹⁶ LU II, A 12.

¹⁹⁷ Henning Peucker hebt hervor, dass die Idee des Rückgangs auf den reellen Bestand die radikalste Konsequenz des Prinzips der Voraussetzungslosigkeit darstellt und angesichts der Restriktion auf das Innere zugleich den Hauptgrund ausmacht, weshalb Husserl, der im ersten Band seiner *Logischen Untersuchungen* eine Psychologismuskritik entwickelt, nach dem Erscheinen des zweiten Bandes 1901 mit Psychologismusvorwürfen konfrontiert wurde, die er dann 1921 im Vorwort zur zweiten Auflage des zweiten Teils des Werkes als Ergebnis einer Lektüre mit „wenig Vertiefung“ (LU II, B₂ V) charakterisiert. Vgl. PEUCKER, a.a.O., S. 166 f.

nung dieser Limitationen¹⁹⁸ seines Durchbruchwerkes drückt Husserl selbst später in verschiedenen Arbeiten eindeutig aus. Obwohl in den *Logischen Untersuchungen* die Sphäre des Phänomenologischen eine andere Konstitution aufzeigt, ermöglicht das Verständnis über den Sinn dieser früheren reduzierenden Maßnahme die Verdeutlichung eines für Husserls transzendentalphänomenologische Wende grundlegenden Gedankens. Spätestens in *Ideen* ist Husserl etwa der Ansicht, dass zum Wesen des phänomenologisch reduzierten Wahrnehmungserlebnisses auch das Wahrgenommene gehört — was auch in Bezug auf die Erinnerung, auf die Vorstellung und auf alle anderen Bewusstseinsweisen gesagt werden kann. Er schreibt 1913: „Überall entspricht den mannigfaltigen Daten des reellen, noetischen Gehaltes eine Mannigfaltigkeit in wirklich reiner Intuition aufweisbarer Daten in einem korrelativen ‚noematischen Gehalt‘, oder kurzweg im ‚Noemá [...]‘. Überall ist das noematische Korrelat, das hier (in sehr erweiterter Bedeutung) ‚Sinn‘ heißt, *genau so* zu nehmen, wie es im Erlebnis der Wahrnehmung, des Urteils, des Gefallens usw. ‚immanent‘ liegt, d. h. wie es, *wenn wir rein dieses Erlebnis selbst befragen*, uns von ihm dargeboten wird“.¹⁹⁹ Die rein evidente Deskription eines Erscheinenden *als solches* stellt eine Beschreibung dieser Wahrnehmung nach ihren *noematischen* Momenten dar. Durch den Inhalt, den Sinn seines Noemas — dessen Begriff in den beiden Bänden der *Logischen Untersuchungen* jedoch noch nicht auftaucht —, bezieht sich das intentionale Erlebnis auf sein Gegenständliches. Die Noemata gehören immer einem umweltlichen Feld an, sie sind die Korrelaten der Akten des reinen Bewusstseins. Die noematische Deskription richtet sich m.a.W. auf das *cogitatum*, während sich die noetische Beschreibung mit dem Erleben auch in seinen Modifikationen befasst. Doch zwischen der Noesis und dem erfassten Noema als wesensnotwendigen, voneinander

¹⁹⁸ Rudolf Boehm charakterisiert den Reduktionsgedanken der *Logischen Untersuchungen* geradezu als „Ausdruck einer *Resignation*“ und als „*Restriktion*“, allerdings im Sinne eines ersten und notwendigen Schrittes (BOEHM, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Den Haag 1968, S. 124 f.).

¹⁹⁹ Husserl, *Ideen*, a.a.O., S. 181 f.

untrennbaren Momenten besteht eine fundamentale, phänomenologisch-intentionale Korrelation. Schütz verweist 1932 etwa auf eine „für die Phänomenologie grundwichtige Gegenüberstellung von Noesis und Noema eines Erlebnisses“.²⁰⁰ Denn alle Gegenständlichkeiten weisen eine noetisch-noematische Konstitution auf, alle Bewusstseinsformen haben eine reell-intentionale Struktur: „Das Noematische“, heißt es in *Ideen*, „sei das Feld der Einheiten, das Noetische das der ‚konstituierenden‘ Mannigfaltigkeiten.“²⁰¹ Zur Relevanz der Entdeckung der noetisch-noematischen Korrelation für die transzendente und *eidetisch-wissenschaftliche* Sinnbestimmung seiner Phänomenologie schreibt Husserl auch 1913 in einer bemerkenswerten Passage: „Die Bezeichnung der phänomenologischen Reduktion und im gleichen der reinen Erlebnissphäre als ‚transzendentaler‘ beruht gerade darauf, dass wir in dieser Reduktion eine absolute Sphäre von Stoffen und noetischen Formen finden, zu deren bestimmt gearteten Verflechtungen nach *immanenter Wesensnotwendigkeit* dieses wunderbare Bewussthaben eines so und so gegebenen Bestimmten oder Bestimmbaren gehört, das dem Bewusstsein selbst ein Gegenüber, ein prinzipiell anderes, Irreelles, Transzendentes ist, und dass hier die Urquelle ist für die einzig denkbare Lösung der tiefsten Erkenntnisprobleme, welche Wesen und Möglichkeit objektiv gültiger Erkenntnis von Transzendente[m] betreffen. Die ‚transzendente‘ Reduktion übt *ἐποχή* hinsichtlich der Wirklichkeit: aber zu dem, was sie von dieser übrig behält, gehören die Noemen mit der in ihnen selbst liegenden noematischen Einheit, und damit die Art, wie Reales im Bewusstsein selbst eben bewusst und speziell gegeben ist. Die Erkenntnis, dass es sich hier durchaus um *eidetische*, also unbedingt notwendige Zusammenhänge handelt, eröffnet für die Forschung ein großes Feld, das der Wesensbeziehungen zwischen Noetischem und Noematischem, zwischen Bewusstseinerlebnis und Bewusstseinskorrelat“.²⁰² In der Einleitung des vierten Abschnittes von *Ideen* stellt Husserl fer-

²⁰⁰ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 75.

²⁰¹ HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 207.

²⁰² Ebd., S. 204 f.

ner fest: „Die Erkenntnis der wesentlichen Doppelseitigkeit der Intentionalität nach Noesis und Noema hat die Folge, dass eine systematische Phänomenologie nicht einseitig ihr Absehen auf eine reelle Analyse der Erlebnisse und speziell der intentionalen richten darf“ und fügt hinzu: „Die Versuchung dazu ist aber am Anfang sehr groß, weil der historische und natürliche Gang von der Psychologie zur Phänomenologie es mit sich bringt, dass man das immanente Studium der reinen Erlebnisse, das Studium ihres Eigenwesens wie selbstverständlich als ein solches ihrer reellen Komponenten versteht. In Wahrheit eröffnen sich nach beiden Seiten große Gebiete der eidetischen Forschung, die beständig aufeinander bezogen und doch, wie sich herausstellt, nach weiten Strecken gesondert sind“.²⁰³ In der Anmerkung zu dieser Passage bezieht sich Husserl ausdrücklich auf den zweiten Band der *Logischen Untersuchungen* aus dem Jahr 1901, in dem das noetisch-noematische Schema noch fehlt — dort sei „der wesensmäßige Parallelismus der beiden Strukturen“, so Husserl, „noch nicht zur Klarheit gekommen“.²⁰⁴

In der 1913 erschienenen zweiten und „umgearbeiteten“ Auflage²⁰⁵ der *Logischen Untersuchungen* finden sich dementsprechend zahl-

²⁰³ Ebd., S. 265 f.

²⁰⁴ Ebd., S. 266, Anm. 1.

²⁰⁵ Husserls Interesse an einer Revision seines Durchbruchwerkes wurde erstmals im Entwurf eines Briefes aus dem Jahr 1905 an Walter Boughton Pitkin geäußert. Nach seiner positiven Antwort auf Pitkins Anfrage über die Möglichkeit der Übernahme der Übersetzungsarbeit der *Logischen Untersuchungen* in englischer Sprache erklärt sich Husserl dazu bereit, „den Urtext selbst einer sorgfältigen Revision zu unterwerfen und diejenigen Partien, die zu Missverständnissen Anlass gegeben haben, oder die durch gelegentliche Entgleisungen und Selbstmissverständnisse entstellt sind, bessernd umzugestalten“ (Hua Dok III/6, 335). Im Entwurf eines Briefes an Max Niemeyer, in dem Husserl seinen Verleger über Pitkins Interesse informiert, kündigt er sein Anliegen an, eine deutsche Neuedition der *Logischen Untersuchungen* zu veröffentlichen (vgl. Hua Dok III/8, 253). Im März 1911 gibt Husserl als Grund für seine Ablehnung von Johannes Dauberts Einladung nach München an, dass er „die Arbeit für die Neuauflage des II. B[ands] d[er] Log[ischen] U[ntersuchungen] nicht mehr hinauschieben kann“ (Hua Dok III/2, 62). Ein Jahr später erklärt er William Ernest Hocking

reiche Versuche einer Präzisierung, allerdings unter bestimmten Aspekten auch Aktualisierung des Anliegens ihrer ursprünglichen Fassung. Im Vorwort zur neuen Edition macht Husserl deutlich, dass es sich bei dieser Umarbeitung nicht nur ums Ergänzen, um die „Klärung der Dunkelheiten“ oder um die „Entwirrung von Vieldeutigkeiten“ handelt, sondern auch um „Umwertungen“, und mit Verweis auf die kurz zuvor²⁰⁶ im ersten Band des *Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung* erschienenen *Ideen*, die offenbar als Hauptreferenz für die Arbeit an der Neuauflage dient,²⁰⁷ wird die Neugestaltung

sein Vorhaben, im Winter ‚an die zweite Auflage zu gehen‘ und dass sie „ein völlig neues Werk“ sein wird (Hua Dok III/3, 160). Im Jahr 1913 ist dann die zweite, umgearbeitete Auflage des ersten Bandes und die des ersten Teils des zweiten Bandes der *Logischen Untersuchungen* im Verlag von Max Niemeyer erschienen. Im auf Oktober 1913 datierten Vorwort der Neuauflage bedankt sich Husserl bei Adolf Reinach, der Husserl zufolge ihm 1911 bzw. „vor zwei Jahren, bei den ersten eingehenden Überlegungen für die Möglichkeiten einer Neubearbeitung, mit Eifer und Sachkunde zur Seite stand“ (LU I, A XVIII). Der zweite Teil des zweiten Bandes dieser zweiten Auflage, der die „VI. Untersuchung“ umfasst, wurde u. a. auch kriegsbedingt (vgl. LU II, B₂ III) erst 1921 und in einer ‚teilweise umgearbeiteten Ausgabe veröffentlicht. Abdrücke der zweiten Auflage erfolgten 1922 und 1928. Die textkritische Husserliana-Ausgabe der *Logischen Untersuchung* aus den Jahren 1975 (erster Band, herausgegeben von Elmar Holenstein) und 1984 (zweiter Band, herausgegeben von Ursula Panzer) enthält beide Fassungen. Ein von Ullrich Melle herausgegebener Ergänzungsband mit Texten und Entwürfen Husserls zur Umarbeitung der „VI. Untersuchung“ sind zweiteilig 2002 und 2005 im Band XX der *Husserliana* erschienen.

²⁰⁶ Der erste Band und der erste Teil des zweiten Bandes der Neuauflage der *Logischen Untersuchungen* sind im Oktober erschienen. Die Ausgabe des *Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung*, die Husserls *Ideen* enthält wurden im April veröffentlicht.

²⁰⁷ Der entscheidende Einfluss der durch die Arbeit an den *Ideen* gewonnenen Einsichten auf die Neugestaltung der *Logischen Untersuchungen*, die Relation zwischen beiden Werken sowie das Buch selbst werden in den zehn Seiten des Vorwortes zu ihrer zweiten Auflage aus dem Jahr 1913 insgesamt elf mal erwähnt. Mit Bezug auf die phänomenologische Reduktion schreibt Husserl: „Die volle reflektive Klarheit, die ich über das Wesen der Phänomenologie in diesen

der *Logischen Untersuchungen* begründet: „[V]om Standpunkt der zugleich erweiterten und vertieften Erkenntnis erschien nun selbst die Anordnung der Darstellung [in der ersten Auflage] nicht mehr als eine vollangemessene“; die *Prolegomena* und die Studien I. bis V. der *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* erscheinen 1913 deshalb „in einer verbesserten Gestalt, die, dem Standpunkt der *Ideen* nach Möglichkeit angepasst, dazu verhelfen könne, den Leser in die Art wirklicher phänomenologischen und erkenntnistheoretischen Arbeit einzuführen“ — doch anstatt den Text vollständig auf den Stand der *Ideen* zu bringen,²⁰⁸ was eine völlige Neugestaltung der *Logi-*

und den folgenden Jahren gewonnen habe, und die allmählich zur systematischen Lehre von den ‚phänomenologischen Reduktionen‘ geführt hat (vgl. die ‚Ideen‘ I, Abschnitt 2), wurde sowohl für die Neubearbeitung der Einleitung, als auch für den Text der ganzen weiterfolgenden Untersuchungen nutzbar gemacht und in dieser Hinsicht das ganze Werk auf eine wesentlich höhere Klarheitsstufe erhoben“ (LU I, B XIV).

²⁰⁸ Im Vorwort zur zweiten Auflage 1913, die die fünf ersten Untersuchungen enthält, weist Husserl darauf hin, dass „in der letzten Untersuchung im wesentlichen die Stufe der ‚Ideen‘“ erreicht werden sollte (LU I, B XII). Allerdings ist nicht klar, ob er sich damit auf die „V. Untersuchung“, die den ersten Teil des zweiten Bandes abschließt, oder auf die damals in ihrer Neuauflage noch nicht erschienenen „VI. Untersuchung“ bezieht. Gleich zu Beginn des Vorwortes zur zweiten Ausgabe der „VI. Untersuchung“ 1921 erkennt Husserl an, dass er bezüglich jedenfalls dieses Schlussteils des Werkes seiner ursprünglichen Absicht nicht gerecht werden konnte und listet die Gründe für die mangelnde Überarbeitung des Textes auf: „Die vorliegende Neuausgabe des Schlusstückes der ‚Logischen Untersuchungen‘ entspricht zu meinem Bedauern nicht der Ankündigung in der Vorrede, die ich im Jahre 1913 dem I. Bande der zweiten Auflage beigegeben habe. Ich musste mich dazu entschließen, an Stelle der radikalen Umarbeitung, von der damals schon ein erheblicher Teil gedruckt war, den alten, nur in einigen Abschnitten wesentlich verbesserten Text zu veröffentlichen. Wieder einmal hat sich das alte Wort, dass Bücher ihre Schicksale haben, bewahrheitet. Zuerst zwang mich eine nach einer Periode übersteigter Arbeit natürlich einsetzende Ermüdung, den Druck zu unterbrechen. Theoretische Schwierigkeiten, die mir während desselben empfindlich geworden waren, verlangten eingreifende Umgestaltungen des neuentworfenen Textes, zu denen es frischerer Kräfte bedurfte. In den nun folgenden Kriegsjahren war ich aber

sehen Untersuchungen zur Folge haben würde, sucht Husserl für die Umarbeitung des Werkes nach einem „Mittelweg“.²⁰⁹

Ein Vergleich der sich aus diesem Versuch ergebenden, revidierten „V. Untersuchung“ mit der in der Ausgabe aus dem Jahr 1901 enthaltenen Fassung lässt feststellen, dass Husserl bei der Editionsarbeit an der zweiten Auflage u.a. daran interessiert ist, jenen Rückgang auf den reellen Erlebnisbestand und damit verbundenen Ausschluss als eine Art von *Reduktion* zu charakterisieren.²¹⁰ 1913 erkennt Husserl in jenem Zurückgehen auf die reelle Erlebnisimmanenz ein zum Reduktionsverständnis von *Ideen* offenbar analoges, damit jedoch nicht gleichbedeutendes methodisches Verfahren, da 1901 der Untersuchungsbereich der Phänomenologie eine andere, einseitige Konstitu-

unfähig, für die Phänomenologie des Logischen jene leidenschaftliche Anteilnahme aufzubringen, ohne die bei mir eine fruchtbare Arbeit unmöglich ist. Ich konnte den Krieg und den nachgekommenen ‚Frieden‘ nur ertragen in allgemeinsten, philosophischen Besinnungen und in der Wiederaufnahme derjenigen Arbeiten, welche der methodischen und sachlichen Ausgestaltung der Idee einer phänomenologischen Philosophie, dem systematischen Entwurfe ihrer Grundlinien, der Ordnung ihrer Arbeitsprobleme und der Fortführung solcher konkreten Untersuchungen gewidmet waren, die in diesen Beziehungen unentbehrlich erschienen. Auch meine neue Freiburger Lehrtätigkeit, förderte meine Interessenrichtung auf die leitenden Allgemeinheiten und das System“ (LU II, B₂ III).

²⁰⁹ LU I, B IX-XI. Husserl rechtfertigt einige in der zweiten Auflage noch enthaltene „Irrtümer“ der ersten Edition, indem er sie als Indizien einer phänomenologischen „Unterstufe“ charakterisiert.

²¹⁰ Der erste von Husserl in § 1 aufgelistete Bewusstseinsbegriff „Bewusstsein als der gesamte phänomenologische Bestand des geistigen Ich. (Bewusstsein = das phänomenologische Ich, als ‚Bündel‘ oder Verwebung der psychischen Erlebnisse)“ (LU II, A 325) formuliert er in der zweiten Auflage um als „Bewusstsein als der gesamte reelle phänomenologische Bestand des empirischen Ich, als Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Erlebnisstroms“ (LU II, B₁ 346); Bewusstsein als „phänomenologische Einheit“ (LU II, A 326) der Erlebnisse des Ichs im Titel des § 2 der fünften Untersuchung wird 1913 zu „reell-phänomenologische Einheit der Icherlebnisse“ (LU II, B₁ 347); und das Ergebnis der „Reduktion des phänomenalen empirischen Ich auf seinen rein phänomenologisch fassbaren Gehalt“ (LU II, B₁ 357) ersetzt 1913 etwa das, was 1901 lediglich „zum ich gehört“ (LU II, A 335).

tion aufzeigt. Husserl bezieht sich in der zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen* zwar ausdrücklich auf eine die zeitliche Einheit des Erlebnisflusses ergebende „Reduktion auf das Phänomenologische“,²¹¹ allerdings wird hier offenbar noch im Sinne eines Rückgangs auf den reellen Bestand gesprochen, obwohl er schon zur Zeit der Neubearbeitung des Werkes das „rein-phänomenologisch Gegebene“²¹² anders auffasst.²¹³ Husserl beschränkt sich eher darauf, an be-

²¹¹ LU II, B₁ 358

²¹² LU II, B₁ 357

²¹³ In seinen Artikeln zu Husserls Reduktionsbegriff charakterisiert Dieter Lohmar den Rückgang auf den reellen Bestand als eine Vorform der transzendentalphänomenologischen reduktiven Methode, deren Analyse Aufschluss sowohl über die Motivation als auch über die Sinnbestimmung der transzendentalen Reduktion geben kann. Die Vertretung der Kontinuität zwischen dieser Vor- und der Vollstufe der phänomenologischen Methode hält er aufgrund der Unterschiede zwischen dem Sinn des Rückgangs auf den reellen Erlebnisinhalt und der Bedeutung des transzendentalen Reduktionsverfahrens jedoch für problematisch. Allerdings erkennt er hinter allen Reduktionsbegriffen Husserls einen gemeinsamen Grundgedanken, der in einer de-synthetisierenden methodischen Leistung besteht. Mit Ausnahme der eidetischen Reduktion verfolgen ferner alle anderen Variationen des Verfahrens — der Rückgang auf den reellen Bestand inbegriffen — dasselbe Ziel einer phänomenologischen „Rechtsprüfung“. Dabei geht es in seinen Worten „um das ‚Recht‘, welches eine Setzung durch die anschauliche Gegebenheit dessen erhält, was in ihr gesetzt ist“ (LOHMAR, „Husserls Reduktionen — und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn“, in *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, hrsg. von H. Hüni und P. Trawny, Berlin 2002, S. 752). Der Rückgang auf den reellen Bestand im Sinne einer Reduktion auf die Grundquelle der anschaulichen Darstellung des intendierten Gegenstandes bildet somit zugleich eine Suche nach einem rechtgebenden Feld der Erfahrung, „nach den anschaulichen Gegebenheiten, die das (Anschauungs-)Recht einer Intention begründen können“ (LOHMAR, „Zur Vorgeschichte der transzendentalen Reduktion in den Logischen Untersuchungen. Die unbekannte ‚Reduktion auf den reellen Bestand‘“, *Husserl Studies*, 28/1, 2012, S. 6). Indem der Rückgang auf den reellen Bestand die Materie ausklammert, macht er jedoch jene Rechtsprüfung unmöglich. Gerade darin liegt nach Lohmar das Problem: „Das grundlegende Bedenken gegen diese erste Reduktion Husserls ist also nicht, dass die Reduktion auf den reellen Bestand undurchführbar ist, sondern

stimmten Stellen auf das Problem seines früheren Verständnisses über den eigentlichen Umfang des Forschungsgebietes der Phänomenologie aufmerksam zu machen. In der zweiten Edition von 1913 bringt er in einer Anmerkung der „V. Untersuchung“ diese Problematik deutlich zum Ausdruck. Zunächst erkennt er rückblickend an: „In der ersten Ausgabe d. W. hieß es ‚reeller oder phänomenologischer Inhalt‘. In der Tat war das Wort ‚phänomenologisch‘, wie auch das Wort ‚deskriptiv‘, in der ersten Ausgabe des Buches ausschließlich in Beziehung auf *reelle* Erlebnisbestände gemeint und auch in der vorliegenden Ausgabe war es bisher vorwiegend in diesem Sinne gebraucht. Das entspricht dem natürlichen Ausgang von der psychologischen Einstellung“; Husserl weist anschließend auf sein erst nach der Erstveröffentlichung der *Logischen Untersuchungen* gewonnenes Verständnis über die Notwendigkeit der Erweiterung des phänomenologischen Untersuchungsbereichs hin, auf die Relevanz der Einbeziehung der intentionalen, dieser in der Auflage von 1901 jedoch vom Rückgang auf das Phänomenologische ausgeschlossenen, *in suspenso* belassenen Seite des in der Erfahrung Gegebenen, und stellt 1913 in der Neuauflage des Werkes schließlich fest, „dass die Beschreibung der intentionalen Gegenständlichkeit als solcher (genommen so, wie sie im konkreten Akterlebnis selbst bewusste ist) eine andere Richtung rein intuitiv und adäquat zu vollziehender Beschreibungen darstellt gegenüber derjenigen der realen Aktbestände und dass auch sie als phänomenologische bezeichnet werden muss“.²¹⁴

2.2.3. Phänomenologie als Wesenswissenschaft von Erlebnissen

Die *Logischen Untersuchungen*, wie Husserl gleich zu Beginn seines Vorworts zur zweiten Auflage erklärt, haben einen Anfangscharakter, es

dass ich, wenn ich sie durchgeführt habe, nicht mehr dasjenige tun kann, weswegen und mit welchem Ziel ich sie vollzogen habe, nämlich die Kritik des Rechtes der Auffassungen auf dem Grund der Sinnlichkeit“ (ebd., S. 11).

²¹⁴ LU II, B₁ 387.

handelt sich um ein „Werk des Durchbruchs“.²¹⁵ In einem Brief aus dem Jahr 1919 an Arnold Metzger charakterisiert er die *Logischen Untersuchungen* auch als „Durchgang für eine höhere Entwicklung“.²¹⁶ Im Unterschied zu *Ideen*, für deren Anfertigung Husserl „ohne Entwürfe als Unterlage, wie in Trance“,²¹⁷ wie er in demselben Brief schreibt, ebenso wie für die Fertigstellung seines Werkes aus dem Jahr 1929 *Formale und transzendente Logik* lediglich sechs Wochen brauchte,²¹⁸ arbeitete er an den Manuskripten beider Bände so lange wie dies möglich²¹⁹ war. Ferner soll sich Husserl unmittelbar nach der Drucklegung des Werkes mit der Weiterentwicklung seines Grundgedankens beschäftigt haben. Obwohl das Konzept der phänomenolo-

²¹⁵ LU II, B VIII.

²¹⁶ Hua Dok III/4, 412.

²¹⁷ Hua Dok III/4, 413.

²¹⁸ Vgl. CAIRNS, *Conversations with Husserl and Fink*, Den Haag 1976, S. 60 ff.

²¹⁹ In Husserls Brief an Gustav Albrecht vom November 1899 beschreibt Husserl die abschließenden Arbeiten am ersten Band der *Logischen Untersuchungen* wie folgt: „sie [Husserls Frau Malvine] liest mit aufopfernder Anstrengung Tag für Tag Korrekturen, oder lässt sich von mir in die Feder diktieren, und die Zeit drängt mitunter so, dass ich noch um Mitternacht auf die Bahn laufe, damit der Drucker am nächsten Morgen den erledigten und oft arg geänderten Bogen in die Hand bekommt“ (Hua Dok III/9, 16). Im Schlussabsatz seiner „Selbstanzeige“ zu den *Logischen Untersuchungen* erkennt Husserl den unvollständigen Charakter des Werkes an: „Es ist — der Verf[asser] ist sich dessen wohl bewusst — kein geringes Wagnis, ein in solchem Maße lückenhaftes und in manchen Gedankenreihen nicht vollkommen abgeklärtes Werk der Öffentlichkeit zu übergeben. So, wie die Untersuchungen dem Leser dargeboten werden, waren sie ursprünglich zur Publikation gar nicht bestimmt; sie sollten dem Verf[asser] nur zur Grundlage für eine mehr systematische Grundlegung der Erkenntnistheorie, bzw. der erkenntnistheoretischen Aufklärung der reinen Logik dienen. Leider war es dem Verf[asser] nicht vergönnt, diesem Werke vieler Jahre noch eine Reihe weiterer Jahre zuwenden zu können. Er legt es immerhin mit der Überzeugung aus den Händen, dass es, trotz der leicht sichtlichen und von ihm selbst schwer empfundenen Unvollkommenheiten, durch die Selbständigkeit der analytischen Forschung, durch die Reinheit der phänomenologischen Methode und durch eine Reihe nicht ganz unerheblicher neuer Einsichten den Freunden der Erkenntnistheorie nicht unwillkommen sein wird“ (Hua XIX, 783).

gischen Reduktion im Sinne einer Methode für die Erschließung eines Erkenntnisfeldes erst einige Jahre nach der Veröffentlichung der *Logischen Untersuchungen* auftaucht, dauert es nicht lange, bis Husserl die 1913 abgelehnte Charakterisierung der Phänomenologie als deskriptive Psychologie für problematisch hält. Spätestens in seinem zwischen 1903 und 1904 im *Archiv für systematische Philosophie* veröffentlichten „Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus den Jahren 1895-99“ kann er zwischen phänomenologischer Analyse und psychologischer Deskription im Grunde keine Gemeinsamkeit mehr erkennen, was auch für die Bestimmung des Verhältnisses der Phänomenologie zur Psychologie und zu den dogmatischen Wissenschaften der natürlichen Einstellung einen wichtigen Schritt bedeutete. In seiner im Bericht enthaltenen Besprechung zu Theodor Elsenhans Aufsatz „Das Verhältnis der Logik zur Psychologie“ führt Husserl im Sinne der *Logischen Untersuchungen* aus, dass der Untersuchungsbereich der reinen Logik als „Inbegriff der in den reinen Kategorien gründenden Denkgesetze und der darauf gebauten ‚formalen‘ Theorien“²²⁰ aufgrund ihres nichtempirischen Aspektes keinen psychologischen Charakter hat, während ihre erkenntniskritische Aufklärung sowie die Studie der Relation zwischen dem erkennenden Inhalt und dem Akt des Erkennens als etwas Subjektivem dementsprechend über die reine Logik hinausgeht und auch keine Aufgabe der Psychologie als Wissenschaft der geistigen Erscheinungen darstellen kann. Sowohl die reine Logik als auch die erklärenden Tatsachenwissenschaften sind ferner deshalb *unkritisch*, weil sie objektiv Vorgegebenes und dessen Sinn voraussetzen. Da die Phänomenologie der Erkenntnis diese Art von „metaphysischer“ Objektivierung nicht vollzieht und in Husserls Formulierungen „die Erkenntniserlebnisse, in welchen der Ursprung der logischen Ideen liegt, unter Fernhaltung aller über ihren reellen Inhalt hinausgehenden Deutung“ analysiert, soll sie in ihren Deskriptionen „die ‚eigentliche‘ Meinung der logischen Ideen, ihre allgemeinen Wesen, zur Evidenz“ bringen; die phänomenologische Beschreibung zielt auf

²²⁰ Hua XXII, 205.

die Erscheinung in ihrem notwendigen und idealen Wesenscharakter und nicht auf ihren erscheinenden, faktischen bzw. realen Inhalt ab. Auch wenn sie für psychologische Untersuchungen als vorbereitend und als deskriptiv-psychologisch im Sinne einer propädeutischen Stufe fungieren kann, stellt die Phänomenologie eine autonome *Wesenswissenschaft von Erlebnissen* dar — Husserl ist bereits in seinem Jahresbericht der Ansicht, dass „die Phänomenologie nicht ohne weiteres als ‚deskriptive Psychologie‘ zu bezeichnen [ist]. Sie ist es nicht im strengen und eigentlichen Sinn“²²¹.

Ab 1903 wird dann die Idee der Phänomenologie als einer der deskriptiven Psychologie und Tatsachenwissenschaften entgegenzusetzenden Wesensanalyse weiterentwickelt. In seiner Vorlesung zum Thema „Urteilstheorie“ aus dem Sommersemester 1905 drückt Husserl seine Ablehnung der in den *Logischen Untersuchungen* dargestellten deskriptiv-psychologischen Bestimmung der Phänomenologie, wenngleich sie noch nicht als eidetische Analyse zu charakterisieren ist, klar aus. Weniger als zwei Jahre nach der Veröffentlichung seines „Berichtes“ zeigt sich diese Zurückweisung nun in Verbindung mit der Feststellung sowohl ihres wesenswissenschaftlichen als auch autonomen Charakters: „Das psychologisch-objektivierende Interesse verwandelt die Phänomenologie in deskriptive Psychologie. Alle phänomenologischen Feststellungen treten, nur mit einer Nuance, sozusagen mit einer Veränderung des Vorzeichens, in die deskriptive Psychologie. Aber Phänomenologie kann und soll als reine Wesenslehre betrachtet werden. Der Idee nach ist sie keine Psychologie, auch nicht deskriptive. Und wer diesen Unterschied nicht zuerst begriffen hat, wird auch nie das Wesen einer objektiven Erkenntnistheorie verstehen. [...] Phänomenologie kann ohne alle Rücksicht auf erkenntnistheoretische Probleme behandelt werden. Sie ist dann reine Wesenslehre, Wissenschaft von den Gattungen und Arten, und zwar wesentlichen Gattungen und Arten der Inhalte“²²².

²²¹ Hua XXII, 206.

²²² Hua Mat V, 46. Auch in Husserls erster größeren Veröffentlichung seit den *Logischen Untersuchungen* „Philosophie als strenge Wissenschaft“ aus dem Jahr

NATÜRLICHE EINSTELLUNG UND PHÄNOMENOLOGIE

In der Neuausgabe der *Logischen Untersuchungen* aus dem Jahr 1913 ist das frühere, jedoch von Husserl bereits seit 1903 für problematisch gehaltene deskriptiv-psychologische Verständnis von Phänomenologie dementsprechend nicht mehr zu finden. Diese Auffassungsänderung hinsichtlich der Idee von Phänomenologie als deskriptiver Psychologie wird in der zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen* sogar oft zum Ausdruck gebracht. Parallel zur bereits angesprochenen nachträglichen Einführung des Reduktionsbegriffs versucht Husserl bei der Editionsarbeit der Neuauflage die frühere Identität der Phänomenologie mit der deskriptiven Psychologie ganz aufzuheben. Bereits im Vorwort zur zweiten Auflage wird diese in einem auf den 23. Dezember 1908 datierten Brief Husserls an Paul Natorp als „schiefe Bezeichnung“²²³ charakterisierte Definition auch „irreführend“²²⁴ genannt. Während er bei der Umarbeitung des Textes — trotz seiner späteren Anerkennung der Einseitigkeit des Rückgangs auf den realen Erlebnisbestand — diese Idee nicht gänzlich aus dem Argumentationsgang streicht und sie geradezu als eine Art von Reduktion — wenn auch mit Limitationen — charakterisiert, werden etliche Passagen, die in der Auflage aus dem Jahr 1901 auf den deskriptiv-psychologischen Charakter der Phänomenologie verweisen, entweder radikal umformuliert oder supprimiert. So wird die „deskriptive Analyse“²²⁵ von 1901 in der Neuausgabe etwa zu „deskriptive Wesensana-

1911 finden sich Verweise auf Missverständnisse, die sich aus der Interpretation von phänomenologischer Wesensforschung als deskriptiver Psychologie ergeben: „Immer wieder sind die *Logischen Untersuchungen*, die in ihren Bruchstücken einer systematischen Phänomenologie zum ersten Male Wesensanalyse in dem hier charakterisierten Sinne üben, als Versuche einer Rehabilitation der Methode der Selbstbeobachtung missverstanden worden. Freilich ist daran die mangelhafte Kennzeichnung der Methode in der ‚Einleitung‘ zur I. Untersuchung des II. Bandes, die Bezeichnung der Phänomenologie als deskriptive Psychologie mit schuld“ (*Logos*, S. 318).

²²³ Hua Dok III/5, 103

²²⁴ LU II, B₁ XIII.

²²⁵ LU II, A 214.

lyse“.²²⁶ Auch ihr wesensanalytischer Aspekt kommt 1913 deutlicher zum Vorschein. Der § 6 der Einleitung des zweiten Bandes, in dem Husserl 1901 die Phänomenologie mit der deskriptiven Psychologie gleichsetzt, erscheint 1913 völlig verändert. Die frühere deskriptiv-psychologische Bestimmung der Phänomenologie wird ausdrücklich zurückgewiesen und durch eine Hervorhebung ihres wesensanalytischen Charakters ersetzt: „Phänomenologie“, so Husserl, „spricht von Wahrnehmungen, Urteilen, Gefühlen usw. *als solchen*, von dem, was ihnen *a priori*, in unbedingter Allgemeinheit, eben als *reinen* Einzelheiten der reinen Arten, zukommt, von dem, was ausschließlich auf Grund der rein intuitiven Erfassung der ‚Wesen‘ (Wesensgattungen, -artungen) einzusehen ist [...]. Also nicht die Psychologie, sondern die Phänomenologie ist das Fundament der rein-logischen (wie aller vernunftkritischen) Aufklärungen“.²²⁷

Obwohl Husserl in der neuen Edition der *Logischen Untersuchungen* die Methode der Wesenserfassung zu keiner ausführlichen Darstellung bringt, gewinnt das wesenswissenschaftliche Verständnis von Phänomenologie mit der endgültigen Ablehnung ihrer deskriptiv-psychologischen Bestimmung im Vergleich zur Ausgabe aus dem Jahr 1901 an Klarheit. Die Idee einer *eidetischen* Wissenschaft, einer „Forschung in der eidetisch-phänomenologischen Einstellung auf das reine Bewusstsein“, wie sie Husserl 1921 im Vorwort zur zweiten Auflage der „VI. Untersuchung“ charakterisiert, wird jedoch nicht entwickelt.²²⁸ Wenngleich er bereits 1903 die Gleichsetzung von Phänomenologie und deskriptiver Psychologie zurückweist, erfolgt die Sinnbestimmung der Phänomenologie als eidetisch-transzendentaler Wissenschaft erst später, und zwar im Laufe des Bildungsprozesses des Reduktionbegriffs, den es im Folgenden zu rekonstruieren gilt.

²²⁶ LU II, B₁ 216.

²²⁷ LU II, B₁ 18.

²²⁸ LU II, B₂ v.

2.2.4. Die Rückführung in die reine Immanenz und das Transzendente

Die Entstehungsgeschichte von Husserls Reduktionsbegriff beginnt nicht mit der ersten Darlegung seines phänomenologischen Projekts, sondern frühestens zwei Jahre nachdem er in seinem „Bericht“ aus 1903 erstmals die deskriptiv-psychologische Bestimmung der Phänomenologie für problematisch erklärte und mindestens acht Jahre vor dem Erscheinen von *Ideen* und der zweiten Ausgabe der *Logischen Untersuchungen*. Die möglicherweise erste Niederschrift des Reduktionsbegriffes erfolgt in einer von Husserl selbst auf das Jahr 1904 datierten Aufzeichnung zur phänomenologischen Zeitanalyse, die erstmals 1966 in Band X der Husserliana-Reihe erschienen ist.²²⁹ Gleich zu Beginn des Textes, der in der Husserliana-Ausgabe weniger als drei Seiten umfasst, spricht Husserl vom völligen „Ausschluss aller Suppositionen in betreff einer objektiven Zeit“²³⁰ als erstem Schritt der Phänomenologie der Zeiterlebnisse, die er dann als bedeutungsanalytische Beschreibung des Zeitbewusstseins und als deskriptive Inhaltsanalyse der Zeitvorstellung nach ihrem Wesen und Sinn definiert. Husserl charakterisiert auch hier die Deskription des realen Inhalts als phänomenologische Aufgabe und schließt die Analyse alles transzendent Gedeuteten aus der Phänomenologie des Zeitbewusstseins ausdrücklich aus. Das phänomenologische Interesse richtet sich hier vielmehr auf die adäquate *Zeitanschauung*, auf die Dauer und auf das *quasi*-Zeitliche überhaupt — die alle *immanent* gedeutet sind. Im

²²⁹ Im Nachlass handelt es sich um ein einziges Blatt, auf dem sich Edith Steins Überschrift „Ausschaltung der objektiven Zeit“ neben Husserls Bleistiftdatierung erkennen lässt (vgl. Hua X, S. 452). Dem Herausgeber des Bandes X der Husserliana Rudolf Boehm zufolge scheint jedoch „Husserls Notierung der Jahreszahl ‚1904‘ auf manchen Blättern lediglich eine abgekürzte Zuordnung der betreffenden Aufzeichnung zum Problemzusammenhang der Vorlesungen des Wintersemesters 1904/05 zu bedeuten. Datiert Husserl einige Jahre später eine Aufzeichnung aus der Erinnerung, so ist seine Datenangabe nur bedingt verlässlich usw.“ (Hua X, S. 444).

²³⁰ Hua X, S. 187.

Kontext einer Analogie zur phänomenologischen Analyse der Raum-erlebnisse bezeichnet Husserl geschätzt schon 1904 diese Art von Ausschluss als *Reduktion*: „Reduzieren wir aber auf das ‚Gesichtsfeld‘, schließen wir alles aus von Auffassungsmomenten und Sinn, was über das Empfinden hinausgeht, so resultiert etwas, was keine Fläche, kein Feld im objektiven Raum mehr ist. Ich meine, dass diese Reduktion evident möglich ist, und ebenso mit Evidenz möglich ist das Erfassen von ‚groben‘ Verhältnissen in dieser reduzierten ‚Räumlichkeit‘: Verhältnissen des ‚Nebeneinander‘, des ‚Ineinander‘ usw. Ebenso werden wir bei der Zeit nur das phänomenologisch Gegebene, also die Zeit-auffassung (Auffassung als objektive Zeit) und das wirklich gegebene Zeitliche — d.i. nicht die objektive Zeit, sondern das adäquat in der Zeitanschauung Gegebene oder aus ihr zu Reduzierende — zu betrachten haben“.²³¹

Dieselbe Idee der Ausschaltung der objektiven Zeit findet man auch in Husserls Zeitvorlesung. In der Einleitung, die im Unterschied zu etwa der Hälfte des ersten Teils des Werkes ganz den auf Februar 1905 datierten Manuskripten der Vorlesung Husserls entstammen,²³² wird die Analyse des Zeitbewusstseins als ein „uraltetes Kreuz der deskriptiven Psychologie und der Erkenntnistheorie“²³³ charakterisiert;

²³¹ Hua X, S. 188.

²³² Dem Herausgeber der Husserliana-Ausgabe der Zeitvorlesungen Rudolph Boehm zufolge sollen neben der Einleitung nicht mehr als vierzehn weitere Paragraphen des Werkes, was insgesamt circa 40 Seiten der von Heidegger herausgegebenen Edition ausmacht, auf das ursprüngliche Manuskript der Vorlesung zurückgehen. Aus den 62 Blättern des Manuskripts aus dem Jahr 1905 wurden darüber hinaus lediglich 37 — viele davon auch nur teilweise — übernommen. Der erste Teil von *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* bestehe dementsprechend vor allem aus Texten, die nicht aus dem Jahr 1905 stammen (vgl. Hua X, S. XXII).

²³³ *Zeitbewusstsein*, S. 368. Im Gegensatz zu den *Logischen Untersuchungen* wird in den „Hauptstücken“ von 1904/05 die niedrigste Stufe der Aktkonstitution thematisiert. In seiner Vorbemerkung zur 1928 erschienenen Ausgabe weist Heidegger darauf hin: „Während der zweite Band der *Logischen Untersuchungen* (1901) die Interpretation der ‚höheren‘ Akte der Erkenntnis zum Thema hatte,

und gleich zu Beginn des ersten Paragraphen des Werkes — der eine spätere Fassung der vorhin erwähnten, von Husserl selbst auf 1904 datierten Schrift bildet — wird auf die Notwendigkeit einer *Ausklammerung* der objektiven Zeit verwiesen. Erneut taucht der Begriff „Ausschluss“ auf, und zwar in dem zur Bedeutung, die Husserl auch in den *Logischen Untersuchungen* dem Konzept verleiht, deutlich analogen Sinne eines Absehens zwar „jedweder Annahmen, Festsetzungen, Überzeugungen“, hier allerdings „in betreff der objektiven Zeit (aller transzendierenden Voraussetzungen von Existierendem)“; durch diesen Ausschluss soll wie im Fall des Rückgangs auf den reellen Bestand der phänomenologische Zugang auf die Immanenz ermöglicht werden, der die Form eines Reduzierens auf jenes ursprüngliche immanente Zeitfeld des Bewusstseinsablaufs bzw. der absoluten, in ihrer Geltung unbezweifelbaren Dauer annimmt, dessen Entdeckung sich für Schütz’ Hinwendung zur Phänomenologie als zentral erwies: „Was wir aber hinnehmen, ist nicht die Existenz einer Weltzeit, die Existenz einer dinglichen Dauer u. dgl., sondern erscheinende Zeit, erscheinende Dauer als solche. [...] Sodann nehmen wir allerdings auch eine seiende Zeit an, das ist aber nicht die Zeit der Erfahrungswelt, sondern die *immanente Zeit* des Bewusstseinsverlaufes“.²³⁴

bitten in dieser Vorlesung die ‚zu unterst liegenden intellektiven Akte: Wahrnehmung, Fantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Zeitanschauung‘ untersucht werden“ (HUSSERL, *Zeitbewusstsein*, a.a.O., S. 367). Die aus den „Hauptstücken“ entnommenen Untersuchungen Husserls zur zeitlichen Konstitution der Sinneswahrnehmung sowie zur Konstitution der phänomenologischen Zeit selbst, die 1928 als *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* erscheinen, stellen für Heidegger deshalb unerlässliche Ergänzungen zu den *Logischen Untersuchungen* dar. Für ihn kann die Zeitanalyse Aufschluss über die intentionale Konstitution des Zeitbewusstseins geben und damit zur Verdeutlichung der Intentionalität beitragen. Denn dabei geht es insbesondere darum, die Relation der objektiven Zeit zum subjektiven Zeitbewusstsein — und das konstitutive Fundierungsverhältnis der Zeitobjekte zu ihm — zu klären und die Zeiterlebnisse nach ihrem phänomenologischen Inhalt zu untersuchen.

²³⁴ HUSSERL, *Zeitbewusstsein*, a.a.O., S. 369.

In einer Wiederholung der Argumentation des Manuskripts von 1904 wird dann in den Zeitvorlesungen das phänomenologische Datum der Zeitanalyse in Analogie zur Charakterisierung des Gegenstandes der Phänomenologie des Raumbewusstseins definiert. Phänomenologisch gegeben ist im Kontext der phänomenologischen Raumanalyse das Erlebnis, in der sich die Raumerscheinung im Sinne einer Erscheinung räumlichen Gegenstandes — einer erscheinenden Raumgestalt — ereignet. Die Wahrnehmungserscheinung, der phänomenale Raum oder die räumliche Wirklichkeit weisen im Gegensatz zu diesem primären Raumfeld, das innerhalb der Raumanalyse aus dem Abstrahieren allen Transzendierendes resultiert, keinen Erlebnischarakter auf. Die wirkliche Zeit — die Welt-, Gegenstands- und die Naturzeit — stellt nach dieser Differenzierung zwischen Erlebnis als phänomenologisch Gegebenem und der objektiven Welt als phänomenaler Wirklichkeit ein *Transzendentes* dar. Als phänomenologische Data zu bezeichnen sind dementsprechend im Kontext der Zeitanalyse die immanenten Erlebnisse, in denen sich wahrgenommenes Zeitliches — d.h. Zeitliches im objektiven Sinne — vollzieht, und gerade deshalb ist das Reduzieren auf die Erlebniszeit, das sich aus der Ausschaltung der objektiven Zeit ergibt, zugleich eine *Rückführung in die echte Immanenz*: „Durch phänomenologische Analyse kann man nicht das Mindeste von objektiver Zeit vorfinden. [...] Objektiver Raum, objektive Zeit und mit ihnen die objektive Welt der wirklichen Dinge und Vorgänge — das alles sind Transendenzen. Wohl gemerkt, transzendent ist nicht etwa der Raum und die Wirklichkeit in einem mystischen Sinne, als ‚Ding an sich‘, sondern gerade der phänomenale Raum, die phänomenale raum-zeitliche Wirklichkeit, die erscheinende Raumgestalt, die erscheinende Zeitgestalt. Das alles sind keine Erlebnisse. Und die Ordnungszusammenhänge, die in den Erlebnissen als echten Immanenzen zu finden sind, lassen sich nicht in der empirischen, objektiven Ordnung antreffen, fügen sich ihr nicht ein“.²³⁵

²³⁵ Ebd., S. 370 f.

NATÜRLICHE EINSTELLUNG UND PHÄNOMENOLOGIE

Diese Art von Reduzieren auf die Daten, die das Erfahrene phänomenologisch bilden, wird auch in den Zeitvorlesungen als Voraussetzung jeglicher Untersuchung über das Wesen der Erfahrung betrachtet. In der veröffentlichten Fassung der Vorlesung aus dem Februar 1905 weicht ferner diese phänomenologische Wesensanalyse weiterhin nicht von der Erkenntniskritik ab. Gleich zu Beginn des abschließenden Paragraphen der Einleitung wird die erkenntnistheoretische Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung mit der phänomenologischen Frage nach ihrem Wesen gleichgesetzt und die „Ursprungsfrage“ der Phänomenologie der Zeit, die Frage — die auch als erkenntnistheoretisch charakterisiert wird — nach der eigentlichen Zeiterfahrung, von psychologischen Fragestellungen unterschieden, denn die Psychologie begreift Erlebnisse als psychische Zustände von psychophysischen Individuen bzw. Personen und Ursprung dementsprechend als empirische Genese. Aus der phänomenologischen Perspektive erweist sich hingegen die Frage nach dem Wesen oder Ursprung der Zeit als Problem einer Analyse der *primitiven* Formen des Zeitbewusstseins, als Problem einer Analyse der Zeiterlebnisse nach ihrem deskriptiven Inhalt: „Das *Apriori* der Zeit suchen wir zur *Klarheit* zu bringen, indem wir das *Zeitbewusstsein* durchforschen, seine wesentliche Konstitution zutage fördern und die ev. der Zeit spezifisch zugehörigen Auffassungsinhalte und Aktcharaktere herausstellen, zu welchen die apriorischen Zeitcharaktere essentiell gehören“.²³⁶

Doch auch wenn sich diese Maßnahme der Ausschaltung der objektiven Zeit — als Welt- und Naturzeit —, wie der Rückgang auf den reellen Bestand der *Logischen Untersuchungen*, als eine Vorform der Epoché begreifen lässt, sucht man in den Zeitvorlesungen vergebens nach einer Lehre der phänomenologischen Reduktion. Über ein Gespräch mit Husserl vom 9. November 1931 berichtet diesbezüglich etwa Dorion Cairns: „Husserl said that at the time of the 1905 time-lectures he had not yet come upon the phenomenological reduction, but that these lectures were what urged him on to think of the phe-

²³⁶ Ebd., S. 374.

nomenological reduction“; anschließend weist er aber darauf hin: „This first came to paper — in a primitive form — the following summer in Seefeld“.²³⁷

Cairns bezieht sich auf Husserls zwischen August und September 1905 in Gesellschaft u.a. der Münchner Phänomenologen Theodor Lipps, Alexander Pfänder und Johannes Daubert verbrachten Aufenthalt im Tiroler Urlaubsort Seefeld.²³⁸ Ein Ergebnis von Husserls philosophischem Austausch mit dieser Gruppe von Phänomenologen findet man in den bis 1966 unveröffentlicht gebliebenen Schriften „Seefelder Manuskripte über Individuation“. Nach Husserls eigener Einschätzung soll er in diesen „Seefelder Blättern (1905) [...] schon Begriff und korrekten Gebrauch der ‚phänomenologischen Reduktion‘“²³⁹ gefunden haben.

Bei diesem Zitat handelt es sich um eine Anmerkung Husserls aus dem Jahr 1917, die nur eins von vielen Beispielen aus seinen Schriften und Briefen darstellt, in denen der Anfang der Entwicklungsgeschichte des Reduktionsbegriffs auf das Jahr 1905 datiert wird. In einer im Band VI der Husserliana veröffentlichten Schrift weist Husserl etwa darauf hin, dass seine Phänomenologie „erst vier Jahre nach Abschluss der *Logischen Untersuchungen* zum ausdrücklichen, und selbst dann noch unvollkommenen Selbstbewusstsein ihrer Methode gekommen“²⁴⁰ ist. Im Brief an den Priester Daniel Martin Feuling vom März 1933, in dem Husserl gegen die theologische Interpretation seiner Phänomenologie durch den Adressaten argumentiert, bezieht er sich auf 1905 als das Jahr, in dem die Methode der phänomenologischen Reduktion erstmals gedanklich formuliert wurde.²⁴¹ Auch

²³⁷ CAIRNS, a.a.O., S. 38.

²³⁸ Zur Bedeutung und Entstehungsgeschichte dieses Treffens vgl. SCHUH-MANN, *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder*, Den Haag 1973, S. 128 ff.

²³⁹ Hua X, 459.

²⁴⁰ Hua VI, 246.

²⁴¹ „Die konstitutive Phänomenologie, seitdem sie zum ersten reinen Selbstbewusstsein ihres methodischen Sinnes durchgebrochen ist (1905 mit der phäno-

Husserls ehemaliger Schüler Eugen Fink schreibt in der ersten Fußnote seines *Kantstudien*-Artikels: „Die erste Manuskriptniederschrift der phänomenologischen Reduktion stammt aus dem Jahre 1905“.²⁴² Um welches Manuskript Husserls es sich dabei handelt, wird von Fink jedoch nicht erwähnt.

Unter den als „Seefelder Manuskripte über Individuation“ veröffentlichten Texten finden sich auch Schriften, die später verfasst wurden.²⁴³ Aus dem Jahr 1905 stammt lediglich der Text „Einheit des Zeitdinges als Identischen der Veränderung oder Unveränderung“. In dieser Schrift, die sechs Monate nach den „Hauptstücken“ entstanden ist und als Text im von Rudolf Boehm herausgegebenen Husserliana-Band den Textabschnitt eröffnet, scheint der Reduktionsgedanke erneut in Form eines Ausschlusses zum Ausdruck zu kommen: „Wovon habe ich Evidenz in der phänomenologischen Wahrnehmung, und wobei habe ich ein indirektes und transzendentes Wissen hinsichtlich derselben Wahrnehmung? Ich sehe eine Bierflasche, die braun ist, ich halte mich an das Braun in seiner Ausbreitung, so wie es wirklich gegeben ist, ich schließe alles, was im Phänomen bloß gemeint und nicht gegeben ist, aus. [...] Nota! Kann ich aber nicht das Braun, so wie es gegeben war, durch phänomenologische Reduktion der Flaschen-Wahrnehmung jetzt erinnern?“²⁴⁴

menologischen Reduktion), hat ihre absolut eigene Konsequenz, ähnlich wie die neuzeitliche exakte Physik seit Galilei“ (Hua Dok III/7, S. 89).

²⁴² FINK, „Die phänomenologische Philosophie Husserls in der Gegenwärtigen Kritik“, *Kantstudien*, 38, 1933, S. 319.

²⁴³ Dabei handelt es sich um die im Band X der Husserliana herausgegebenen Texte Nr. 36 („Zur Seefelder Reflexion. Typisches, Mathematisches und die Einheit des Zeitgegenstandes“), Nr. 37 („Das Zeitobjekt“) und Nr. 38 („Einwand gegen diese ganze Seefelder Betrachtungsweise“). Der Herausgeber der Husserliana-Ausgabe der Zeitvorlesungen Rudolf Boehm datierte 1964 die Manuskripte auf 1909. Später stellte sich heraus, dass die Schriften auf das Jahr 1917 zurückgehen (vgl. HUSSERL, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrsg. von R. Bernet, Hamburg 1985, S. XXXII).

²⁴⁴ Hua X, S. 237 f.

Es ist interessant zu bemerken, dass, wie Husserl selbst bezeugt, „Begriff und korrekte[r] Gebrauch“ des Reduktionsbegriffs gerade im Kontext einer Zeitanalyse gefunden wurden. Denn in den Arbeiten, die auf den Überlegungen aus den Jahren 1904 und 1905 folgen, in denen Husserl die phänomenologische Methode der Reduktion erstmals systematisch auszubilden und anzuwenden versucht, scheint das Thema der Zeitkonstitution eine eher untergeordnete Rolle zu spielen. Allerdings finden sich in den Zeitvorlesungen zahlreiche Anzeichen dafür, dass Husserl 1905 — im Vergleich zur Zeit der Veröffentlichung seines Durchbruchswerks — zu einem viel klareren Verständnis über den Umfang und Untersuchungsbereich der Phänomenologie gelangt ist. Allein die Zuwendung auf die niedrigeren Stufen der Konstitution stellt bereits die Überwindung einer wichtigen Limitation der *Logischen Untersuchungen* dar.²⁴⁵ Von einem Reduktionsbegriff,

²⁴⁵ In ihrem Buch zur phänomenologischen Behandlung des Zeitproblems durch Husserl, Heidegger und Ricoeur führt Inga Römer aus, dass 1905 Husserls Perspektive noch schwankt zwischen der Einseitigkeit des Rückgangs auf die Erlebnisimmanenz der *Logischen Untersuchungen* und der Universalität des Reduktionsgedankens der *Ideen*. Zum einen spricht Husserl von der Notwendigkeit des Ausschlusses alles Objektivzeitlichen, zum anderen aber geht es Husserl 1905 nach Römer auch um die Konstitution einer *unendlichen* objektiven Zeit. In den Zeitvorlesungen heißt es: „Die objektive Zeit gehört in den Zusammenhang der Erfahrungsgegenständlichkeit. Die ‚empfundene‘ Temporaldaten sind nicht bloß empfunden, sie sind auch mit Auffassungscharakteren [behaftet], und zu diesen wiederum gehören gewisse Forderungen und Berechtigungen, die aufgrund der empfundenen Daten erscheinenden Zeiten und Zeitverhältnisse aneinander zu messen, so und so in objektive Ordnungen zu bringen, so und so scheinbare und wirkliche Ordnungen zu sondern. Was sich da als objektiv gültiges Sein konstituiert, ist schließlich die eine, unendliche objektive Zeit, in welcher alle Dinge und Ereignisse, Körper und ihre physischen Beschaffenheiten, Seelen und ihre seelischen Zustände ihre bestimmten Zeitstellen haben, die durch Chronometer bestimmbar sind“ (Hua X, 7). In der veröffentlichten Fassung der Zeitvorlesungen, wengleich die Ausschaltung allen transzendenten Gedeutetes wie in den *Logischen Untersuchungen* zu einer einseitigen Betrachtungsweise bezüglich des Umfangs des phänomenologischen Untersuchungsfeldes führt, scheint das Nicht-Noetische somit aus der Perspektive nicht voll-

wie Husserl ihn zur Zeit der Veröffentlichung ihrer zweiten Auflage versteht, kann jedoch 1905 nicht die Rede sein. Auf dem Umschlag des ersten Bündels des Konvoluts des Manuskripts der Vorlesung über Urteilmtheorie aus dem Sommersemester 1905 erkennt Husserl *ex post* an: „Hier ist Phänomenologie noch allgemeine Wesenslehre des Bewusstseins“ und „noch nicht transzendente Reduktion!“²⁴⁶ Die erste Verwendung des Begriffs der phänomenologischen Reduktion im Sinne eines methodischen Vorgangs zur Fundierung einer Phänomenologie ohne Vorurteile und zur Analyse der verschiedenen Erkenntnisformen erfolgt erst in Husserls Vorlesung „Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie“²⁴⁷ aus dem Wintersemester 1906/07, in der er die Ergebnisse seiner seit den *Logischen Untersuchun-*

kommen ausgeschlossen zu sein. So lässt sich Husserls Behandlung des Zeitproblems im Jahr 1905 — nach Römers Hauptthese — durchaus als entscheidenden Schritt der Entwicklung seiner phänomenologischen Philosophie auf dem Weg zur Transzendentalphänomenologie verstehen (vgl. RÖMER, a.a.O., S. 17 ff.).

²⁴⁶ Hua Mat V, S. XV.

²⁴⁷ Die letzte Fassung des Textes dieser Göttinger Vorlesung ist 1984 nach der Editionsarbeit von Ulrich Melle zusammen mit Aufzeichnungen und ergänzenden Schriften Husserls zum Thema beinahe vollständig im Band XXIV der Husserliana erschienen. Aus dem Vorlesungstext konnten nur einige Fragmente aus dem als „7. Kapitel. Die niederen Objektivationsformen“ veröffentlichten Teil nicht rekonstruiert werden. Wie Husserl in einem Brief an Dietrich Mahnke vom Mai 1907 schreibt, plante er bereits zu jener Zeit diese Vorlesungen zu veröffentlichen: „Nun denke ich aber ernstlich daran, in nicht zu ferner Zeit zu publizieren. Den Inhalt meiner erkenntnistheoretischen Vorlesungen habe ich im letzten Semester in sehr wesentlich verbesserte Form gebracht, manches früher nur kurz Angedeutete ausführlicher entwickelt, wichtige Ergänzungen und Besserungen hinzugefügt: hoffentlich kann ich all das in den nächsten großen Ferien für den Druck ausarbeiten, und dann sofort weitere Publikationen anschließen“ (Hua Dok III/3, S. 394). Erstere Ausarbeitungen des Textes erfolgten bereits im Herbst 1907, doch Husserl scheint mit der Arbeit nicht weit genug gekommen zu sein. Der Herausgeber der Husserliana-Ausgabe der Vorlesung Ulrich Melle weist ferner darauf hin, dass die Randbemerkungen und Ergänzungen im Text spätestens auf das Jahr 1911 datieren (vgl. Hua XXIV, S. XV f.).

gen entwickelten Untersuchungen über die erkenntnistheoretische Grundlage der Logik und über Phänomenologie der Erkenntnis in strukturierter und resümiertes Form zu präsentieren versucht.²⁴⁸ Hier geht Husserl erneut auf ein zentrales Thema seines Durchbruchswerks ein, und zwar auf die Relation zwischen Psychologie und erkenntniskritischer Analyse, die in der Vorlesung von 1906/07 gerade den ersten Entwicklungszusammenhang des Begriffs der phänomenologischen Reduktion als eines technischen Vokabulars bildet. Die Vorlesung, die in der Mitte des Intervalls zwischen der Veröffentlichung der *Logischen Untersuchungen* und dem Erscheinen der *Ideen* liegt, widmet sich in ihrem ersten Teil einer Bestimmung der reinen Logik und basiert in den einleitenden Überlegungen zur Wissenschaftslehre größtenteils auf dem Manuskript seiner Lehrveranstaltung „Allgemeine Erkenntnistheorie“ aus dem Wintersemester 1902/03, die sich inhaltlich im Grunde noch im Banne von Husserls Durchbruchswerk befindet. Im dritten und abschließenden Teil der Vorlesung wendet sich Husserl dem Zeitbewusstsein und den primitiven Akten der Erkenntnis, allerdings auch höheren Konstitutionsstufen, zu. Er entwickelt neben einer ihrem Inhalt nach auf den Stand seiner Vorlesungen aus den Jahren 1904 und 1905 strukturierten Zeitanalyse eine Theorie des Intellekts, eine Analyse der logischen Funktionen und des Identitätsbewusstseins sowie Ansätze einer Kritik von Kants Auffassung zum Fundament der Erkenntnistheorie und vom Hume'schen Skeptizismus. Diese Untersuchungen über die höheren Objektivationsformen basieren sowohl auf der Vorlesung von 1902/03 als auch auf der „VI. Untersuchung“ von 1901. Verwendet wird der Begriff der phänomenologischen Reduktion ausschließlich

²⁴⁸ Vgl. Hua XXIV, S. XVI. Nach einer persönlichen Aufzeichnung Husserls vom September 1906 griff er zur Vorbereitung des Vorlesungstextes auf *Philosophie der Arithmetik*, auf seine Abhandlung „Psychologische Studien zur elementaren Logik“, auf Teile der *Logischen Untersuchungen*, auf den Text der Veranstaltung vom Wintersemester 1902/03 „Allgemeine Erkenntnistheorie“, auf seine „Berichte“ sowie auf Alexius Meinongs Buch *Über Annahmen* zurück (vgl. Hua XXIV, S. 442 f.)

im zweiten Teil der Vorlesung. Vor dieser ersten Anwendung des Konzeptes taucht in der Analyse auch der Begriff der Epoché im Sinne einer *Suspension* jeglichen theoretischen Wissens auf, die 1906/07 ferner eher als eine Stellungnahme als eine Methode zu verstehen ist: „Vollziehen wir die geforderte Stellungnahme der absoluten Epoché, machen wir von keiner vorgegebenen Erkenntnis Gebrauch. [...] Die Epoché *ist doch nicht selbst schon eine Methode, sie ist bestenfalls Bestandteil einer Methode*“.²⁴⁹ Dabei handelt es sich um eine notwendige Maßnahme derjenigen „Disziplin“, wie Husserl an einer früheren Stelle der Vorlesung die Erkenntnistheorie charakterisiert, „die aller wissenschaftlichen Erkenntnis zur letzten Auswertung ihres endgültigen Erkenntnisgehalts, aller wissenschaftlichen Erkenntnis zur letzten Grundlegung und zu letztem Abschluss verhelfen will“.²⁵⁰

Gerade die Klärung dieses Unterschieds zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie bildet den Kontext, in dem Husserl erstmals zu einer expliziten Definition des Reduktionsbegriffs *im phänomenologischen Sinne* gelangt. Die deskriptive Psychologie im Sinne einer Wissenschaft der Gestalten und Formen von Assoziationstypen, von Dispositionen und Charakteren des empirischen Subjekts impliziert Transzendentes. Während die psychischen Akten, die die Psychologie als kausal-erklärende Tatsachenwissenschaft des erlebenden psychischen Subjekts untersucht, einen transzendenten Inhalt haben, sind die Phänomene, auf die sich die erkenntnistheoretische Analyse nach dem methodischen *Ausschluss* — nach dem Vollzug der Epoché — richtet, *rein immanenten* Charakters. Die Erkenntniskritik und die psychologische, psychisch-genetische Analyse haben deshalb mit unterschiedlichen Problembereichen zu tun: „Der Psychologe [...] vollzieht die empirische Objektivation oder die empirische Apperzeption und vollzieht empirische Urteile, und seine Forschung bewegt sich danach in der Sphäre der empirischen Objektivität. [...] Der Erkenntnistheoretiker hingegen, für welchen die empirische Apperzeption wie jede transzendierende problematisch ist, setzt jedem empiri-

²⁴⁹ Hua XXIV, S. 192 f.

²⁵⁰ Hua XXIV, S. 158.

schen Urteil sein *non liquet* gegenüber. Anstelle der empirischen Apperzeption oder Objektivierung vollzieht er die phänomenologische, in der die empirische Apperzeption und das in ihr vollzogene empirische Urteil zum bloßen Phänomen degradiert und somit alle urteilsmäßige Setzung von Transzendenz ausgeschieden ist. In Bezug auf diese Ausscheidung und Phänomenierung pflege ich auch von *phänomenologischer Reduktion* zu sprechen²⁵¹

Da es bei einer erkenntnistheoretischen Analyse *nicht* um die Forschung der als wirklich gesetzten Gegenstände, sondern um eine Untersuchung über den Sinn und die Erkenntnis dieses individuellen Seins geht, setzt sie ein schrittweises Aufheben des Transzendenzglaubens, des natürlichen Urteils über den Wirklichkeitscharakter der Welt, einschließlich des Ich, voraus. Jegliche *Daseinssetzung*, jegliche thetische Setzung wird durch die phänomenologische Reduktion zu einem *Setzungsphänomen*. Die empirisch-natürliche Apperzeption bietet der Erkenntnis Kritik somit lediglich einen Ausgangspunkt. Vom *natürlichen* Bewusstsein als dem für-uns-Erste — „*πρότερου πρὸς ἡμᾶς*“ — des Glaubens an das wirkliche Dasein der Erfahrungsgegenstände erhebt die Erkenntnistheorie zur phänomenologischen Apperzeption: „Demgemäß gehört in die Sphäre der Phänomene im Sinn der Phänomenologie jede aktuelle Wahrnehmung, jedes aktuelle Urteil, es selbst als das, was es ist, nichts aber von dem, was in ihm wahrgenommen, geurteilt, in transzendtem Sinn gesetzt oder implizit mitgesetzt ist“²⁵²

Im Anschluss an diese Passage, in der der Begriff von Phänomenologie in der Vorlesung erstmals verwendet wird, weist Husserl auf Basis des Unterschieds zwischen empirisch-natürlicher und *phänomenologischer* Apperzeption die Interpretation der Sphäre der reinen Immanenz als einen Bereich psychologischer Phänomene erneut zurück. Aus der phänomenologisch-erkenntnistheoretischen Perspektive gibt es Gegebenheit nur als reines, d.h. absolutes Phänomen; transzendente Gegebenheiten zieht die Erkenntnistheorie nicht in Betracht —

²⁵¹ Hua XXIV, S. 211.

²⁵² Hua XXIV, S. 214.

NATÜRLICHE EINSTELLUNG UND PHÄNOMENOLOGIE

innere Wahrnehmung und phänomenologische Anschauung sind demnach nicht miteinander gleichzusetzen.

Obwohl die phänomenologische Reduktion in der Vorlesung von 1906/07 als erkenntnistheoretisch charakterisiert wird, stellt sie in ihrer ersten Formulierung nicht nur einen methodischen Schritt der Erkenntniskritik dar: In ihr gründet auch die Möglichkeit der Auffassung eines *absoluten*, nicht empirischen Bewusstseins, das dementsprechend kein Gegenstand der Psychologie sein kann. 1906/07 bedeutet die erkenntnistheoretische Charakterisierung der phänomenologischen Reduktion *nicht* die *volle* Gleichsetzung der Phänomenologie mit der Erkenntnistheorie: „Wir waren bisher ausschließlich von erkenntnistheoretischem Interesse geleitet, und dieses forderte, wenn die kritischen Probleme gelöst werden sollten, die Ausscheidung aller natürlichen Objektivationen, aller empirischen Urteile, also die phänomenologische Reduktion. Nachdem wir aber den phänomenologischen Boden gewonnen haben, sehen wir leicht, dass sich auf all das, was hier zu erforschen ist, ein eigenes theoretisches Interesse richten kann, ein Interesse, das die phänomenologischen Erkenntnisse nicht bloß im Dienste der erkenntniskritischen Probleme gewinnen und verarbeiten will“.²⁵³ Während sich die Erkenntniskritik als phänomenologisch erweist, stellt ferner bereits 1906/07 die Phänomenologie als Philosophie der strengen Immanenz eine von der Erkenntnistheorie unabhängige universelle Wissenschaft vom reinen Bewusstsein dar. Die Phänomenologie, die sich auf Basis der Reduktion entwickelt, hat die Aufgabe, „*die reinen Phänomene, soweit es überhaupt erreichbar ist, zu analysieren, die Kategorien ihrer Elemente und der Formen ihrer Zusammenhänge und die zugehörigen Wesensgesetze aufzustellen*“.²⁵⁴

In der Vorlesung von 1906/07 beschränkt sich die Phänomenologie auch nicht mehr auf das reell Immanente oder auf die Aktmaterie. Ungeachtet seiner Transzendenz kann nach Husserl jeder Gegenstand dem Bereich der Immanenz angehören, insofern sein Sein dem Prinzip der phänomenologischen Epoché entsprechend außer Acht

²⁵³ Hua XXIV, S. 217.

²⁵⁴ Hua XXIV, S. 219.

bleibt und sich die Analyse in genereller Intuition sowie auf wesensgesetzliche Allgemeinheit abzielend entwickelt. Die Möglichkeit einer Erweiterung des Arbeitsfeldes der Phänomenologie durch die explizite *Einbeziehung des intentional Immanenten in ihren Untersuchungsbereich* wird kurz vor dem Ende des zweiten Teils des Vorlesungstextes deutlich gemacht. Husserl stellt fest: „*Durch jenen Ausschluss sind wir keineswegs gebunden an die in der phänomenologischen Wahrnehmung als Existenzen aufzuweisenden Phänomen-Individuen und auf die sie konstituierenden Momente. [...] Vielmehr geht die wissenschaftlich-phänomenologische Untersuchung auf generelle Wesen und Wesensgesetze, und um die Wesensverallgemeinerung zu konstituieren und in reiner Immanenz zu vollziehen, blickt der Phänomenologe hin ebensowohl auf die aktuellen Phänomene als auf die intuitiv vergegenwärtigten Phänomene. Und er blickt sowohl hin auf die Phänomene als auch auf die in den Phänomenen erscheinenden oder denkmäßig gemeinten Gegenständlichkeiten.* Die wesensgesetzliche Untersuchung erstreckt sich eigentlich auf alles und jedes, *also auch auf alles Transzendente: Nur dürfen wir keine Setzung vollziehen hinsichtlich eines ‚Daseins‘.*“²⁵⁵

Die *Wesensschauung* gewinnt damit im Vergleich zu ihrer Formulierung in den *Logischen Untersuchungen* einen erweiterten Untersuchungshorizont, der sich Jahre später, wie bereits angeführt, für die transzendente Sinnbestimmung der Phänomenologie als von entscheidender Relevanz erweist. Doch wenngleich die Formulierung des Konzepts von phänomenologischer Reduktion und die Auffassung von Phänomenologie im Sinne einer Wesensforschung, die sich nicht auf reell-immanente Inhalte beschränkt, in der Vorlesung von 1906/07 vorhanden sind, ist von einer auf Reduktion basierten Transzendentalphänomenologie — als transzendentaler Konstitutionsforschung — explizit noch nicht die Rede. Die Phänomenologie wird als transzendente Analyse charakterisiert, jedoch lediglich in folgendem Sinne: „Die Phänomenologie ist wissenschaftliche Erforschung, und zwar die rein schauende und klärende Erforschung des

²⁵⁵ Hua XXIV, S. 230.

Apriori, alles und jedes Apriori: sowohl des kategorialen Apriori als des materialen. Also die Erforschung aller Kategorien — transzendente Erforschung! Erforschung der letzten ‚Ursprünge‘ der ‚Möglichkeit‘ aller prinzipiellen Geltung der noologischen, der axiologischen, der praktischen Kategorien und der zugehörigen Wesensgesetze; des weiteren auch die Erforschung des materialen Apriori überhaupt, z. B. des Apriori der Sinnlichkeit als Farbe oder Ton u. dgl. in allen seinen in der reinen Intuition gegebenen Besonderheiten“.²⁵⁶

Erst in der von Husserl in Göttingen gelesenen Einleitung zu dem Vorlesungszyklus „Hauptstücke aus der Phänomenologie und Kritik der Vernunft“, der erstmals 1947 unter dem Titel *Die Idee der Phänomenologie*²⁵⁷ erschienen ist, erfolgt die Untersuchung der Erkenntnismodi und der Gegenständlichkeit der Erkenntnis phänomenologisch betrachtet als absolute Wesensanalyse. Die Phänomenologie der Erkenntnis, die Analyse der reinen Erkenntnisphänomene nach ihrem Wesen gilt Husserl 1907 als Grundstück der Phänomenologie, die wiederum Ausdruck nicht nur für die philosophische Denkweise, sondern auch für die spezifische Methode der Philosophie darstellt. Die Philosophie, die Metaphysik eingeschlossen, beginnt mit und hat

²⁵⁶ Hua XXIV, S. 240.

²⁵⁷ Die 42 Blätter des Originalmanuskripts dieser fünf einleitenden Vorlesungen, die Husserl zwischen dem 26. April und 2. Mai 1907 gehalten hat, wurden nach der Editionsarbeit von Walter Biemel im Band II der Husserliana-Reihe veröffentlicht. Die an diese Einleitungen anschließende Vorlesung vom Sommersemester, die insbesondere vom Problem der Raumkonstitution handelt, ist 25 Jahre später vollständig im von Ulrich Claesges herausgegebenen Band XVI der Husserliana unter dem Titel *Ding und Raum* erschienen. Gleich zu Beginn des Vorlesungsmanuskripts dieser von Husserl später immer wieder als *Dingvorlesung* bezeichneten Lehrveranstaltung charakterisiert er die als *Die Idee der Phänomenologie* veröffentlichten Vorlesungen als „allgemeine Einleitung“ über die „Notwendigkeit“ und den Sinn der phänomenologischen Analyse; nach den fünf Vorlesungen sollen Husserls Zuhörer nicht mehr „in Verlegenheit sein, wenn Termini wie phänomenologische Reduktion, reines Phänomen u. dgl. auftreten. Und vor allem auch der allgemeine Sinn des Problems der Erkenntnisphänomenologie, die Konstitution des Erkenntnisgegenstandes in der Erkenntnis“ sollen in *Die Idee der Phänomenologie* deutlich gemacht worden sein (Hua XVI, S. 3).

ihren Ursprung in der erkenntnistheoretischen Analyse. Erst nach der Etablierung der Erkenntnistheorie setzt die Philosophie an. Die erkenntniskritische Untersuchung als Möglichkeitsbedingung und Fundament der Philosophie wird durch das Dahingestelllassen der Weltgeltung bzw. — in der Terminologie auch von 1907 — durch eine phänomenologische *ἐποχή* des weltlichen Seins ermöglicht. Absolut gegeben bleibt bei der Wesensanalyse lediglich die reduzierte Sphäre der *cogitationes*, der Erkenntnisakte — etwa der Wahrnehmung und der Erinnerung —, des Bewusstseinsenerlebnisses im Ablauf des Erlebens.

Diese Erkenntnisgestaltungen oder *intellektiven* Erlebnisse bilden einen Bereich *absoluter Immanenz*, die nichts anderes darstellt als den Grundcharakter der spezifischen Form von Erkenntnis, auf die es die Erkenntnistheorie absieht. Erkenntnis im natürlichen und *vornissenschaftlichen* Sinne erweist sich hingegen als transzendent objektivierend. In den Wissenschaften der natürlichen Apperzeption kommt dem *Transzendenzproblem*, dem *Problem der Möglichkeit der transzendenten Erkenntnis*, der Setzung des Gegenstandes durch das Bewusstsein, keine Relevanz zu. Dem natürlichen Denken gelten die logische Gesetzmäßigkeit nach ihrer Bedeutung und die Erkenntnis — hier weiterhin *nicht* als psychologisches Faktum verstanden — nach ihrer Leistung und Möglichkeit — in der Relation zum Gegenständlichen — als selbstverständlich; Erkenntnistheorie hingegen erfolgt als einer durch ideierende Abstraktion ermöglichten, im reinen Schauen entwickelten Erforschung etwa des Wesenszusammenhangs von Sinn, Objekt und Erkenntnis. In diesem Kontext gleicht das Natürliche, wie es Husserl im Frühjahr 1907 charakterisiert, dem *Vorerkenntnistheoretischen*; darin gründet der Unterschied der Erkenntniskritik zu den natürlichen Erkenntnisformen.²⁵⁸ Als erkenntnistheoretischer Ansatz gilt demnach

²⁵⁸ Denn erst mit der erkenntnistheoretischen Betrachtung erfolgt eine Differenzierung zwischen Sein und Erscheinung: Die „erkenntnistheoretische Verworrenheit, in die uns die natürliche (vorerkenntnistheoretische) Reflexion über Erkenntnismöglichkeit (über eine mögliche Triftigkeit der Erkenntnis) versetzte, bedingt nicht nur falsche Ansichten über das Wesen der Erkenntnis, sondern

das Versehen aller transzendenten Präsuppositionen, von Wirklichkeit, die keinen immanenten Charakter aufzeigt, mit dem Index der Ausschaltung bzw. die *erkenntnistheoretische Reduktion*, „deren methodisches Wesen“, schreibt Husserl im Frühjahr 1907, „wir hier zum ersten Male *in concreto* studieren wollen“.²⁵⁹ Nach einer Betonung des fundamentalen Unterschieds zwischen reinem Phänomen als absoluter Gegebenheit — einem Phänomen, das ferner nichts Substanzielles darstellt — und psychologischen Phänomenen im Sinne eines realwirklichen Vorgangs wird dann in der III. Vorlesung bei der Charakterisierung der Reduktion die Bezeichnung „erkenntnistheoretisch“ durch „phänomenologisch“ ersetzt: „Jedem psychischen Erlebnis entspricht also auf dem Wege phänomenologischer Reduktion ein reines Phänomen, das sein immanentes Wesen (vereinzelte genommen) als absolute Gegebenheit herausschafft“.²⁶⁰ Phänomenologische Reduktion bedeutet damit nach Husserl *Festhaltung der reinen Immanenz*; nach der Reduktion und der Ausschaltung jeglicher Daseinssetzung ist das Phänomen in seinem Wesen — nach seinem *Wesenssein* — adäquat fassbar. Die Gewinnung der absoluten Gegebenheit — dieses reinen Immanenten —, die die Wesenserkenntnis und damit eine apriorische Wissenschaft der reinen Phänomene überhaupt ermöglicht, erweist sich dann 1907 als letzter Sinn der phänomenologischen Methode.

Die phänomenologische Wesensforschung, die Analyse der Korrelation von Erkenntnis überhaupt, ohne Wirklichkeitssetzung eines empirischen Subjekts oder der Welt, und Erkenntnisgegenständlichkeit, richtet sich auf die reine *Evidenz*, auf die evidente oder absolute Gegebenheit nach ihrem Sinn. „Evidenz“, wie sie Husserl später in *Formale und transzendente Logik* definiert, ist „*intentionale Leistung der Selbstgebung*“.²⁶¹ Der Begriff bezeichnet eine Beziehung auf das individuell Gegebene, die Gegebenheit eines nicht vergegenwärtigten oder

auch grundverkehrte, weil in sich selbst widersprechende *Interpretationen* des in den natürlichen Wissenschaften erkannten Seins“ (Hua II, S. 22).

²⁵⁹ Hua II, S. 43.

²⁶⁰ Hua II, S. 45.

²⁶¹ HUSSERL, *Formale u. transz. Logik*, a.a.O., S. 141.

durch Vorstellung, sondern als selbst da erfahrenen individuellen Gegenstandes. Alfred Schütz nennt sie 1932 die „spezifische Erfahrungsart dieses Bewussthabens“.²⁶² Die Immanenz, die sich als Selbstgegebenes in dieser Evidenz konstituiert, gleicht nicht der reellen Immanenz, die wiederum nach Husserl nur als ein Spezialfall der Immanenz im weitesten Sinne zu verstehen ist: „[D]ie phänomenologische Reduktion [bedeutet] nicht etwa die Einschränkung der Untersuchung auf die Sphäre der reellen Immanenz, auf die Sphäre des im absoluten Dies der *cogitatio* reell Beschlossenen, sie bedeutet überhaupt nicht Einschränkung auf die Sphäre der *cogitatio*, sondern die Beschränkung auf die Sphäre *der reinen Selbstgegebenheiten*, auf die Sphäre dessen, über das nicht nur geredet und das nicht nur gemeint wird, auch nicht auf die Sphäre dessen, was wahrgenommen wird, sondern dessen, was genau in dem Sinn, in dem es gemeint ist, auch gegeben ist und selbstgegeben im strengsten Sinn, derart dass nichts von dem Gemeinten nicht gegeben ist“.²⁶³

Die Wesensallgemeinheit hat nicht mehr ausschließlich mit dem reell Immanenten, sondern mit *absoluter Gegebenheit* zu tun. Die phänomenologische Reduktion erschließt 1907 die Sphäre auch der *intention*, die den Erkenntniserlebnissen aufgrund ihres fundamentalen Gerichtetseins auf die Gegenständlichkeit wesentlich angehört. Husserl spricht deshalb von der Notwendigkeit einer Scheidung innerhalb der Immanenz, und zwar zwischen Erscheinung — der Gegebenheit des Erscheinens — und Erscheinendem — die Gegebenheit des Objektes. Gerade in der Aufhellung dieser Wesenskorelation zwischen Erkenntnis und der Gegenständlichkeit des Erkennens, zwischen Bewusstsein und Sein besteht Husserls *Konstitutionsanalyse*, denn erst in seinem korrelativen Verhältnis zu ihrer möglichen Erkenntnis ist das Gegenständliche das, *was es ist*. In *Ideen* schreibt Husserl: „Das *Problem der Konstitution* besagt dabei klärlieh nichts anderes, als dass die geregelten und zur Einheit eines Erscheinenden *notwendig* zusammengehörigen Erscheinungsreihen intuitiv überschaut und theoretisch gefasst

²⁶² SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 63 f.

²⁶³ Hua II, 60 f.

werden können [...] dass sie in ihrer *eidetischen* Eigenheit analysierbar und beschreibbar sind, und dass die *gesetzliche Leistung der Korrelation zwischen dem bestimmten Erscheinenden als Einheit und den bestimmten unendlichen Mannigfaltigkeiten der Erscheinungen* voll eingesehen und so aller Rätsel entkleidet werden kann“.²⁶⁴

Dass sich der Gegenstand im Bewusstsein — das Erkenntnisobjekt in der Erkenntnis — konstituiert, bedeutet in diesem Zusammenhang, dass er sich in ihm nicht wie in einem Behältnis findet oder für sich selbst da ist. Die Konstitutionsanalyse von Erfahrungsobjekten besteht in einer in der Sphäre der absoluten Evidenz durchgeführten Untersuchung der Formen dieser Gegebenheit. Sich in Denkakten zu konstituieren, bedeutet, in ihnen zur Gegebenheit zu kommen. Der Begriff von Phänomen gewinnt mit der Verdeutlichung dieser Korrelation zwischen dem Phänomen der Erkenntnis und ihrem Gegenstand eine erweiterte Bedeutung.

Dass Husserl nach der Sommervorlesung 1907 zu einem klaren Verständnis über die transzendente Sinnbestimmung der Phänomenologie gelangt ist, zeigen ferner vier Forschungsmanuskripte vom September desselben Jahres.²⁶⁵ Auch der Begriff der phänomenologischen Reduktion taucht in diesen Manuskripten auf, wenngleich Husserl dabei zu keiner Beschreibung der Methode kommt. Er konzentriert sich vielmehr auf ihre naturalismuskritische Bedeutung, auf die Sinnbestimmung der phänomenologischen Reduktion: „Die ‚*phänomenologische Reduktion*‘ besagt danach nichts anderes als die Forderung, sich *beständig des Sinnes der eigenen Untersuchung inne zu bleiben und nicht Erkenntnistheorie mit naturwissenschaftlicher (objektivistischer) Untersuchung zu verwechseln*“.²⁶⁶ In diesen Forschungsmanuskripten treten die Idee der Korrelation zwischen Erkenntnisenerlebnis und Erkenntnisgegenständigkeit sowie die Idee der Konstitution noch deutlicher als in den Vorlesungen hervor. Charakterisiert wird die Phänomenologie als absolute

²⁶⁴ HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 315 f.

²⁶⁵ Die Manuskripte wurden erstmals 1984 als Beilage B I-IV im Band XXIV der Husserliana veröffentlicht.

²⁶⁶ Hua XXIV, S. 410.

Wissenschaft der immanenten Gegenstände — der aber sowohl als Erlebnisse als auch im noematischen Sinn verstandenen Phänomene —, als Erforschung des Wesens der Erkenntnis und zugleich ihrer phänomenalen Korrelationen mit der Gegenständlichkeit — der konstitutiven Korrelationen zwischen Akt, Sinn und dem Objekt seines Meinens, seines Setzens. Kurz danach spricht dann Husserl in einem von Ullrich Melle auf 1908 datierten und auch bis 1984 unveröffentlicht gebliebenen Forschungsmanuskript explizit von einer *transzendentalen* Phänomenologie. Mit Verweis auf die erste Auflage der *Logischen Untersuchungen* bestimmt Husserl als Gegenstück des deskriptiv-psychologischen Untersuchungsbereichs nun das Transzendentalphänomenologische: „Man muss aber scheiden diese deskriptive Psychologie, und zwar verstanden als empirische Phänomenologie von der *transzendentalen Phänomenologie*. [...] Für eine Phänomenologie, die aber erkenntnistheoretisch sein will, für eine Wesenslehre der Erkenntnis (*apriori*) bleibt aber die empirische Beziehung ausgeschaltet. So erwächst eine transzendente Phänomenologie, die es eigentlich war, die in den *Logischen Untersuchungen* in Bruchstücken ausgeführt wurde“.²⁶⁷

Das transzendente Interesse richtet sich hier als Erforschung der Konstitution der Objektivität im transzendentalen Subjekt und als Wesensanalyse der transzendentalen Subjektivität *nicht* auf das wirkliche Sein, obwohl zum Wesen eines jeglichen Phänomens der transzendentalen Subjektivität eine strenge Korrelation zum Objektiven — zur weltlichen Transzendenz — gehört. Von der psychologischen Selbsterfahrung wird dadurch auf das Transzendente reduziert. Als transzendental zu bezeichnen ist dann alles, was aus der phänomenologischen Ausschaltung des empirischen, eigenen Ich, der transzendenten Wirklichkeit, der objektiven Zeit resultiert. Vor allem darin besteht 1908 der Sinn von Transzendentalität. Spätestens zu dieser Zeit ist Husserl somit der Auffassung, dass Phänomenologie zugleich eine Transzendentalanalyse darstellt. Im Manuskript kündigt sich

²⁶⁷ Hua XXIV, S. 425.

diese Wendung ausdrücklich an: „Die transzendente Phänomenologie ist Phänomenologie des konstituierenden Bewusstseins, und somit gehört kein einziges objektives Axiom (bezüglich auf Gegenstände, die nicht Bewusstsein sind) in sie hinein. [...] Das erkenntnistheoretische Interesse, das transzendente, geht nicht auf objektives Sein und auf Aufstellung von Wahrheiten für objektives Sein, somit nicht auf objektive Wissenschaft. [...] Das transzendente Interesse, *das Interesse der transzendentalen Phänomenologie, geht vielmehr auf das Bewusstsein als Bewusstsein von Gegenständen*, es geht nur auf ‚Phänomene‘, Phänomene im doppelten Sinn: 1) im Sinn der Erscheinung, in der Objektivität erscheint; 2) andererseits im Sinn der Objektivität bloß insofern betrachtet, als sie in Erscheinung eben erscheint. Und zwar ‚transzendental‘, unter Ausschaltung aller empirischen Setzungen; als Korrelat“.²⁶⁸ Auch der Herausgeber des Manuskripts ist in seiner Einleitung zum Husserliana-Band über die Relevanz dieser Schriften eindeutig: „Mann könnte sagen, dass mit diesen Texten die Transformation der rein phänomenologischen Reduktion in eine transzendente bzw. transzendental-phänomenologische Reduktion im wesentlichen abgeschlossen ist“.²⁶⁹

2.2.5. Wesen, das Irreale und die Anschauung des eidetischen Gegenstandes

1913 charakterisiert Husserl in *Ideen* diesen in die Erkenntnisphäre des absoluten Bewusstseins führenden Prozess als phänomenologische *Reduktion*, durch die die Welt in Reinheit erfasst wird, was die Wissenschaft der Phänomenologie zugleich zu einer *transzendentalen* Analyse des Bewusstseins macht. Reinheit bedeutet in diesem Zusammenhang, erkenntnistheoretisch betrachtet, nichts anderes als *Transzendentalität*. Er schreibt 1913: „Wichtige in der erkenntnistheoretischen Problematik gründende Motive rechtfertigen es, wenn wir das

²⁶⁸ Hua XXIV, S. 425.

²⁶⁹ Hua XXIV, S. XXIII.

‚reine‘ Bewusstsein, von dem soviel die Rede sein wird, auch *als transzendentes Bewusstsein* bezeichnen, wie auch die Operation, durch welche es gewonnen wird, als *transzendente ἐποχή*. [...] Um dessentwillen werden wir und sogar vorwiegend von *phänomenologischen Reduktionen* (bzw. auch einheitlich hinsichtlich ihrer Gesamtheit von *der phänomenologischen Reduktion*) sprechen, also unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkte auch von transzendentalen Reduktionen.“²⁷⁰

Nach der transzendentalen Reduktion zeigen sich die Welt und das psychische Erlebnis in einer Art von Reinheit — phänomenologischer Reinheit, d.h. gereinigt von empirischer Beziehung. In transzendentaler Hinsicht ist die natürliche Einstellung deshalb *naiv*. Im Gegensatz zu den Wissenschaften der natürlichen Einstellung erfolgt in der Phänomenologie nach Husserl — wie in anderen Wesenswissenschaften — keine Setzung wirklichen Seins. Die Phänomenologie stellt in *Ideen* eine Wissenschaft von Irrealitäten, von irrealen Phänomenen oder von in diesem Sinne auf ihre Wesen *reduzierten* Erlebnissen dar. Den Zugang zum transzendentalen Bewusstsein als Ort des Sich-Bekundens, der *Konstitution* der Gegenstände der natürlichen Welt und alles Transzendenten ermöglicht nur die phänomenologische Reduktion. Zwischen der empirischen Psychologie und der Phänomenologie als Wissenschaft von Irrealitäten steht ein Prozess, der reale, psychologische Phänomene aus ihrem Bezug zur natürlichen Welt aufhebt, aus dem sich jedoch kein Weltverlust ergibt. Im Gegenteil: „Wir haben eigentlich nichts verloren, aber das gesamte absolute Sein gewonnen, das, recht verstanden, alle weltlichen Transzendenzen in sich birgt, sie in sich ‚konstituiert‘.“²⁷¹ Durch die phänomenologische Reduktion, wird die Generalthese der natürlichen Einstellung, wie dies Husserl in einer späteren Aufzeichnung charakterisiert, lediglich „inhibiert“²⁷²; damit „tritt in Kraft“, schreibt er 1924 weiter, „das ganze Reich des erfahrenden, überhaupt intentionalen Lebens und die rein in ihm liegende und jeweils aus ihm zu entnehmende, [zu] ‚er-

²⁷⁰ HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 59.

²⁷¹ Ebd., S. 94.

²⁷² Hua VIII, S. 432.

schließende‘ Rechtskraft im intentional enthüllten Zusammenhang — bzw. [die] im Fortgang von möglicher Erfahrung, möglicher Intentionalität zu der weiteren, nunmehr geforderten möglichen Erfahrung [gelegene Rechtskraft]“.²⁷³

Erst diese Art von Reduktion ermöglicht das systematische Selbstauslegen der transzendentalen Subjektivität und die Erfassung des transzendentalen Ego als kontinuierlich fungierende Einheit in der inneren Zeit. Erschlossen wird ein *absolutes* Erfahrungsfeld. In der natürlichen Erfahrung, die die *gebende* Anschauung der natürlichen Sphäre darstellt, setzen die Akte der Erkenntnis das Reale als individuelles Sein, als räumlich-zeitlich Daseiendes. In seiner Tatsächlichkeit, die Husserl auch *Zufälligkeit* nennt — da das Objekt in unterschiedlichen Formen erfahren werden kann —, bezieht sich aber der individuelle, bestimmte Gegenstand korrelativ „auf eine Notwendigkeit, die nicht den bloßen faktischen Bestand einer geltenden Regel der Zusammenordnung räumlich-zeitlicher Tatsachen besagt, sondern den Charakter der *Wesens-Notwendigkeit* und damit Beziehung auf *Wesens-Allgemeinheit* hat“.²⁷⁴ Individuelles Daseiende weist stets einen Wesensbestand auf: Zum *Sinn* jedes Gegenstandes gehört nach Husserl ein Wesen. Jegliche Anschauung eines individuellen Daseienden, aus jeglicher erfahrenden Anschauung, kann dementsprechend durch diese *eidetische* Reduktion zu einer *Wesensschauung* werden, die in *Ideen* auch in den Variationen *Wesensschauung* und *Wesensanschauung* vorkommt. Danach stellt eine Wesensmöglichkeit dar, das Wesen, oder wie es Husserl in diesem Zusammenhang definiert, „das im selbst-eigenen Sein eines Individuum als sein *Was* Vorfindliche“²⁷⁵, in *Idee* zu *setzen*. Aus der Anschauung eines individuellen Daseienden wird durch diesen ideierenden Prozess eine Anschauung eines *eidetischen* Gegenstandes. Gerade auf dieser Art einer freien Möglichkeitsabwandlung basiert die eidetische Methode. Der Blick wandelt sich dabei von der Existenz, von der Tatsache, zur Essenz oder Idee — zum

²⁷³ Hua VIII, S. 434.

²⁷⁴ HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 9.

²⁷⁵ Ebd., S. 10.

Eidos bzw. zur reinen Allgemeinheit. Dieses eidetisch-intuitive Apperzipieren, diese Umwandlung des Erfahrenden in *Ideation*, deren Begriff, wie Husserl 1913 erwähnt, in den *Logischen Untersuchungen* hauptsächlich als Bezeichnung für die originär-gebende Wesenserschauung — „und zumeist sogar für adäquate“²⁷⁶ — verwendet wird, ermöglicht die Erschauung des Wesens. Allerdings darf hier das Eidetische nicht psychologisiert werden. Die Idee ist keine psychologische Konstruktion: „Sein *als Bewusstsein* und Sein als sich im Bewusstsein ‚*bekundendes*‘, ‚*transzendentes Sein*“²⁷⁷ bilden nach Husserl den grundlegendsten aller Seinsunterscheidungen. Obwohl dem Wesen kein wirkliches Sein zukommt, stellt es eine Art von Gegenständlichkeit dar, sodass sich auch seine Erfassung als gegenständig erweist. Die Wesenserschauung — deren Begriff Alfred Schütz 1945 jedoch als „unfortunate“²⁷⁸ charakterisiert — gilt Husserl 1913 als eine Form der Anschauung und damit auch des Bewusstseins. Während die Tatsachenwissenschaften in der Erfahrung ihre Begründung haben — und eben deshalb von Husserl die Bezeichnung „*Erfahrungswissenschaften*“ verdienen —, ist die Wesenserschauung der letztbegründende, originär gebende Akt der rein eidetischen Wissenschaften. Erfahrungswissenschaften haben kein transzendentes Interesse, sondern liefern Tatsachenerkenntnisse.

Der Tatsache und der Psychologie als einer Erfahrungs- bzw. Tatsachenwissenschaft, als einer Wissenschaft von realen Phänomenen, stellt Husserl in *Ideen* und in seinen *Logischen Untersuchungen* das Wesen und die Wesenserkenntnis gegenüber, allerdings mit dem Unterschied, dass die Charakterisierung der phänomenologischen Wesensforschung als transzendente Analyse im Werk von 1901 nicht zu finden ist. In *Ideen* hingegen liest man: „In ihrer rein eidetischen, je-

²⁷⁶ „Doch“, schreibt Husserl im Anschluss, „bedarf es offenbar eines freieren Begriffs, der jedes schlicht und direkt auf ein Wesen gerichtete und es fassende, setzende Bewusstsein umspannt, darunter auch jedes ‚dunkle‘, also nicht mehr anschauende.“ (Ebd., S. 11, Anm. 2).

²⁷⁷ Ebd., S. 141.

²⁷⁸ SCHÜTZ, „Some Leading Concepts“, a.a.O., S. 79.

derlei Transzendenzen ‚ausschaltenden‘ Einstellung kommt die Phänomenologie auf ihrem eigenen Boden reinen Bewusstseins notwendig zu diesem ganzen Komplex der *im spezifischen Sinne transzendentalen Probleme*, und daher verdient sie den Namen *transzendentaler Phänomenologie*.²⁷⁹ In „Grundprobleme der Phänomenologie“ gilt nach Husserl: Transzendenz als Erscheinendes — nicht Transzendenz jeglicher Art — wird in der Reduktion ausgeschaltet; diese Unterscheidung zwischen Erlebnis und seiner objektiven Beziehung bezeichnet Husserl 1910 *distinctio phaenomenologica*. Ohne sich natürliche Setzungen zunutze zu machen, wird das Erlebnis ohne die empirische Apperzeption betrachtet. Die Reduktion ermöglicht damit die Gewinnung des reinen Erlebnisses, der *cogitatio* im absoluten Sinn, und damit, schreibt er, eine „Phänomenologie als transzendente Psychologie“²⁸⁰.

1924 stellt dann Husserl in seiner selbstkritischen Anmerkung zu den Vorlesungen von 1907 und 1910 fest: „Phänomenologische Reduktion ist eben gar nichts anderes als Einstellungsänderung“.²⁸¹

2.2.6. Exkurs: Der Einstellungsbegriff in der Bewusstseinspsychologie

Doch zum Zeitpunkt von Husserls ersten Verwendungen dieses Einstellungsbegriffs war das Konzept insbesondere innerhalb der Bewusstseinspsychologie keineswegs neu. Bereits vor dem Erscheinen seiner *Ideen* wurde „Einstellung“ in Untersuchungen über die Struktur der Aufmerksamkeit in Zusammenhang mit Begriffen wie „Attitüde“ und „Disposition“ gebracht. Schon im 19. Jahrhundert entwickelte sich eine Kontroverse um den Einstellungsbegriff, in der das Konzept — in verschiedenen Varianten — die Bedeutung etwa eines „Richtungsbewusstseins“, eines „Meinens“ oder eines „Zustandes“ erhielt. In der experimentellpsychologischen Studie Georg Elias Mül-

²⁷⁹ Husserl, *Ideen*, a.a.O., S. 178.

²⁸⁰ Hua XIII, 169.

²⁸¹ Hua VIII, 436.

lers und Friedrich Schumanns „Über die psychologischen Grundlagen der Vergleichung gehobener Gewichte“ aus dem Jahr 1889 verstehen die Autoren etwa unter „Einstellung“ ein Ergebnis der Einübung, eine „eingübte Disposition oder Tendenz zu einer *automatischen* Tätigkeit motorischer oder sensorischer Art“.²⁸² Neben einer Einstellung motorischer Impulse, die sich nach Müller und Schumann in Nervenzentren vollzieht, sprechen die Autoren auch von einer Einstellung „der sinnlichen Aufmerksamkeit“²⁸³ bzw. einer sensorischen Einstellung, die, wenngleich sie nach demselben Übungsprinzip hergestellt wird, auch nicht als eine Art von ‚Reflexmechanismus‘ zu begreifen ist.

Zusammen mit der Idee des Einstellungswechsels taucht der Einstellungsbegriff Jahre später auch im Aufsatz „Über die Natur gewisser mit den psychischen Vorgängen verknüpfter Gehirnzustände“ des Physiologen Johannes von Kries auf. Die Studie zielt jedoch im Gegensatz zur experimentellen Untersuchung von Müller und Schumann — deren Arbeit in Kries’ Abhandlung schon Erwähnung findet — auf eine systematische Analyse des Einstellungsphänomens nach seinen verschiedenen Weisen, Wirkungsformen und nach seinem Entstehungsprozess ab. Als „wechselnde *Einstellung*“ wird dort verstanden etwa „die unbekannte Veränderung, welche den Wechsel der Assoziationsbeziehungen bewirkt“ und „etwa mit einem veränderlichen Weicheinstellung“ verglichen werden könnte; Kries schreibt weiter: „Da man im allgemeinen nicht im Zweifel darüber sein wird, dass sich hier um ein Wechseln zerebraler Zustände handelt, so wollen wir im folgenden von *zerebralen Einstellungen* reden“, welcher Be-

²⁸² MÜLLER/SCHUMANN, „Über die psychologischen Grundlagen der Vergleichung gehobener Gewichte“, *Pflügers Archiv für die gesamte Physiologie*, 45, 1889, S. 54 f.

²⁸³ Ebd., S. 48.

griff jedoch, wie der Autor selber anmerkt, nur eine andere Bezeichnung für *psychische* Einstellungen ist.²⁸⁴

In dieser Studie von Kries — die Hubert Rohracher²⁸⁵ als erste wissenschaftliche Bestimmung des Einstellungsbegriffs betrachtet — steht das Konzept, wie das bereits bei Müller und Schumann der Fall war, ebenfalls in Verbindung mit „Disposition“, vor allem aber mit dem Begriff der Aufmerksamkeit, deren Gerichtetheit Kries jedoch dem psychischen Eingestelltsein gleichsetzt. Er stellt fest, dass „die Richtung der Aufmerksamkeit auf diese oder jene Wahrnehmungen, Gedankenkreise etc. in der *Hauptsache* nichts anderes ist, als eine Art zerebraler Einstellung“.²⁸⁶ Doch auch bei Kries wird zwischen verschiedenen Einstellungstypen unterschieden. Als *konnektiv* charakterisiert er die Art von psychischer Einstellung, insofern es sich bei jener Modifikation zerebraler Zustände um eine Veränderung der assoziativen Verhältnisse zwischen psychischen Gebilden handelt. In einer weiteren Ausweitung des Begriffs spricht Kries auch von dispositiven Formen der zerebralen Einstellung, die eine Disposition für das Eintreten psychischer Zustände bzw. zerebraler Vorgänge hervorbringen und in der er die ursprünglichen *Träger* der Denkprozesse erkennt. Zwischen der Aufmerksamkeit und diesen verschiedenen Formen der Einstellung besteht ein konstitutiver Zusammenhang: „Das Wesen der Aufmerksamkeit“, schreibt Kries 1895, würde „in bestimmten zerebralen Einstellungen, und zwar teils konnektiven, teils dispositiven, zu suchen sein“.²⁸⁷

Wilhelm Betz hingegen versteht unter Einstellung eine reaktive „Attitüde“ — im Sinne einer Reaktion auf eine aktuelle Empfindung, eines reaktiven Verhaltens auf ein bestimmtes Erlebnis —, die durch

²⁸⁴ VON KRIES, „Über die Natur gewisser mit den psychischen Vorgängen verknüpfter Gehirnzustände“, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 8, 1895, S. 3 f.

²⁸⁵ Vgl. ROHRACHER, „Steuerung des Verhaltens durch Einstellung“, *Bericht über den 24. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie*, Göttingen 1965, S. 1.

²⁸⁶ VON KRIES, a.a.O., S. 13.

²⁸⁷ Ebd., S. 15.

eine Erscheinung erzeugt wird. Sein Einstellungsbegriff umfasst jedoch die ganze „Wirkung eines Gegenstandes“ auf das Ich — wie Gefühle, die in Bezug auf ein Erlebnisobjekt auftreten, sowie Bewegungen, die auch als Reaktion zustande kommen —, und damit den gesamten, durch den „Gegenstand“ bewirkten *Zustand*; diese Wirkungen bilden „vollkommen zirkumskripte psychische Gebilde, die mit großer Exaktheit *reproduziert* werden können“, nehmen allerdings nicht die Form von Erinnerungsbildern bzw. Vorstellungen an: „Im Sprachgebrauch der Psychologen fehlt dem Wort Einstellung“, schreibt Betz 1910, „dieser Sinn des Erhaltenbleibens und der Reproduzierbarkeit; bei Einstellung denkt man bloß an ein Verhalten zu der Konstellation der Umstände in einem gewissen Zeitpunkt, was wieder spurlos verschwindet, wenn die Umstände sich ändern. Trotzdem habe ich das Wort ‚Einstellung‘ angenommen, weil sie das Komplement der Vorstellung ist, weil Vor-Stellung plus Ein-Stellung erst ein Erlebnis konstituieren [...]. Im Deutschen ist nun die Gelegenheit gegeben, den engen Konnex, in dem diese ‚Wirkungen‘ zu den Vorstellungen stehen, durch das Wort ‚Einstellung‘ auch terminologisch auszudrücken, und es wäre doch schade, diese Gelegenheit ungenützt vorübergehen zu lassen“.²⁸⁸

Ein paar Jahre nach der Veröffentlichung von Betz' Studie spricht Kurt Koffka — der Husserls *Logische Untersuchungen* gut kannte — im Rahmen eines Experiments von einer „latenten Einstellung“.²⁸⁹ Und in seiner ausführlichen Studie „Vorstellen und Denken“ aus dem Jahr 1912, die einer Kritik des Reproduktions- und Assoziationskonzeptes gewidmet ist, setzt Richard Müller-Freienfels die *anschaulich* fassbaren Vorstellungen den *unanschaulichen Einstellungen* entgegen. Auch er charakterisiert Einstellung als einen inneren Zustand, im Sinne jedoch eines „Gedankens“ an etwas, der, ohne es vorzustellen, erfolgt, sondern im Gegenteil jeglicher Vorstellung vorausgeht. Der Einstellungsbegriff „ist gebildet ähnlich wie Vorstellung, nur will er besagen,

²⁸⁸ BETZ, „Vorstellung und Einstellung. I. Über Wiedererkennen“, *Archiv für die gesamte Psychologie*, 17, 1910, S. 278 f.

²⁸⁹ Vgl. KOFFKA, *Zur Analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze*, Leipzig 1912.

dass der Geist zwar auf den neuen Inhalt bereits eingestellt ist, ohne ihn indessen tatsächlich schon zu erleben. *Einstellung* ist potenziell, was die *Vorstellung* aktuell ist, ohne dass die Einstellung zur Vorstellung führen *müsse*. Die Einstellung ist das innere Gerichtetsein, das *intentionale Erlebnis* oder wie man sonst gesagt hat²⁹⁰

Dieses Sich-Einstellen auf bestimmte Inhalte betrachtet der Autor als psychisches Korrelat physiologischer Prozesse. Der Begriff bezeichnet eine innere, „unausgeführte“ Bewegung auf den Gegenstand, eine richtunggebende Tendenz, und wird bei dieser Charakterisierung nicht nur in Zusammenhang mit dem Konzept der Aufmerksamkeit gebracht, sondern — ähnlich wie in Kries' Aufsatz — zur Bezeichnung ihres Wesens herangezogen: „Diese inneren Einstellungen“, so Müller-Freienfels, sind „ein ‚Meinen‘, das an sich ganz gestaltlos ist, das sich aber dadurch Gestalt schafft, dass es in Bewegungen übergeht, die entweder zu der Wahrnehmung führen oder ein symbolhaftes Phänomen wie den sprachlichen Ausdruck oder auch die Vorstellung auslösen. Diese inneren Einstellungen sind das Wesentliche dessen, was wir Aufmerksamkeit oder Apperzeption oder ähnlich nennen“.²⁹¹

Müller-Freienfels' Verwendung von Begriffen wie „intentionales Erlebnis“, „Meinen“ und „Gerichtetsein auf etwas“ für die Beschreibung des Einstellungsphänomens sowie die unüberschbare Verwandtschaft ihrer Bedeutung mit den in *Logischen Untersuchungen* entwickelten Konzepten sind kein Zufall. Bereits vor der angeführten Passage hebt der Autor durch ein ausführliches Zitat aus Husserls Durchbruchswerk hervor, dass, wie damals bereits „von mehreren neueren Autoren sehr scharf betont worden“ ist, die Vorstellungen in ihrer Anschaulichkeit kein „Bewusstseinsmoment des sprachlichen Denkens“ darstellen.²⁹²

Zwar ist Müller-Freienfels' Aufsatz am 24. Oktober 1911 und damit über ein halbes Jahr nach dem Erscheinen von Husserls „Philo-

²⁹⁰ MÜLLER-FREIENFELS, „Vorstellen und Denken“, *Zeitschrift für Psychologie*, 60, 1912, S. 388.

²⁹¹ Ebd., S. 431.

²⁹² Ebd., S. 417.

sophie als strenge Wissenschaft“ zur Veröffentlichung eingegangen, allerdings hat sich der Autor zur Zeit der Entstehung von „Vorstellen und Denken“ wahrscheinlich nicht mit Husserls erster großen Veröffentlichung seit 1901, in der etwa schon von einer „psychophysischen Einstellung“²⁹³ die Rede ist, befasst und deshalb Husserls Einstellungsbegriff allem Anschein nach nicht gekannt. Weder der *Logos*-Artikel noch Husserls „Jahresberichte“ werden im Aufsatz erwähnt, und in Müller-Freienfels’ einziger Erwähnung einer Entwicklung des Einstellungsbegriffs durch andere Autoren wird lediglich auf die Arbeit von Wilhelm Betz verwiesen: „Ich bemerke dabei, dass sich der mir sehr praktisch scheinende Ausdruck ‚Einstellung‘, wenn auch in anderer Verwendung als hier bereits bei W. Betz findet (*Arch. f. d. ges. Psychol.* 17)“.²⁹⁴ Auf Husserl wird an späteren Stellen des Aufsatzes auch Bezug genommen, dennoch bleiben dabei seine *Logischen Untersuchungen* die einzige Referenz. Interessanterweise identifiziert Müller-Freienfels seinen Einstellungsbegriff mit dem Aktkonzept, das Husserl in den *Logischen Untersuchungen* umreißt: „Dieses innere ‚sich Einstellen‘ auf die Dinge ist nur eine Bezeichnung für Tatsachen, die der Psychologie nicht fremd sind, wenn sie auch von den eigentlichen Assoziationspsychologen oft vernachlässigt worden sind und auch sonst oft nur ganz ungenügend beschrieben sind, weil man ihren wesentlich motorischen Charakter nicht erkannt hat. Besonders in neuerer Zeit sind diese Vorgänge des inneren Sich-auf-etwas-Richtens usw. sehr in den Vordergrund geschoben worden. So bezeichnet Husserl derartige Erlebnisse als ‚Akte‘ oder ‚intentionale Erlebnisse“.²⁹⁵ Die Einstellung ist, schreibt Müller-Freienfels, „das Element des zielstrebigen Denkens, das von anderen auch als ‚Akt‘, als ‚intentionales Erleben‘, als ‚Gedanken‘ usw. bezeichnet wurde“.²⁹⁶

²⁹³ HUSSERL, „Philosophie als strenge Wissenschaft“, *Logos*, 3, 1911, S. 315.

²⁹⁴ MÜLLER-FREIENFELS, a.a.O., S. 431.

²⁹⁵ Ebd., S. 434.

²⁹⁶ Ebd., S. 442.

NATÜRLICHE EINSTELLUNG UND PHÄNOMENOLOGIE

Erwin Roth²⁹⁷ zufolge endete diese Einstellungsdiskussion innerhalb der Psychologie bereits in den 1930er Jahren und damit spätestens fünfzehn Jahre, nachdem Karl Marbe in seinem Vortrag „Über Einstellung und Umstellung“ auf dem Münchner Psychologenkongress 1925 bemerkte, dass damals „ein ganz großer Teil der Psychologie überhaupt unter dem Zeichen des Einstellungsbegriffs“ stand.²⁹⁸ Ob Husserl sein Konzept von Einstellung aus dieser Einstellungskontroverse übernommen hat, lässt sich nicht ohne Weiteres feststellen. In den im vorangehenden Abschnitt untersuchten Arbeiten bezieht sich Husserl weder auf die bewusstseinspsychologische Debatte um „Einstellung“ noch auf die erwähnten Autoren. In seiner monografischen Studie aus dem Jahr 1985 nimmt allerdings Martin Fischer an, der im Einstellungsbegriff geradezu eine „Drehscheibe eines Paradigmenwechsels in der Psychologie“²⁹⁹ erkennt, dass Husserl die Einstellungsdiskussion innerhalb der Psychologie seiner Zeit aufgrund ihrer zentralen Bedeutung mit großer Wahrscheinlichkeit kannte, wenngleich er an ihr nicht teilgenommen hat. Doch erst mit Husserl erhält der Einstellungsbegriff, der im Unterschied zu anderen Grundnotionen seiner Phänomenologie — die in diesem Zusammenhang u.a. „transzendentes Subjekt“ oder geradezu „Phänomen“ genannt werden könnten — keinen klassischen Problemtitel der Philosophie darstellt, einen philosophischen Charakter: Husserl ist m.a.W. der erste Denker, so Fischer, der dem Konzept „philosophische Dignität verleiht“.³⁰⁰ Wie im vorangegangenen Abschnitt gezeigt wurde, ist Husserl jedoch weniger am Einstellungsphänomen allein als an der Beschreibung von Einstellungstypen wie der „natürlichen“ und der „phänomenologischen“ Einstellung interessiert. „Schon diese

²⁹⁷ Vgl. ROTH, *Einstellung als Determination individuellen Verhaltens*, Göttingen 1967, S. 9 f.

²⁹⁸ MARBE, „Über Einstellung und Umstellung“, *Zeitschrift für angewandte Psychologie*, 26, 1926, S. 46.

²⁹⁹ FISCHER, *Differente Wissensfelder — Einheitlicher Vernunftstraum*, München 1985, S. 6.

³⁰⁰ Ebd., S. 3.

Bezeichnungen“, schreibt Fischer, „deuten eine Differenz zu der psychologischen Verwendung an: die Denkpsychologen beispielsweise benötigen den Begriff Einstellung, um zu zeigen wie das Denken und Vorstellen überhaupt in Bewegung kommt, während Husserl in der Einstellung immer den spezifischen Gegenstand des Denkens und Handelns mit in Anschlag bringt“.³⁰¹

Im Kontext einer Analyse der kognitiven Erfahrung definiert Piotr Dawidziak in diesem Sinne Husserls „Einstellung“ in diesem Sinne als „a rule for selection of cognitive experiences“.³⁰² Andrea Staiti entwickelt eine Interpretation über die Bedeutung von Husserls Einstellungsbegriffs, nach der u.a. die „grundlegendste Dimension“ des Konzeptes, worauf er zu Beginn seiner Untersuchung hinweist, „eng mit dem Aktbegriff und der intentionalen Verflechtungsstruktur des Bewusstseins zusammenhängt“.³⁰³ Ausgangspunkt seiner Analysen sind Ausführungen aus einem Vorlesungsmanuskript aus dem Jahr 1924, in denen Husserl — der in einer Notiz diese Überlegungen lediglich als „Exkurs“³⁰⁴ bezeichnet — durch eine Analyse der Verknüpfung von Aktintentionen unterschiedlicher Aktklassen auf die konstitutive Relation zwischen Thema, Interesse und Einstellung als einem *Aktcharakter* kurz eingeht. Durch die Einstellung werden diejenigen Aspekte des erfassten Objektes bestimmt, die thematisiert werden oder unthematisch bleiben. Als „Thema“ charakterisiert Husserl das, auf das sich das Subjekt „in besonderer Weise ‚gerichtet‘, ‚eingestellt“³⁰⁵ befindet — die „Interessenrichtung“.³⁰⁶ Deshalb bezieht sich

³⁰¹ Ebd., S. 14.

³⁰² DAWIDZIAK, „The Concept of Attitude in Edmund Husserl's Philosophy“, in: *Man within his Life-World. Contributions to Phenomenology by Scholars from East-Central Europe*, hrsg. von A. Tymieniecka, Dordrecht 1989, S. 76.

³⁰³ STAITI, „Systematische Überlegungen zu Husserls Einstellungslehre“, *Husserl Studies*, 25, 2009, S. 220.

³⁰⁴ Hua VIII, S. 314.

³⁰⁵ Hua VIII, S. 100.

³⁰⁶ Hua IX, S. 412.

Staiti auf „Einstellung“ als „*innere Organisation*“.³⁰⁷ Eine Änderung in diesem Interessenfeld, in diesem Modus des Gerichtetseins des Aktes auf den thematischen Gegenstand, entspricht einer Änderung in der Einstellung. Husserl schreibt 1924: „Der ästhetische Beschauer lebt im wertenden Interesse, und erst durch Umwendung des Interesses, Änderung der Einstellung als Interessenänderung, geht er [...] über ins seinssetzende Erfahren und theoretische Betrachten“.³⁰⁸ Das Interesse, das aus der thematisch-aufmerkenden Zuwendung des Bewusstseins entsteht, stellt keine Absicht, keinen Willensakt, sondern, wie in *Erfahrung und Urteil* bezeichnet, ein „*Moment des Strebens*“ dar.³⁰⁹ Es handelt sich allgemein betrachtet um einen Akt „des Dabeiseins (inter-esse) des Ich“.³¹⁰ Aktintentionen vollziehen sich somit stets in Relation zu einem bestimmten Interesse. „This“, schreibt Sebastian Luft, der auch in Husserls Analyse zur Struktur der Intentionalität das Fundament einer Definition des Eingestelltseins sucht, „is what Husserl calls teleology of intentionality“.³¹¹

³⁰⁷ STAITI, Systematische Überlegungen zu Husserls Einstellungslehre, *Husserl Studies*, 25, 2009, S. 223.

³⁰⁸ Hua VIII, S. 104.

³⁰⁹ HUSSERL, *Erfahrung u. Urteil*, a.a.O., S. 91.

³¹⁰ Ebd., S. 93.

³¹¹ LUFT, „Husserl's Notion of the Natural Attitude and the Shift to Transcendental Phenomenology“, in: *Phenomenology World-Wide*, hrsg. von Tymieniecka, Dordrecht 2002, S. 117.

3.

Die Phänomenologie der natürlichen Einstellung als Schütz' Antwort auf das Begründungsproblem des transzendentalen Wir

*Es steht zu vermuten, dass Intersubjektivität nicht ein innerhalb der transzendentalen Sphäre lösbares Problem der Konstitution, sondern eine Gegebenheit der Lebenswelt ist.*³¹²

Im nahezu zeitgleich mit der Arbeit an „Philosophie als strenge Wissenschaft“ verfassten, im vorigen Kapitel erwähnten Manuskript von „Grundprobleme der Phänomenologie“ erfolgt eine insbesondere in Hinblick auf Husserls spätere Philosophie entscheidende Ausweitung der phänomenologischen Reduktion. 1930 charakterisiert Husserl diese Vorlesung im Nachwort zu seinen *Ideen* als Kontext seines ersten Entwurfs einer Theorie „der Reduktion des menschlichen Daseins im weltlichen Miteinander auf die transzendente Intersubjektivität“.³¹³ In „Grundprobleme der Phänomenologie“ finde man einen ersten „Antrieb zur Lehre der transzendentalen Intersubjektivität“.³¹⁴ Auf die Bedeutung dieser Vorlesungen, auf die sich Husserl später auch als „Vorlesungen über Intersubjektivität“³¹⁵ und als Vorlesungen „über Einfühlung und erweiterte Reduktion“³¹⁶ bezieht, weist Husserl in Arbeiten aus den 1920er und 1930er Jahren wiederholt hin — 1923 ist geradezu von der „Methode von 1910/11“³¹⁷ die Rede. Interessan-

³¹² SCHÜTZ, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“, *Philosophische Rundschau*, 5/2, 1957, S. 105.

³¹³ HUSSERL, „Nachwort“, a.a.O., S. 559.

³¹⁴ Hua XIII, S. 510.

³¹⁵ Hua XIII, S. 195.

³¹⁶ Hua XIII, S. 512.

³¹⁷ Hua XIV, S. 307.

terweise drückt er im Zusammenhang mit einigen dieser Erwähnungen dieselbe Selbstkritik aus, weitere transzendente Analysen der Intersubjektivität zu lange verschoben zu haben. In einem Brief an Ingarden vom 10. Dezember 1925 stellt Husserl etwa fest: Die „Ausdehnung der phänomenologischen Reduktion auf die Intersubjektivität, die ich in einer ungünstigen Zeit, aber einer vielfältig produktiven, ausgebildet hatte“, und zwar „in einer 2-st[ündigen] Winter-vor[lesung] 1910/11“, blieb „lange ganz unbenützt“.³¹⁸ Denn in seinem Werk von 1913 umfasst die phänomenologische Reduktion fast ausschließlich das absolute Bewusstsein des einzelnen Ich. Auch in dem 1930 veröffentlichten Nachwort zu seinen *Ideen* erkennt Husserl dieses Problem an. Den *Ideen* fehlt aus seiner Sicht eine „explizite Stellungnahme zu dem Problem des transzendentalen Solipsismus, bzw. zu der transzendentalen Intersubjektivität, zu der Wesensbezogenheit der mir geltenden objektiven Welt auf die mir geltenden Anderen. Die Ergänzungen“, schreibt Husserl, „sollte der zweite gleichzeitig mit dem ersten entworfene Band bringen“.³¹⁹

Trotz dieser in der zitierten Passage geäußerten Absicht, in *Ideen II* die „Phänomenologie der Intersubjektivität [zu] behandeln“³²⁰, wie es Husserl auch in einem auf 1930 datierten Entwurf eines Briefes an Georg Dawes Hicks formuliert, findet man erst in seinen *Cartesianischen Mediationen* die erste zu seinen Lebzeiten veröffentlichte Exposition einer methodischen Ausdehnung der phänomenologischen Methode auf das fremde Bewusstsein.³²¹ Schütz, der 1957 in den *Cartesianischen Meditationen* „die ausführlichste Darstellung der Konstitution

³¹⁸ Hua Dok III/3, S. 229 f.

³¹⁹ HUSSERL, „Nachwort“, a.a.O., S. 559.

³²⁰ Hua Dok III/6, S. 181.

³²¹ In *Formale und transzendente Logik* aus dem Jahr 1929 liest man: „Die Hauptpunkte zur Lösung des Problems der Intersubjektivität und der Überwindung des transzendentalen Solipsismus habe ich bereits in Göttinger Vorlesungen (W.-S. 1910/11) entwickelt. Die wirkliche Durchführung erforderte aber noch schwierige Einzeluntersuchungen, die erst viel später zum Abschluss kamen. Eine kurze Darstellung der Theorie selbst bringen demnächst meine *Cartesianischen Meditationen*“ (HUSSERL, *Formale u. transz. Logik*, a.a.O., S. 215).

der transzendentalen Intersubjektivität und der damit zusammenhängenden Probleme“³²² erkennt, bestätigt einige Jahre zuvor: „In 1934 Husserl told the present writer that he left the second volume of the *Ideas* unpublished, because he had not at that time found a satisfactory solution for the problem of intersubjectivity which he believed to have achieved in the V. *Cartesian Meditation*“.³²³ Denn in der Tat, wie die Herausgeberin von *Ideen II* Marly Biemel in ihrer Einleitung des erst posthum erschienenen zweiten Bandes schreibt, ist in der Zeit von 1912 bis 1928 — in der sich Husserl mit den Manuskripten beschäftigte — die Frage der Konstitution „zu einem Hauptproblem“ seiner philosophischen Analysen geworden: Die „eigentliche Aufgabe der Phänomenologie wird jetzt [sein], die Konstitution jeglicher Realität klarzulegen“, so Biemel.³²⁴ Schütz schreibt dazu: „As a matter of fact, nearly all basic concepts of transcendental phenomenology underwent a radical change during the period in question. [...] The concepts of phenomenological reductions, of transcendental subjectivity, of constitution, of the relationship between phenomenological psychology and transcendental phenomenology, the substitution of methodological idealism by transcendental idealism, the various attempts to overcome the issue of solipsism are just examples. Husserl's manuscripts published in *Ideas II* reflect partially this struggle“.³²⁵

Die hier in englischer Originalsprache angeführten Zitate stammen aus dem ersten Ergebnis von Schütz' Auseinandersetzung mit dem zweiten Buch von Husserls *Ideen* und dementsprechend auch mit zentralen Themen seiner Intersubjektivitätstheorie. In einem bereits auf März 1947 datierten Brief an Schütz schreibt der damalige Leiter des Husserl-Archivs in Löwen Herman Leo van Breda: „Frau M.

³²² SCHÜTZ, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“, a.a.O., S. 84.

³²³ SCHÜTZ, „Discussion: Husserl's *Ideas*, Volume II“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 13/3, 1953, S. 395 f.

³²⁴ Hua IV, S. XV.

³²⁵ Ebd., S. 396.

Biemel hat die Arbeiten zur Herausgabe der Ideen II und III im kommenden Monat abgeschlossen. Dieser Text, samt der von ihr verfassten Einleitung (die Frau Biemel in Zusammenarbeit mit mir machte, und für die Auskünfte von Landgrebe eingeholt worden sind) wird Ihnen, als auch Herrn Prof. Fritz Kaufmann, vor der Veröffentlichung zur kritischen Durchsicht übersandt werden“.³²⁶ Nach einer Anfrage von Marvin Farber spricht dann Schütz 1951 von seinem Interesse, für die Zeitschrift *Philosophy and Phenomenological Research* einen Artikel zum zweiten Buch und eine weitere Buchbesprechung zum dritten Band der *Ideen* zu schreiben: „I am looking forward to reading the second volume which, as far as I know, is not out so far. I have certain misgivings as to its contents, but it will be important enough to say a word as to the usefulness of phenomenology for the social sciences“, heißt es in seiner Antwort an Farber.³²⁷ Diese Bedenken bzw. „misgivings“ drückt Schütz ein Jahr später in einem Brief an Aron Gurwitsch vom April 1952 deutlicher aus: „Sehr aufregend ist die von mir gerade begonnene Lektüre des zweiten Bandes von Husserls *Ideen* [...]. Freilich fürchte ich, dass sein Grundsatz verfehlt ist, denn er beginnt *wieder* mit der Annahme, dass Intersubjektivität auf Kommunikation beruht und Kommunikation ihrerseits auf Einfühlung, und ich kann noch nicht recht sehen, wohin das führen wird“.³²⁸

Im Gegensatz zu dem, was Schütz' angeführter Kommentar an Gurwitsch suggerieren kann, entwickelt er in seinem 1953 in englischer Fassung publizierten Aufsatz „Edmund Husserl's Ideas, Volume II“, dessen Manuskript im Nachlass³²⁹ auf August 1952 datiert ist,

³²⁶ Alfred Schutz Papers. General Collection, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, box 20, folder 427.

³²⁷ Alfred Schutz Papers. General Collection, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, box 515-528.

³²⁸ SCHÜTZ/GURWITSCH, *Briefwechsel*, a.a.O., S. 281 f.

³²⁹ Im Nachlass Schütz' liegt auch ein auf 1952 datiertes Typoskript einer zusammen mit Maurice Natanson angefertigten auszugsweisen englischen Übersetzung des Werkes vor. Schütz wählte die Passagen und Kapitel aus und ver-

jedoch noch keine ausführliche Kritik. Es handelt sich vielmehr um eine mit kritischen Bemerkungen ergänzte Übersicht über die Hauptargumente des Werkes. Der Aufsatz, den Schütz eher als „incomplete catalogue“³³⁰ von offenen Problemen betrachtet, antizipiert allerdings in vielen Aspekten das wichtigste Argument seiner Kritik der Husserl'schen Behandlung des *Intersubjektivitätsproblems*, wie sie Schütz vier Jahre später auf dem Internationalen Kolloquium für Phänomenologie in Royaumont vortrug — dort, wo Eugen Fink seinen Text über die operativen Begriffe der Phänomenologie Husserls³³¹ und Roman Ingarden seine These über die verschiedenen Bedeutungen von „Konstitution“ in Husserls Philosophie³³² präsentierte. Über dieses Treffen in Frankreich 1957 macht Schütz in einem Brief an Eric Voegelin einen interessanten Kommentar: „In Royaumont ergab sich eine merkwürdige Situation. Fink las ein sehr interessantes Paper über die operativen Begriffe in Husserls Philosophie. [...] Darauf las Ingarden einen Aufsatz über den Begriff der Konstitution, der drei, vielleicht vier miteinander unverträgliche Bedeutungen hat. Und dann kam ich, dessen Häresien also gar nicht allein standen. Wir befinden uns also anscheinend in einer Krise der Phänomenologie, welche

fasste die Übersetzung, die dann von Natanson bearbeitet wurde. Der Text war nur für die private Verwendung vorgesehen. Die Bedeutung von *Ideen II* für die Entwicklung seines phänomenologischen Programms spricht Schütz 1958 klar aus: „Only many years later when the second volume of the *Ideen* was published by the Archives-Husserl I discovered that some of my findings correspond closely to Husserl's systematic statements which, antedating my own work by many years, were entirely unknown to me“ (SCHÜTZ, „Husserl and His Influence on Me“, a.a.O., S. 43)

³³⁰ SCHÜTZ, „Discussion: Husserl's Ideas, Volume II“, a.a.O., S. 410.

³³¹ Vgl. FINK, „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11/3, 1957, S. 321-337.

³³² Vgl. INGARDEN, „Le problème de la constitution et les sens de la reflexion constitutive chez Edmund Husserl“, *Cahiers de Royaumont*, 3, 1958, S. 242-264.

Phase ja in der Ideengeschichte zu den regulären Erscheinungen der Entwicklung jedes philosophischen Systems gehört“.³³³

Im Folgenden werden diejenigen Elemente von Schütz' Kritik aufgegriffen, die, wie sich im zweiten Teil des Kapitels zeigen wird, das Fundament seines Programms einer Phänomenologie der natürlichen Einstellung bilden (3.2). Die Analyse wendet sich zunächst der Entwicklung von Husserls Regionalontologie im zweiten Buch von *Ideen*, dem Entstehungszusammenhang der Begriffe der personalistischen Einstellung und der Personalitäten höherer Ordnung sowie der Idee der Motivation als Grundgesetz des Lebens zu (3.1), die Schütz in seinem 1953 veröffentlichten Aufsatz kritisiert.

3.1. Subjektivitäten höherer Ordnung als Korrelate der personalistischen Einstellung

Obwohl Husserl dem Einstellungsbegriff allein keine systematische oder ausführliche Analyse gewidmet hat, ist innerhalb seines Werks die Entwicklung einer — um eine Formulierung Fischers zu benutzen — „Architektonik der Einstellungen“³³⁴ deutlich zu erkennen. Nach seiner ersten veröffentlichten Exposition der Phänomenologie als transzendentaler Wesensanalyse, die bei einer Beschreibung der natürlichen Einstellung ansetzt, wird in allen seinen nach 1913 zu Lebzeiten erschienenen Schriften der Einstellungsbegriff verwendet. Husserls bedeutendste Erweiterung des Konzeptes findet man allerdings im erst posthum veröffentlichten zweiten Buch seiner *Ideen*.

Über die Fortsetzung seiner *Allgemeinen Einführung in die Phänomenologie* spricht Husserl schon in der Einleitung des Werkes von 1913. Das zweite Buch,³³⁵ auf die späterhin noch eine dritte, der Philoso-

³³³ SCHÜTZ/VOEGELIN, *Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat: Briefwechsel 1938-1959*, Konstanz 2004, S. 532.

³³⁴ FISCHER, a.a.O., S. 19.

³³⁵ Seine erste Ausgabe von 1952, der den Untertitel *Phänomenologische Analysen zur Konstitution* trägt, entwarf Husserl bereits 1912.

phie als Idee gewidmete Veröffentlichung folgte, sollte von besonders relevanten Problemen handeln, schreibt Husserl, „deren systematische Formulierung und typische Lösung die Vorbedingung ist, um die schwierigen Verhältnisse der Phänomenologie zu den physischen Naturwissenschaften, zur Psychologie und den Geisteswissenschaften, andererseits aber auch zu den sämtlichen apriorischen Wissenschaften zu wirklicher Klarheit bringen zu können“.³³⁶ Schon im ersten Buch von 1913 beschreibt Husserl nicht nur die inhaltliche Struktur, die das damals noch unveröffentlichte Werk annehmen sollte, sondern er geht auch auf Probleme ein, die die Thematik von *Ideen II* konstituieren. Bereits im 9. Paragraphen von *Ideen I* erwähnt Husserl etwa die für die Strukturierung seiner *Phänomenologischen Analysen zur Konstitution* zentrale Idee der regionalen Ontologien sowie der Korrelation zwischen reinen regionalen Wesen und eidetischen Wissenschaften. Jede „konkrete empirische Gegenständlichkeit“ hat ihren Platz in einer „obersten materialen Gattung“, in einer sich im transzendentalen Bewusstsein konstituierten Region „von empirischen Gegenständen“: „Jede Tatsachennwissenschaft (Erfahrungswissenschaft) hat wesentliche theoretische Fundamente in eidetischen Ontologien“.³³⁷ Schon in *Ideen* stellt Husserl fest, dass „jeder eigentümliche Typus solcher Wirklichkeiten seine eigene konstitutive Phänomenologie [...] mit sich [führt]. [...] Es gilt, das vollständige System der die originäre Gegebenheit aller solchen Objektivitäten konstituierenden Bewusstseinsgestaltungen nach allen Stufen und Schichten zur Erkenntnis zu bringen, und damit das Bewusstseinsäquivalent der betreffenden Art ‚Wirklichkeit‘ verständlich zu machen“.³³⁸ In *Ideen II* wird dann die Frage der Konstitution für alle regionalen Wesen, für alle Regionen des Seins — für die des

³³⁶ HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 5.

³³⁷ Ebd., S. 19.

³³⁸ Ebd., S. 319. Auch in *Erfahrung und Urteil* liest man: „Die regionalen Wesen haben keine höheren Allgemeinheiten mehr über sich und setzen aller Variation eine feste, unübersteigliche Grenze. Ein Grundbegriff einer Region kann nicht durch Variation in einen anderen übergeführt werden“ (HUSSERL, *Erfahrung u. Urteil*, a.a.O., S. 435).

materiellen Dinges, für die der *animalischen* Natur und für die Region des *Geistes* — gestellt: „More generally speaking“, erklärt Schütz, „each region prescribes rules for the course of possible intuitions and serves, thus, as a guiding clue (*Leitfaden*) for the systematic description of the correlation between the determinate appearing object as a unity and the determinately infinite multiplicity of its appearances“; das Konstitutionsproblem bedeutet dementsprechend für die Regionalontologie: „nothing further than the analysis of this correlation and its underlying rules by means of eidetic description“.³³⁹

Die Konstitutionsstufen der Wirklichkeit werden in diesem Zusammenhang als Realitäts*schichten* betrachtet, die ferner verschiedenen Formen der *Einstellung* entsprechen. Die Darlegung dieser Korrelationsstruktur bildet in *Ideen II* den Entstehungskontext der — nach dem primären natürlich-phänomenologischen Schema — zweiten Stufe seiner Architektonik der Einstellungen.

In *Ideen II* setzen die Überlegungen bei einer Definition von Natur als räumlich-zeitlichem Realitätsbereich, als Gesamtfeld eines *Eingestelltseins*, an. Natur als transzendente Realität — als räumlich-zeitliches „Weltall“ — befindet sich in der Korrelationssphäre jegliches als naturwissenschaftliche Erfahrung sich vollziehenden Bewusstseins und damit der *Einstellung* des naturwissenschaftlich denkenden Subjekts: Als Gegenstand der naturwissenschaftlichen Erfahrungsforschung erweist sich die derart erfasste Natur als „das intentionale Korrelat der in *dieser* Einstellung vollzogenen Erfahrung“ — der doxischen bzw. objektivierenden Einstellung der Naturwissenschaft „gegenüber“, schreibt Husserl, gibt es jedoch auch „*andere Einstellungen*, nämlich die wertende [...] und die praktische Einstellung. Die Rede von Einstellungen weist offenbar auf das jeweilige Subjekt hin, und demgemäß sprechen wir vom *theoretischen oder auch erkennenden Subjekt*, vom *wertenden* und *praktischen Subjekt*“.³⁴⁰ Der theoretische Charakter einer Einstellung besteht darin, dass sich in ihr Erlebnisse in einer Erkenntnisfunktion vollziehen. In den Akten der theoretischen Einstellung „ist

³³⁹ SCHÜTZ, „Discussion: Husserl’s Ideas, Volume II“, a.a.O., S. 395.

³⁴⁰ Hua IV, S. 2.

für das Ich ein Gegenstand nicht nur überhaupt da, sondern das Ich ist als Ich darauf *gewahrend* (dann denkend, tätig setzend), damit zugleich also *erfassend* gerichtet, es ist als ‚theoretisches‘ im aktuellen Sinne objektivierend³⁴¹. Einstellung gleicht auch in diesem Zusammenhang der *spezifischen Art eines Aktvollzugs*. Doch mit der Änderung der Vollzugsmodalität erfährt die gesamte Intention des Bewusstseins eine Modifikation.

Nach der Beschreibung der theoretischen Einstellung werden dann durch die Bestimmung des Grundcharakters der Materialität im ersten Abschnitt von *Ideen II* einige für die Konstitution des Wirklichkeitsbereiches der empirischen Disziplinen der Natur entscheidende Aspekte analysiert. Beschrieben wird das Korrelat der *naturalistischen* Einstellung. Nach Husserls Analyse zur Konstitution der Realität des Dinges — im Sinne eines einheitlichen Substrats seiner Eigenschaften — in der sinnlichen Wahrnehmung wird ihr der materielle Gegenstand in seinem *sinnlichen* Schema, das sich mit den relevanten realen *Umständen* ständig verändert, enthüllt. „Gegenüber der realen einheitlichen Eigenschaft“, schreibt Husserl, „steht der momentane, den ‚Umständen‘ entsprechende, gesetzlich wechselnde reale *Zustand*“.³⁴² Diese Umstände, zu denen die Realität der materiellen Dinge im Prinzip relativ ist, bestimmen das materielle Ding m.a.W. *kausal*. Der Gegenstand der Erscheinung, die in Bewusstseinszusammenhängen ihr Korrelat hat, ist eine Einheit der raumzeitlichen *Kausalität*. Das reale Ding als ausgedehnter Gegenstand stellt eine Einheit von sinnlichen Schemata, von Abhängigkeitsbeziehungen kausalen Charakters zu anderen realen Dingen dar. Realität und Substantialität sind mit Kausalität — weiterhin im Sinne einer Beziehung zwischen Realem und ihren Umstandskorrelaten — deshalb eng verbunden.

Bloß in dieser materiellen Schicht, in ihrer räumlich-zeitlichen Materialität, wird in der naturwissenschaftlichen Einstellung die Gegenständlichkeit betrachtet. Charakteristisch für sie als subjektives Korrelat der substantiellen Natur ist die Auffassung von Realität als einem

³⁴¹ Hua IV, S. 4.

³⁴² Hua IV, S. 43.

Zusammenhang physischer Gegenstände *kausalen* Charakters, und zwar als eine Welt *an sich*: „Objektiv bestimmt sich das Ding in der Physik als bloßer Naturlehre des intersubjektiv-objektiven, ‚an sich‘ seienden Dinges als ein leeres Etwas“.³⁴³ Die naturalistische Einstellung ist für Husserl deshalb *künstlich*. Sie ergibt sich aus einer Abstraktion. Durch wertende und praktische Akte konstituierte Gegenstände gehören nicht zur innerhalb der doxisch-theoretischen Erkenntniseinstellung gegebenen realen Einheit der Natur. Lediglich Wissenswerte werden in der theoretischen Einstellung der Naturwissenschaft nicht abstrahiert.

Nach der Analyse über die Konstitution der materiellen Natur der unbeseelten Dinge ist die zweite Wirklichkeitsregion, der sich Husserl in *Ideen II* zuwendet, der Bereich der *Animalia*, der Natur als Psyche. Auch diese Region der animalischen Natur wird dem Prinzip der Konstitution entsprechend beschrieben. Die Analyse des *Beseelten als* Natur setzt eine Untersuchung über die *originäre Intuition* der Seele voraus. Das psychologische Subjekt ist eine in der Zeit ausgedehnte Einheit der Bewusstseins-erlebnisse mit dem Leib — ein Substrat von intellektuellen, praktischen sowie emotionalen Eigenschaften. Im Gegensatz zum realen Ding ist die Einheit der Seele deshalb nicht teilbar. Seiner Konstitution in der subjektiven Erfahrung nach stellt der Leib eine Einheit physioaesthesiologischen Charakters, den Träger der Sinnesorgane, das Lokalisationsfeld aller Empfindungen und Sinnesfelder dar. An allen Akten der Wahrnehmung nimmt der beseelte Leib des erlebenden Subjekts teil, auf ihn bezieht sich von vornherein der materielle Gegenstand. Das seelische Leben des psychologischen Ich ist als eine in der Zeit ausgedehnte Einheit *immanent*, die materielle Einheit Ding hingegen eine Einheit der *transzendenten* Außenwelt. Der beseelte Leib bleibt aber in seiner materiellen Konstitution ein Element einer *substanziell-kausalen* Natur, ein Gegenstand der objektiven, raumzeitlichen Wirklichkeit. Die Konstitution der Region der unbeseelten Gegenstände sowie des Bereichs der *Animalia*

³⁴³ Hua IV, S. 88.

hat deshalb als Korrelat dieselbe Einstellung, dieselbe Vollzugsmodalität. Materielle Gegenstände und das psychologische Subjekt teilen in der *naturalistischen* Einstellung dieselbe ontologische Realitätsform. Die naturalistische Einstellung ist somit Korrelat nicht nur der Natur als Realität materieller Dinge, sondern auch der Natur als Realität des Seelenlebens.

Anders konstituiert sich die Region des Geistes — des geistigen Ich —, in deren Analyse Sozialität zum Thema wird. Im dritten Abschnitt von *Ideen II* unterscheidet Husserl die *vorsoziale* Subjektivität, die nur innere — absolut originäre, „Leibhaftigkeitserfassung ohne Miterfassung, es sei denn in Form von „Horizonten“ — und äußere Erfahrungen kennt, von der *sozialen* Form der Subjektivität; diese hat als Korrelat die „Welt des Gemeingeistes“, den Horizont der Erfahrung von anderen Subjekten und von ihren Akten und Innenleben, von Formen der Gemeinschaften, von Geistesobjekten und „Gemeinschaftssachlichkeiten“.³⁴⁴ Husserl spricht ferner in diesem dritten Schritt seiner Regionalontologie von einer „intentionalen Verbundenheit“ des Lebens³⁴⁵ als fundierendes Element des personalen Verbandes. Hier geht es um eine Auslegung von Person — vom Subjekt „im *normalen* Sinn“ —, die in direktem Zusammenhang mit der Auslegung der kommunikativen Umwelt steht. Die Welt des Alltagslebens, der sich das personale Subjekt durch theoretische, praktische oder bewertende Attitüde stets zugewandt befindet, ist keine Welt „an sich“, sondern eine Realität *für* die Person — eine Welt der *personalistischen* Einstellung. Sozialität entsteht durch „Akte, in denen sich das Ich an Andere wendet, und dem Ich diese Anderen auch bewusst sind als die, an welche es sich wendet, und welche ferner diese Wendung verstehen, sich ev. in ihrem Verhalten danach richten, sich zurückwenden in gleichstimmigen oder gegenstimmigen Akten usw.“³⁴⁶ In dieser Einstellung erweist sich dem Ich die Umwelt mit ihrer besonderen Sinnstruktur und damit in ihrem eigentlichen Charakter. Sie

³⁴⁴ Hua IV, S. 199.

³⁴⁵ Hua IV, S. 191.

³⁴⁶ Hua IV, S. 194.

ist „Umwelt *ihres* Ichsubjekts“,³⁴⁷ die das Subjekt nicht nur umgibt, sondern ihn mitumfasst. „Es ist die Welt“, heißt es, die sich „in viertartigen, Gemeinschaftlichkeiten in ihrem Sinn beschließenden, spezifisch sozialen Akten“ konstituiert; durch diese — aktuellen und potenziellen — Akten der Kommunikation, durch comprehensive Erfahrung, „durch die Verflechtungen des Einverständnisses“ konstituieren sich *Subjektivitäten höherer Ordnung*, kollektive bzw. soziale Subjektivitäten — die Husserl auch soziale „Personalitäten höherer Stufe“ nennt —, und zwar „bezogen auf die gemeinsame objektive Umwelt als Welt, auf welche sich nun alle Personen gemeinschaftlich und vereinzelt bezogen finden“. ³⁴⁸ Alles Erfahrene in der personalistischen Einstellung kann zum Gegenstand theoretischen Interesses — zum Objekt der Geisteswissenschaften — und damit zum Korrelat der *geisteswissenschaftlichen* Einstellung werden.

Wechselseitige Komprehensionen in der personalen Wechselbestimmung sind mithin Voraussetzung des höherstufigen Sinnes jeglicher gemeinsamen Umwelt. Kommunikative Akte ermöglichen die Herstellung einer höheren Bewusstseinsseinheit zwischen Personen. Das durch Komprehension erfasste fremde Ichsubjekte ist nach Husserl eine sich *absolut* bekundende Einheit. Der Geist stellt eine Einheit nicht von Erscheinungen, sondern von *absoluten* Bewusstseinszusammenhängen dar. Ontologisch geht diese *absolute* Existenz von personellen Erlebnissen deshalb der konstitutiven *Relativität* der naturalen Erscheinungen voraus. Husserl schreibt der geistigen Wirklichkeitsregion damit einen ontologischen Vorrang gegenüber den naturalistischen Weltseichten zu. Im ersten Buch der *Ideen* wird zwar darauf hingewiesen, dass die Konstitution der Objektivitäten höherer Ordnungen in bestimmten Aspekten auf die Konstitution der „Raumdinglichkeiten und der psychischen Subjekte“ zurückzuführen ist: „Als unterste Stufe liegt schließlich die materielle Realität allen anderen Realitäten zugrunde, und somit kommt sicherlich der *Phänomenolo-*

³⁴⁷ Hua IV, S. 186.

³⁴⁸ Hua IV, S. 324.

gie der materiellen Natur eine ausgezeichnete Stellung zu“.³⁴⁹ Dies bedeutet allerdings keine Reduktion des Geistes auf die materielle Natur. In *Ideen II* liest man: „Wir gingen von der naturalistischen (naturwissenschaftlichen) Einstellung aus, in der die Natur als physische, leibliche, seelische Natur zur Gegebenheit und theoretischen Erkenntnis kommt. Diese naturalistisch betrachtete Welt ist doch nicht *die* Welt. Vielmehr: vorgegeben ist die Welt als Alltagswelt und innerhalb ihrer erwacht dem Menschen das theoretische Interesse und die auf die Welt bezogenen Wissenschaften, darunter unter dem Ideal von Wahrheiten an sich Naturwissenschaft“.³⁵⁰

Von den personalistischen Gesichtspunkten bzw. in der personalistischen Einstellung erweist sich das Verhältnis zwischen diesen als Gegenstände höherer Ordnungen aufgefassten noematischen Einheiten und dem Ich dementsprechend nicht als kausal, sondern als durch ein System von *Motivationen* bestimmt. Denn als *thematischer* Gegenstand der Erfahrung motiviert die Umwelt das Subjekt zum praktischen Umgang. In der personalen Umwelt sind die Gegenstände in diesem Sinne keine Naturdinge, und auch die Relationen zwischen personalen Ichsubjekten und dem Umweltlichen entsprechen in der personalistischen Einstellung keiner kausalen Beziehung. Sie basieren auf Verhältnissen, die nicht real, sondern ausschließlich intentional sind. Keine Kausalität, sondern Motivation bestimmt die Aspekte der sozialen Begegnung. Auf wechselseitiger, interpersonaler Motivation von geistigen Tätigkeiten, auf die die comprehensive Erfahrung und das Wechselverständnis zurückzuführen sind, beruht strukturell die gemeinsame, kommunikative Umwelt. Zwischen dem geistigen Subjekt und dem umweltlichen Objekt besteht m.a.W. ein *Motivationszusammenhang*. Schütz schreibt 1953 in seinem Kommentar zu *Ideen II*: „No search of causal factors can help us understand the other and his behavior. We have to understand his motives, the ‚reasons‘ of his

³⁴⁹ HUSSERL, *Ideen*, a.a.O., S. 319.

³⁵⁰ Hua IV, S. 208.

actions and to obtain knowledge of their context. Nor is my being motivated by his actions (and vice versa) a real causal relationship“.³⁵¹

Gerade in diesem Sinne ist Motivation als Grundgesetz des geistigen Lebens der Person zu verstehen und der Strom des Bewusstseins als motivationale Einheit von Motivationen zu begreifen. Motivationszusammenhänge bestimmen die Attitüden des Einzelnen zu den Phänomenen der sozialen Welt. Schütz hebt in seiner Besprechung auch Husserls These hervor, dass das Ich die Motive und das Verhalten des Mitmenschen im Sinne von *Typizitäten* *komprendiert*, dass das *geistige* Ich imstande ist, seine geistigen Aktivitäten auf eine *typische* Weise auszuüben. Wie sich auch in der Analyse von Schütz' Phänomenologie der Motivation zeigen wird, besteht gerade darin eine wichtige Voraussetzung der konstitutiven Möglichkeit für das *Wir* und damit für Subjektivitäten höherer Ordnung. Das geistige Ich, das im dritten Abschnitt des zweiten Buches der *Ideen* nicht als abstraktes Ich der positionalen Akte, sondern als volle Persönlichkeit bzw. Ich-Mensch zu verstehen ist, gründet auf dieser Art von Erfahrung: „Gehen wir ihr [der Erfahrung der personalen Realität] nach“, schreibt Husserl, „so stoßen wir eben durchaus auf eine bestimmte Typik des Verhaltens zur gemeinsamen interpersonalen Umwelt“.³⁵²

Innerhalb von Husserls Theorie der Motivation und der Kausalität erkennt Schütz 1953 insbesondere im Zusammenhang der Darlegung der Motivation als Grundgesetzlichkeit des geistigen Lebens jener ideopsychischen Abhängigkeiten einige Schwierigkeiten.³⁵³ Husserls Theorie der Konstitution der Kommunikationssubjekte zu personalen Einheiten höheren Grades, die er auch in den *Cartesianischen Medi-*

³⁵¹ SCHÜTZ, „Discussion: Husserl's Ideas, Volume II“, a.a.O., S. 407.

³⁵² Hua IV, S. 327.

³⁵³ Gestellt wird dort etwa die Frage: „Is motivation different from ideopsychical dependencies? If the latter have to be conceived as causal dependencies upon ‚circumstances,‘ are these circumstances not necessarily environmental ones, and therefore, motivating“ (SCHÜTZ, „Discussion: Husserl's Ideas, Volume II“, a.a.O., S. 411).

tationen „Personalitäten höherer Ordnung“³⁵⁴ nennt, wird in seinem Aufsatz sogar als “the least satisfactory part of the analysis” charakterisiert: “From the outset”, schreibt er weiter, “actual or possible communication between persons is taken for granted, and sociality defined as being constituted by communicative acts“.³⁵⁵ Eine ausführliche Kritik erfolgt aber in der Besprechung nicht: „Space does not permit a full critical evaluation of Husserl's argument, and some of his problems such as his treatment of intersubjectivity and sociality would deserve a separate study of considerable length“.³⁵⁶ Diese Studie, die nun zu besprechen gilt, präsentiert Schütz vier Jahre später in Royauumont.

3.2. Die transzendentalphänomenologische Behandlung des Intersubjektivitätsproblems und ihre Kritik

In *Cartesischen Meditationen* erweist sich als erster Aufbauschritt von Husserls Theorie der Konstitution des Anderen innerhalb der primordialen Bewusstseinsphäre die Ausschaltung alles Fremden, eine

³⁵⁴ „Mit der eigentlichen, der sozialen Vergemeinschaftung konstituieren sich innerhalb der objektiven Welt als eigenartige geistige Objektivitäten die verschiedenen Typen sozialer Gemeinschaften in ihrer möglichen Stufenordnung, darunter die ausgezeichneten Typen, die den Charakter von *Personalitäten höherer Ordnung* haben“ (Hua I, S. 159 f.).

³⁵⁵ SCHÜTZ, Discussion: Husserl's Ideas, Volume II, *Philosophy and Phenomenological Research*, 13/3, 1953, S. 412. Auch die in *Ideen II* vollzogene Unterscheidung Husserls zwischen dem transzendentalen Ego, dem psychologischen Ich und dem Ich-Mensch sowie die Zuschreibung der Habitualitäten zum reinen Ich, der individuellen Eigenschaften zum psychologischen Ego und der Einheiten des „Ich kann“ zur Person gelten Schütz als problematisch. In seiner Buchbesprechung hebt er jedoch zugleich hervor: „We have here to deal with a significant phase of a work in progress, the more significant as the topics treated therein, are of decisive importance for the foundation of the social sciences“ (Schütz, „Discussion: Husserl's Ideas, Volume II“, a.a.O., S. 396).

³⁵⁶ Ebd., S. 410.

Abstraktion, die all das umfasst, was den Charakter des Fremden enthält — und damit die Ausscheidung jeglicher *Sinnbezogenheit* auf das *Wir*. Dieses „methodisches Erfordernis“ einer „thematischen ἐποχή“³⁵⁷ innerhalb der transzendental reduzierten Sphäre — das Schütz schon 1932 in seiner Rezension zur französischen Ausgabe als „nicht ganz glücklich“³⁵⁸ bezeichnet — schließt abstrahierend alle — sowohl mittelbaren als auch unmittelbaren Charakters — auf Andere bezogenen intentionalen Bewusstseinsformen und sinnkonstituierenden Leistungen der Erfahrung aus: „Auch der Charakter der *Umweltlichkeit für jedermann*, das Für-jedermann-da- und -zugänglich-sein, Jedermann-in-Leben-und-Streben-etwas-angehen-oder-nicht-angehen-können, der allen Objekten der phänomenalen Welt eignet und ihre Fremdheit ausmacht, ist nicht zu übersehen und ist abstraktiv auszuschließen“.³⁵⁹ Reduziert wird auf die Sphäre transzendentaler Eigenheit, auf die selbsteigenen Intentionalitäten des in stetiger Selbstwahrnehmung gegebenen Ego. Es erfolgt innerhalb dieser transzendentalen Einstellung die Umgrenzung des Bereichs des Mir-Eigenen, der primordinalen Eigenheitssphäre des Egos und einer Welt, die nicht intersubjektiv ist, sondern eine eigenheitlich reduzierte Natur — eine immanente Transzendenz — darstellt. Diese primordiale Eigenheit trägt m.a.W. den Index des Hier, des „hic“. Gegenüber dieser immanenten Transzendenz der eigenheitlich reduzierten Welt weist die Transzendenz der objektiven Welt einen höherstufigen Charakter auf. Nach dieser Reduktion wird deutlich, dass lediglich das eigene Bewusstseinsleben und die Weltgegenstände in der äußeren Wahrnehmung dem Ich originär gegeben sind. Der seiende Andere und die Fremderfahrung charakterisieren sich durch primordiale *Un-erfüllbarkeit*, die Zugangsweise des Ich zu fremden Bewusstseinsaktivitäten stellt keinen originär gebenden Akt dar. Zu ihren Bewusstseins-erlebnissen besteht nach Husserl vonseiten des ego keine reelle Ver-

³⁵⁷ Hua I, S. 124.

³⁵⁸ SCHÜTZ, „Edmund Husserl: *Médiations Cartésiennes*“, *Deutsche Literaturzeitung*, 53/51, 1932, S. 2412.

³⁵⁹ Hua I, S. 127.

bindung. Im Handeln des Mitmenschen wird der fremde Leib weder als bloßen Aspekt eines Ereignisses der Außenwelt interpretiert noch in einem radikalen, originär gegebenen Wirklichkeitsinn erfahren. Die Apperzeption fremder Bewusstseinsvorgänge, durch die das Innenleben des Anderen zur Gegebenheit kommt, wird von Husserl als eine stets *mittelbare* Form der Intentionalität des Bewusstseins bestimmt: „Eine gewisse *Mittelbarkeit der Intentionalität* muss hier vorliegen, und zwar von der jedenfalls beständig zugrunde liegenden Unterschicht der *primordialen Welt* auslaufend, die ein *Mit da* vorstellig macht, das doch nicht selbst da ist, nie ein Selbst-da werden kann“.³⁶⁰ Das in eins mit seiner leibhaften Konstitution gegebene Seelenleben der Mitsubjekte des Ich charakterisiert sich nicht durch „Urpräsenz“, sondern durch eine Art von „Appräsenz“ — die Husserl im zweiten Buch seiner *Ideen* auch als „Mitdasein“ bezeichnet.³⁶¹

In jeder Form der *Appräsentation* ist ferner nach Husserl der nicht in Selbstgebung erfasste Aspekt der außerweltlichen Wahrnehmungsgegenstand — etwa die aktuell unsichtbare Rückseite des Objektes — in diesem Sinne *mitgegenwärtigt*. Das Selbstgegebene wird dadurch zu Vermittler einer appräsentativen Verweisung, zu appräsentierendem Glied eines appräsentativen Paares. Diese analogische Apperzeption stellt m.a.W. eine spezifische Form der phänomenalen *Paarung* dar: „Paarung, das konfigurierte Auftreten als Paar und in weiterer Folge als Gruppe, als Mehrheit, ist ein universales Phänomen der transzendentalen (und parallel der intentional-psychologischen) Sphäre. [...] In einer paarenden Assoziation ist das Charakteristische, dass im primitivsten Falle zwei Daten in der Einheit eines Bewusstseins in Abgehobenheit anschaulich gegeben sind“.³⁶²

Die Wirklichkeit des Alltags umfasst jedoch nicht nur die im Apperzeptionschema wahrgenommene außenweltliche Vorgänge, sondern ist von Appräsentationsverweisungen durchdrungen, die im Alltagsverstand auch als selbstverständlich hingenommen. „Paa-

³⁶⁰ Hua I, S. 139.

³⁶¹ Hua IV, S. 198.

³⁶² Hua I, S. 142.

rung“ ist in diesem Zusammenhang kein Denkakt, sondern als Form der assoziativen Konstitution zu verstehen. Beim appräsentativen Akt handelt es sich nicht um einen Analogieschluss. Dieses Grundphänomen der Assoziation, durch die die Vergegenwärtigung mit der Wahrnehmung in Verbindung tritt, ist als Aspekt der Fremderfahrung auch für den Modus „Anderer“ konstitutiv. Auch sie hat für Husserl aufgrund ihrer Mittelbarkeit den Charakter eines assoziativ *vergegenwärtigenden* Aktes. Durch die Ähnlichkeit mit dem Eigenleib werden fremde Leibbewegungen als Form eines motivierten und sinnhaften Ausdrucks eines anderen geistigen Ich bzw. von fremder Bewusstseinsaktivität in diesem Sinn *verstanden*. Erst mittels dieser apperzeptiven Übertragung, die Husserl auch „*analogisierende* Auffassung“³⁶³ nennt, wird dem auftauchenden Körper des Anderen der Sinn „fremder Leib“ verliehen. Es erfolgt eine Apperzeption höherstufigen Charakters, in der der Andere als ein Analogon des Eigenheitlichen, als mitdaseiendes Ego, und zwar mit dem Index des Dort — im Modus des *illic*, des Dortseins —, gesetzt wird. Die Anderen treten dann in das Wahrnehmungsfeld des Ich als eigenwesentlich-andere Subjekte: „So mit Leibern eigenartig verflochten, als *psychophysische* Objekte sind sie *in* der Welt. Andererseits erfahre ich sie zugleich als Subjekte für diese Welt, als diese Welt erfahrend, und diese selbe Welt, die ich selbst erfahre, und als dabei auch mich erfahrend, mich, als wie ich sie und darin die Anderen erfahre“.³⁶⁴ Es erfolgt eine Übertragung von Innerlichkeit oder Subjektivität, durch die sich der Sinn von „der Andere“ als Erfahrung von einem in seinem Selbstsein Unzugänglichen — und von einem Mit-da — konstituiert. Diese Übertragung — auf den Leib der Anderen — einer Lokalisierung etwa von Sinnesempfindungen erfolgt m.a.W. in der Weise der *Einfühlung* — oder „*comprehensio*“, wie Husserl sie auch nennt.³⁶⁵ Appräsentiert wird die Innerlichkeit des Anderen in der Gegenwärtigkeit seines Körpers in diesem Sinne einer einfühlenden Induktion, mittels derer diese

³⁶³ Hua I, S. 140.

³⁶⁴ Hua I, S. 123.

³⁶⁵ Hua IV, S. 98.

DAS BEGRÜNDUNGSPROBLEM DES WIR

Intentionalität der Fremderfahrung, die Komprehension des auftretenden Körpers als eines fremden, beseelten Leibes eines anderen Mitmenschen erfolgt. Im Gegensatz aber zur in der äußeren Erfahrung erfolgten Appräsentation kann das im Als-mitgegenwärtig-bewusst-Machen der Fremderfahrung Appräsentierte nie zu ursprünglicher Selbstgegebenheit oder eigentlicher Wahrnehmung kommen. Der seiende Fremde ist nur appräsentativ ausweisbar. Die einführende Induktion auf das Bewusstseinsleben des fremden Ich gleicht einer appräsentierten Vergegenwärtigung des Bewusstseins des Anderen, das sonst in der Primordialität der eigenen Erlebnisse oder in innerer Wahrnehmung bzw. Selbstwahrnehmung *stets* unzugänglich bleibt. Wie sie Fink charakterisiert, hat die Erfassung des Fremdseelischen den Charakter der „Uneinlösbarkeit“.³⁶⁶

In der Erfassung des Fremdseelischen taucht der im eigenen Wahrnehmungsfeld auftretende Körper als Modifikation intentionalen Charakters des eigenen Selbst auf — in der Form, so Husserl, des „anderen Selbst“.³⁶⁷ Der Andere wird allerdings nicht als Duplikat des eigenen Selbst, des primordialen psychophysischen Ich apperzipiert, sondern appräsentativ als Ego einer weltlichen Originalsphäre, als *Monade*. Auch die analogisierende Auffassung des Anderen durch das Ego ist kein Analogieschluss, sondern eine assoziative Sinnesübertragung. Einfühlung kann deshalb wie jede Erfahrung auch zum Gegenstand der phänomenologischen Reduktion werden, und zwar in doppelter Weise: als Erfahrung eines fremden, eingefühlten Bewusstseins und als in sich selbst, phänomenologisch gegebener Einfühlung. Deshalb besteht 1910 jene Ausdehnung der phänomenologischen Methode auf die transzendente Intersubjektivität in der Idee einer *doppelten phänomenologischen Reduktion* — einer Reduktion der „gegenwärtigen Erlebnisse“ und zugleich *in* den „Vergegenwärtigungen“, die

³⁶⁶ GA III, S. 119.

³⁶⁷ Hua I, S. 152.

das reflexive Erfassen der Erfahrung in reiner Immanenz ermöglicht und sich zugleich an ihrem intentionalen Gehalt vollzieht.³⁶⁸

Und gerade in diesem Sinne handelt es sich bei der Analyse der Intentionalität, in der sich das Alter Ego manifestiert, um eine Untersuchung transzendentalen Charakters, um die Konstitutionsanalyse einer *transzendentalen* Intersubjektivität. Husserl schreibt: „Dass die Anderen sich in mir als Andere konstituieren, ist die einzig denkbare Weise, wie sie als seiende und so seiende für mich Sinn und Geltung haben können“.³⁶⁹ Das Einfühlungsproblem erhält erst in der phänomenologischen Konstitutionsanalyse „seinen wahren Sinn“.³⁷⁰ In Husserls vorhin zitiertem späteren selbstkritischen Manuskript zu den 1907er und 1910er Vorlesungen heißt es: „Wenn die Konstitution, die sich *in mir* vollzieht, als ‚daseiender fremder Mensch‘, rein phänomenologisch betrachtet wird, so liegt in ihr nicht nur *mein* Erlebnissystem einstimmiger wirklicher und möglicher Einfühlung, sondern vergegenwärtigungsmäßig in Geltung ist dabei der *Anderer*, aber als reine Subjektivität“.³⁷¹

Husserls Theorie der Fremderfahrung stellt dementsprechend eine Auslegung „des Sinnes *Anderer* aus ihrer konstitutiven Leistung“ sowie des Sinnes „*wahrhaft seiender Anderer* aus den entsprechenden Synthesen der Einstimmigkeit“ dar; darin gründet die transzendente Aufklärung der Fremderfahrung: „*In mir* erfahre, erkenne ich den Anderen, in mir konstituiert er sich — appräsentativ gespiegelt, und

³⁶⁸ „So gibt es eine phänomenologische Reduktion, die am intentionalen Inhalt und Objekt der Wiedererinnerung geübt wird. Nämlich so wie wir in der Wiedererinnerung ‚nachträglich‘ auf den Hintergrund des erinnerten Objektes achten können, der in der ursprünglichen Wahrnehmung unbeachteter Wahrnehmungshintergrund war, so können wir in der Wiedererinnerung eine phänomenologische Reduktion an Vordergrund und Hintergrund üben, die in der ursprünglichen Wahrnehmung nicht vollzogen war, die also nicht selbst Wiedererinnerung einer früheren Reduktion ist“ (Hua XIII, S. 178).

³⁶⁹ Hua I, S. 156.

³⁷⁰ Hua I, S. 173.

³⁷¹ Hua VIII, S. 435.

nicht als Original“.³⁷² Mit der Erweiterung des phänomenologischen Untersuchungsfeldes auf das fremde Bewusstsein, auf die monadische Intersubjektivität, wird nach Husserl ferner klar, dass es die phänomenologische Reduktion keineswegs auf eine private Subjektivität absieht, dass die psychologische — oder „solipsistische“³⁷³ — nicht mit der phänomenologischen Immanenz zu verwechseln ist. Die phänomenologische Auslegung des transzendentalen Subjekts soll, so Husserl, „die in meinem transzendentalen Leben sich als transzendental ausweisenden Mitsubjekte in der sich mitausweisenden transzendentalen Wir-Gemeinschaft“³⁷⁴ aufzeigen und damit die Konstitution des intersubjektiven Charakters der Welt sowie der Existenz Anderer — der auf fremde Subjektivität bezogenen intentionalen Akte — im transzendentalen Bewusstsein klären.

Das Problem der Wesensbezogenheit der objektiven Welt auf die anderen transzendentalen Ich-Subjekte — das *Intersubjektivitätsproblem* — gleicht hier somit jener Frage der Konstitution eines fremden Ich, das in seinem Bewusstseinsinhalt nie in Originalität erfahren werden kann, und umfasst auch das Problem der Begründung der Objektivität der intersubjektiv geteilten Welt und der Existenz anderer Ich-Subjekte im konstituierenden Bewusstsein. Die transzendente Intersubjektivität — oder die „offene Monadengemeinschaft“³⁷⁵ im Sinne der *Cartesischen Meditationen*³⁷⁶ — „ist also diejenige, in der sich reale

³⁷² Hua I, S. 175.

³⁷³ Hua XIII, 154.

³⁷⁴ HUSSERL, „Nachwort“, a.a.O., S. 562 f.

³⁷⁵ Hua I, S. 158.

³⁷⁶ „Es liegt im Wesen dieser von den *puren* Anderen (die noch keinen weltlichen Sinn haben) aufsteigenden Konstitution, dass die für mich *Anderen* nicht vereinzelt bleiben, dass sich vielmehr (in meiner Eigenheitssphäre natürlich) eine mich selbst einschließende Ich-Gemeinschaft als eine solche miteinander und füreinander seiender Ich konstituiert, *letztlich eine Monadengemeinschaft*, und zwar als eine solche, die (in ihrer vergemeinschaftet-konstituierenden Intentionalität) die *eine und selbe* Welt konstituiert“ (Hua I, S. 137).

Welt, als objektive, als für ‚jedermann‘ seiende konstituiert“.³⁷⁷ Das Für-mich-da-Sein des Anderen ist bei Husserl Gegenstand einer transzendentalen Einfühlungs- und Fremderfahrungsanalyse, die nicht nur Aufschluss über die Konstitution von Mitsubjekten in der phänomenologisch reduzierten Sphäre gibt, sondern auch eine transzendente Theorie der objektiven Welt und des objektiven Seinssinnes alles Weltlichen, der in der Sinnesausscheidung alles Fremden zudem abstrahiert wurde, umfasst. Die Idee einer objektiven Welt hat als Korrelat die intersubjektive Erfahrung, sie „ist wesensmäßig bezogen auf die selbst in der Idealität endloser Offenheit konstituierte Intersubjektivität, deren Einzelsubjekte ausgestattet sind mit einander entsprechenden und zusammenstimmenden konstitutiven Systemen“.³⁷⁸ Auf dieser Vergemeinschaftung, auf dieser offenen Monadengemeinschaft gründet die transzendente Möglichkeit des Weltseins: „Die transzendente Intersubjektivität hat durch diese Vergemeinschaftung eine intersubjektive Eigenheitssphäre, in der sie die objektive Welt intersubjektiv konstituiert und so als das transzendente *Wir* Subjektivität für diese Welt ist und auch für die Menschenwelt, in welcher Form sie sich selbst objektiv verwirklicht hat“.³⁷⁹ In einer Passage der *Krisis*-Schrift, die nach Schütz den „Kern der Problematik der transzendentalen Intersubjektivität erreicht“³⁸⁰, stellt Husserl fest: „Methodisch kann nur vom ego aus und der Systematik seiner transzendentalen Funktionen und Leistungen die transzendente Intersubjektivität und ihre transzendente Vergemeinschaftung aufgewiesen werden [...]. Und nur auf diesem Wege, in einer we-

³⁷⁷ HUSSERL, „Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 11, Halle 1930, S. 563. Vgl. dazu HELD, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer Phänomenologischen Transzendentalphilosophie“, hrsg. von U. Claesges und K. Held, *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Dordrecht 1972, insbes. S. 25 ff.

³⁷⁸ Hua I, S. 138.

³⁷⁹ Hua I, S. 137.

³⁸⁰ SCHÜTZ, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“, a.a.O., S. 99.

sensmäßigen Systematik des Fortschreitens, kann auch ein letztes Verständnis dafür gewonnen werden, dass jedes transzendente Ich der Intersubjektivität (als Welt auf dem angegebenen Wege mitkonstituierendes) notwendig als Mensch in der Welt konstituiert sein muss“.³⁸¹

Indem in der Einfühlung die Setzung des Anderen mitvollzogen wird, ermöglicht die einfühlende Setzung des fremden Bewusstseins die Konstitution der intersubjektiven Objektivität der geistigen Welt und der seelischen Realität — der materiellen Weltgegenstände und der anderen Menschen als Einheiten physiopsychologischen Charakters. So wird durch Einfühlung die intersubjektiv geteilte Welt *vermittelt*: In *Formale und transzendente Logik* heißt es: „Wirklichkeit und Schein berechtigt und berichtigt sich im Konkurs mit den Anderen“.³⁸² Die volle Konstitution der objektiven Welt erfolgt deshalb nur durch Intersubjektivität, die sich *im* transzendentalen Ego erschließt. Husserl beabsichtigt mit seiner Theorie der Fremderfahrung, aus den Bewusstseinsleistungen des transzendentalen Ego die Konstitution der transzendentalen Intersubjektivität zu begründen und dadurch die intersubjektiven Bestimmungen der Weltkonstitution aufzuklären. Über diese transzendente Relevanz der Analyse der Intersubjektivität schreibt Husserl noch 1924: „Erst wenn ich den Anderen transzendental gewonnen habe, habe ich anderes *ego* und unterscheide meines und das andere, meines als Geltungsträger und das andere als implizit geltend. Und erst von da aus [kommen wir] zum Seinssinn des Menschen als Gliedes der Welt und [zum Seinssinn] der Welt selbst.“³⁸³

Alfred Schütz stimmt 1957 Finks im Kantstudien-Aufsatz gemachten Hinweis zu, dass diese in der fünften Meditation entwickelte Fremderfahrungsanalyse nicht als eine thematische Auslegung des Einfühlungsphänomens zu verstehen ist, sondern nach Fink „einzig

³⁸¹ Hua VI, S. 189 f.

³⁸² HUSSERL, *Formale u. transz. Logik*, a.a.O., S. 240.

³⁸³ Hua VIII, S. 438.

den Sinn einer *Entfaltung der Reduktion*³⁸⁴ hat. Husserl erklärt jedoch Schütz zufolge weder *wer* die anderen Ich-Subjekte ihrem Sinn nach sind noch *was* „ihre noematisch-ontische Gegebenheitsweise, die als transzendentaler Leitfaden für die konstitutive Theorie der Fremderfahrung dienen soll“ ist.³⁸⁵ Ungeklärt bleiben in der „V. Meditation“ – und in *Ideen II* – die Bedeutung des einführenden Übertragens der Lokalisierung der Sinnesempfindungen und damit nicht nur die Relation zwischen Präsentation und Appräsentation, sondern auch ein Aspekt der Einfühlung selbst. Denn allein „Husserls Annahme einer analogisierenden Auffassung des fremden Leibes auf Grund einer Ähnlichkeit mit meinem eigenen Leib“, schreibt Schütz 1957, „widerspricht dem phänomenologischen Befund, dass mein Leib in meinem primordialen Wahrnehmungsfeld in grundsätzlich anderer Weise ‚abgehoben‘ ist als der darin auftretende, vorgeblich ähnliche, Körper des Anderen“.³⁸⁶ Auch das Problem der Konstitution des objektiven Charakters des Appräsentierten durch die präsentierte Objektivität, die Konkretisation der fremden Monade aus der Appräsentation des psychophysischen Alter Ego erweist sich als unhaltbar: „Wenn die Sinnesüberschiebung von meinem Leibe auf den mitdaseienden Leib des Anderen auch gelänge, dann würde mir der Andere zwar als psychophysisches anderes Ich gegeben sein, aber dies würde noch nicht zur Konstitution der fremden eigenheitlichen Sphäre hinreichen“.³⁸⁷

Husserls Theorie der Fremderfahrung hat die intentionale Modifikation des eigenen Selbst im Modus des Dort, die zum „Anderen“ führt, zwar aufgeklärt. Husserls fünfte *Cartesianische Meditation*, die Schütz schon 1948 in seinem Aufsatz über Sartres Theorie des Alter Ego als wichtigste Quelle für die Interpretation von Husserls Theorie der Fremderfahrung charakterisiert, gebe jedoch nur Aufschluss da-

³⁸⁴ FINK, „Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, *Kantstudien*, 38, 1933, S.

³⁸⁵ SCHÜTZ, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“, a.a.O., S. 87.

³⁸⁶ Ebd., S. 90.

³⁸⁷ Ebd., S. 94.

DAS BEGRÜNDUNGSPROBLEM DES WIR

rüber, wie die Konstitution des Anderen als „mundane psychophysical unity“³⁸⁸ erfolgt. Jegliches Verstehen fremden Handelns setzt zwar die ausgezeichnete Form der Appräsentation — im Sinne eines Bewusstseinsvorganges — voraus, doch Husserl, so Schütz, setzt, „ohne dies zu begründen, als gegeben an, dass wir in der ‚komprehensiven Erfahrung‘ vom Dasein des Anderen ihn ‚ohne weiteres‘ als personales Subjekt verstehen“.³⁸⁹ Schwierigkeiten erkennt er vor allem im Problem der Entstehung des transzendentalen Wir als Urfundament jeglicher Gemeinschaftsform: „Selbst wenn man Husserls Theorie der Konstitution des Anderen akzeptiert, wonach infolge appräsentativer Übertragung dein sich in meiner primordinalen Sphäre ausweisender Leib zur Konstitution deines vollen Seelenlebens und in weiterer Folge deines transzendentalen Egos für mich führt; selbst wenn man die von Husserl nicht gemachte Annahme zulässt, dass in analoger Weise mein in deiner Primordinalsphäre erscheinender Leib zur Konstitution meines vollen Seelenlebens und meines transzendentalen Egos für dich führt; — selbst wenn man all dies annimmt, ist noch immer keine transzendente Vergemeinschaftung, kein transzendentes Wir begründet. Im Gegenteil: Jedes transzendente Ego hat nun seine Welt, darin alle anderen Subjekte und auch mich, ihrem Sein und Sinn nach für sich konstituiert, *aber eben für sich und nicht auch für alle anderen transzendentalen Egos*“.³⁹⁰

Schütz sieht hingegen in der konkreten sozialen Beziehung eine Voraussetzung und zugleich das Fundament der Kommunikation. Die Entstehung kommunikativer Intersubjektivität ist innerhalb der

³⁸⁸ SCHÜTZ, „Sartre’s Theory of the Alter Ego“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 9/2, 1948, S. 193.

³⁸⁹ SCHÜTZ, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“, a.a.O., S. 96.

³⁹⁰ SCHÜTZ, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“, S. 100. Jeff King spricht deshalb von einer „fundamental incommensurability“ zwischen Husserls und Schütz’ Behandlung des Intersubjektivitätsproblem (KING, „Ontology and Intersubjectivity in Husserl and Schutz“, *International Studies in Philosophy*, 14/2, 1982, S. 53.)

transzendental reduzierten Sphäre unmöglich, „denn alle Kommunikation erfordert Hergänge in der natürlichen Welt“ und setzt deshalb Intersubjektivität voraus.³⁹¹ Das Misslingen von Husserls Grundlegung der Intersubjektivität geht nach Schütz darauf zurück, dass bei Husserl „die lebensweltliche *Seins*-Gegebenheit der sozialen Welt“³⁹² — wie sie Schütz in seiner Diskussion mit Fink beschreibt — als eine konstituierende Leistung des transzendentalen Ego verstanden wird.

In Royaumont lehnt Schütz Husserls Theorie der Fremderfahrung sowie die Fundierung und die Bereichsbestimmung jeglicher phänomenologisch orientierten Sozialwissenschaft durch eine transzendentalphänomenologische Intersubjektivitätstheorie deshalb ab. Bereits 1954 heißt es in einem Brief an Gurwitsch: Es ist „mehr denn je meine Überzeugung, dass Husserls Phänomenologie das Problem der Intersubjektivität, und besonders der transzendentalen, nicht lösen kann und daran scheitert“.³⁹³ Dies bedeutet allerdings nicht, dass Schütz in Husserls Phänomenologie keine Relevanz etwa für die phänomenologische Thematisierung von Aspekten der Wirklichkeitsregion der Sozialwelt erkennt.³⁹⁴ Schütz ist vielmehr der Auffassung, dass Husserls Intersubjektivitätsbegriff, in seiner Entwicklung innerhalb der transzendentalen Phänomenologie, keinen Aufschluss über die Struktur solcher Phänomene der Gesellschaftssphäre geben kann. In Schütz' kritischer Darstellung von Husserls transzendentaler Fundierung der Intersubjektivität findet man deshalb keinen Lösungsver-

³⁹¹ SCHÜTZ, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“, a.a.O., S. 101.

³⁹² GA III, S. 122.

³⁹³ SCHÜTZ/GURWITSCH, *Briefwechsel 1939-1959*, hrsg. von R. Grathoff, München 1985, S. 379.

³⁹⁴ Zur sozialwissenschaftliche Bedeutung von Schütz' Kritik vgl. WAGNER, „Intersubjectivity: Transcendental Problem or Sociological Conception“ *The Review of Social Theory*, 4/1-2, 1977, insbes. S. 20 ff. und GRATHOFF, „Das Problem der Intersubjektivität bei Aron Gurwitsch und Alfred Schütz“, in: *Sozialität und Intersubjektivität. Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz*, hrsg. von R. Grathoff und B. Waldenfels, München 1983, S. 91 ff.

such, wie er selber in der Diskussion mit Fink³⁹⁵ im Anschluss an seinen Vortrag argumentiert: „Es war weder meine Absicht, eine eigene Lösung des Problems der Konstitution der transzendentalen Intersubjektivität aus den Bewußtseinsleistungen des transzendentalen Egos anzubieten, noch meine These des offenbaren Mißlingens der Husserl’schen Argumentation zu einer Verwerfung der Methoden der transzendentalen Phänomenologie oder gar der Phänomenologie überhaupt zu verallgemeinern“.³⁹⁶ Im Gegenteil: Schütz ist der Auffassung — mit Verweis auf sein eigenes phänomenologisches Projekt —, „dass Husserl den Weg gezeigt, wenn auch nicht beschritten hat, den eine phänomenologische Analyse der ontologisch als gegeben angesetzten Sozialwelt einzuschlagen hätte. Es ist dies nicht die transzendente Konstitutionsanalyse, sondern die im ‚Nachwort zu meinen *Ideen*‘ postulierte ‚*Phänomenologie der natürlichen Einstellung*‘, deren Ziel es unter anderem zu sein hatte, die bis nun ungeklärten Grundlagen aller Sozialwissenschaften zu erhellen“.³⁹⁷

Auf diese Bedeutung der Behandlung des Intersubjektivitätsproblems auf dem Boden der Phänomenologie der natürlichen Einstel-

³⁹⁵ In seiner Diskussion mit Schütz in Royaumont charakterisiert Fink den Begriff der fremden Appräsentation als „ein versagendes Gleichnis, ein versagendes Modell“; er stimmt Schütz’ Argumenten über die Aporien von Husserls Intersubjektivitätstheorie zu und vertritt etwa die Ansicht, dass „der Charakter des Anderen [...] sich gar nicht aufklären [lässt] durch die Appräsentation eines analogen Waltens in seinem Leibe [...]. Husserl bleibt in einer gewissen Weise in der Reduplikation des ego gefangen, wenn er zwar auch diese Gefahr sieht, aber methodisch überwindet er sie nicht“ (GA III, 119) Allerdings teilt er nicht die Position, in der Schütz diese Probleme nachzugehen versucht. Fink vertritt hingegen die Idee der Gleichursprünglichkeit der Intersubjektivität und der Welt im objektiven Sinne. Man „kann“, so Fink, „nicht die Objektivität oder die Intersubjektivität in ein Verhältnis bringen, so dass das eine oder das andere vorgängig ist“ (GA III, 121). Auch diese Gleichursprünglichkeit von Intersubjektivität und Objektivität „als *transzendentes* Konstitutionsproblem“ zu betrachten, hält jedoch Schütz für problematisch. Vertretbar ist sie nur „im Sinne des *natürlichen* Vorverständnisses der *Lebenswelt*“ (GAIII, 124).

³⁹⁶ GA III, S. 122.

³⁹⁷ GA III, S. 125.

lung bezieht er sich auch in seinem 1959 erschienenen Artikel *Husserl's Importance for the Social Sciences* sehr nachvollziehbar. Dort spricht Schütz nicht nur von einer Phänomenologie der natürlichen Einstellung als Alternative zur transzendentalphänomenologischen Analyse der Intersubjektivität, sondern auch von der Möglichkeit der Entwicklung einer auf der *Ontologie der Lebenswelt aufgebauten philosophischen Anthropologie*. Im Schlussabsatz seiner letzten autorisierten Veröffentlichung, die auch die Hauptargumente seines Royaumont-Vortrags und seiner kritischen Bemerkungen zu *Ideen II* zusammenfasst, schreibt Schütz: „the empirical social sciences will find their true foundation not in transcendental phenomenology, but in the constitutive phenomenology of the natural attitude. Husserl's signal contribution to the social sciences consists neither in his unsuccessful attempt to solve the problem of the constitution of the transcendental intersubjectivity within the reduced egological sphere, nor in his unclarified notion of empathy as the foundation of understanding, nor, finally, in his interpretation of communities and societies as subjectivities of a higher order the nature of which can be described eidetically; but rather in the wealth of his analyses pertinent to problems of the Lebenswelt and designed to be developed into a philosophical anthropology. The fact that many of these analyses were carried out in the phenomenologically reduced sphere, and even more, that the problems dealt with became visible only after this reduction was performed, does not impair the validity of their results within the realm of the natural attitude. For Husserl himself has established once and for all the principle that analyses made in the reduced sphere are valid also for the realm of the natural attitude“.³⁹⁸

³⁹⁸ SCHÜTZ, „Husserl's Importance for the Social Sciences“, a.a.O., S. 97 f. Für ausführlichere Rekonstruktionen von Schütz' Kritik der transzendentalen Intersubjektivitätstheorie vgl. CARRINGTON, „Schutz on transcendental intersubjectivity in Husserl“, *Human Studies*, 2/1, 1979, S. 99 ff. und COX, „Intersubjectivity as the Essence of Transcendentality“, in: *Alfred Schütz – Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*, hrsg. von E. List und I. Srubar, Amsterdam 1988, S. 305-322.

DAS BEGRÜNDUNGSPROBLEM DES WIR

Und in diesem Verständnis über Husserls Intersubjektivitätstheorie ist die ganze Entwicklung von Schütz' Phänomenologie der natürlichen Einstellung gegründet. Ihrer systematischen Darstellung sind nun die folgenden Kapitel gewidmet.

4.

Fremdeinstellung und das wirkende Ich

*Realität in natürlicher Welteinstellung weist immer auf ein Wirken zurück.*³⁹⁹

In einem 1931 in Berlin gehaltenen Vortrag spricht Husserl kritisch von einer „Hinwendung zu einer philosophischen Anthropologie“ innerhalb der Philosophie seiner Zeit und nennt etwa Wilhelm Diltheys Denken als Beispiel für diese, wie er sie charakterisiert, „Anthropologie neuartiger Gestalt“; auch in der Phänomenologie könnte man, so Husserl, diese Hinwendung erkennen, die in diesem Fall nichts anderes bedeutete als eine „völlige Umkehrung der prinzipiellen Stellungnahme“ der phänomenologischen Philosophie: Nach dieser Tendenz soll im „Menschen allein, und zwar in einer Wesenslehre seines konkret-weltlichen Daseins [...] das wahre Fundament der Philosophie liegen.“⁴⁰⁰

In diesem Vortrag, der erstmals 1941 im zweiten Band der Zeitschrift *Philosophy and Phenomenological Research* unter dem Titel „Phänomenologie und Anthropologie“ erschienen ist, verweist dann Husserl auf die Bedeutung des Prinzips der Reduktion als transzendentalphänomenologische Methode, die ferner das eigentlich philosophische Verständnis von Menschsein und menschlichem Leben ermöglicht: „Durch die transzendente Epoché [...] sehe ich, dass alles weltlich Seiende, und so auch mein Dasein als Mensch, für mich nur Daseiendes ist als Inhalt einer gewissen erfahrenden Apperzeption in Modus der Seinsgewissheit. [...] Durch transzendente Reduktion meiner als dieses Ego innewerdend habe ich nun einen Stand über allem weltli-

³⁹⁹ SCHÜTZ, „Das Problem der Personalität in der Sozialwelt“, in: ASW V/1, S. 111.

⁴⁰⁰ HUSSERL, „Phänomenologie und Anthropologie“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2/1, 1941, S. 1.

chen Sein, über meinem eigenen Menschsein und menschlichen Leben“.⁴⁰¹ Nach einer Hervorhebung des fundamentalen Charakters der transzendentalphänomenologischen Analyse und einer Abgrenzung seines Programms gegenüber jenen Tendenzen bringt er seinen Vortrag zu einem eindeutigen Schluss: „Hat man einmal ernstlich verstanden, was hier gewollt und was hier konkretester Arbeit und zwingendster Evidenz als systematische Theorie erschlossen wird, so kann nicht der leiseste Zweifel übrig sein, dass es nur *eine* endgültige Philosophie, nur eine Weise endgültiger Wissenschaft geben kann, die Wissenschaft in der Ursprungsmethode der transzendentalen Phänomenologie“.⁴⁰² Schütz, der zum Zeitpunkt des Erscheinens des Vortrags Mitherausgeber der Publikation⁴⁰³ war, sprach sich allerdings, wie Helmut Wagner berichtet, gegen die Veröffentlichung des Textes aus. Schütz „felt“, so Wagner, “that the implied attack against Dilthey was not justified and that Husserl had said much better elsewhere what he offered here as an exposition of his own position“.⁴⁰⁴

Das angeführte Zitat Wagners stammt aus einem 1982 gehaltenen Vortrag, der ein Jahr später unter dem programmatischen Titel „Toward an Anthropology of the Life-World: Alfred Schutz’s Quest for the Ontological Justification of the Phenomenological Undertaking“ erschienen ist. Wagner, der damals die Arbeit an der biografischen Studie *Intellectual Biography of Alfred Schutz* bereits abgeschlossen hatte, vertritt hier u.a. die Idee, dass, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, Schütz der Auffassung war, die Phänomenologie Husserls nicht alle

⁴⁰¹ Ebd., S. 9 f.

⁴⁰² Ebd., S. 14.

⁴⁰³ Ein Jahr zuvor war Schütz für die Veröffentlichung von Husserls „Notizen zur Raumkonstitution“ — deren Thematik er in *Das Problem der Personalität in der Sozialwelt* erwähnt (vgl. ASW V/1, S. 111) und dementsprechend spätestens im August 1937 bereits kannte — im ersten Band derselben Zeitschrift verantwortlich. 1940 organisierte er auch zusammen mit Marvin Farber den Sammelband *Phenomenology and the Social Sciences: Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*.

⁴⁰⁴ WAGNER, „Toward an Anthropology of the Life-World: Alfred Schutz’s Quest for the Ontological Justification of the Phenomenological Undertaking“, *Human Studies*, 6, 1983, S. 240.

Antworten auf die Probleme ihrer Fundierung geben könnte: Schütz „was convinced of the necessity of going outside of phenomenology in order to develop a viable anthropology of the life-world“; „this necessity was *imposed* by the brute existential fact of human existence „in the world““.⁴⁰⁵

Das zentrale Argument von Schütz gegen Husserls transzendentalphänomenologischen Ansatz wurde im vorigen Kapitel bereits erwähnt. Schütz sieht in der Intersubjektivität eine ontologische Grundkategorie des Menschseins in der Welt, die sich als solche transzendental nicht erklären lässt. Nicht nur in seinem vorhin zitierten Aufsatz über „Husserl’s Importance for the Social Sciences“, sondern auch schon 1932 — aus „der Zeit“, so Ilja Srubar, „seiner engsten Anlehnung an Husserl“⁴⁰⁶ — ist Schütz der Auffassung, dass die „endgültige Lösung“ des Intersubjektivitätsproblems, wie er in den letzten Zeilen von *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* — bei dessen Abfassung er jedoch nach eigener Angabe auf die Analysen von Husserls *Cartesianische Meditationen* nicht zurückgreifen konnte⁴⁰⁷ — schreibt, „wohl erst eine auf phänomenologischer Grundlage beruhende Ontologie des Menschen geben wird“.⁴⁰⁸ Dieselbe Idee taucht

⁴⁰⁵ Ebd., S. 245.

⁴⁰⁶ SRUBAR, *Kosmion*, a.a.O., 1988, S. 256.

⁴⁰⁷ In der Einleitung des Werkes merkt Schütz an, dass er erst nach der Fertigstellung des Textes die Gelegenheit hatte, „Husserls letzte Publikation *Méditations Cartésiennes*“ zu lesen und diese deshalb „für die Darstellung der Husserlschen Lehre im Text nicht mehr herangezogen werden konnte“ (SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 41). Verwiesen wird im *Sinnhaften Aufbau* auf die in *Formale und transzendente Logik* entwickelte Analyse der Intersubjektivität: „Wie die Intersubjektivität alles Erkennens und Denkens transzendental abzuleiten sei, kann im Rahmen der vorliegenden Untersuchung freilich nicht nachgewiesen werden, wengleich erst diese Analyse den Begriff des objektiven Sinns vollkommen klarstellen würde. Dieses eminent schwierige Grundproblem jeder Phänomenologie der Erkenntnis ist von Husserl in seinem Buch *Formale und Transzendente Logik* zwar aufgewiesen, aber noch keineswegs gelöst worden“ (SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 31).

⁴⁰⁸ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 285.

später in verschiedenen Schriften auf. Schütz, der 1933 in seiner Rezension zu Husserls *Formale und transzendente Logik* die Psychologie erst als „Zweig der Anthropologie“ für „sinnvoll“⁴⁰⁹ hält, bezeichnet 1939 in „Phänomenologie und Kulturwissenschaften“ die Phänomenologie als eine „Philosophie des Menschen“ und als „Philosophie des Menschen in seiner Lebenswelt“.⁴¹⁰ Er spricht auch in diesem Aufsatz von einer auf das lebensweltliche Sinnverständnis, auf „die Seinswelt des Menschen“ gerichteten Phänomenologie, von einer „Lebenswelt der natürlichen Einstellung“ im Sinne eines „Sinnesfundament[s] der transzendentalen Phänomenologie“.⁴¹¹

Das folgende Kapitel analysiert das Fundament der *pragmatisch-anthropologischen* Interpretation von Schütz' Distanzierung vom transzendentalphänomenologischen Ansatz. Husserls Idee einer Ontologie der Lebenswelt wird zunächst beschrieben, um sie daraufhin der transzendentalen Lebensweltanalyse entgegenzusetzen (4.1). Rekonstruiert wird dann Schütz' Erweiterung der Theorie des Handelns von 1932 zu einer Theorie des vollen Pragmas in späteren Arbeiten, in der der *Wirken*s-begriff einen ausgezeichneten Stellenwert einnimmt (4.2). Im Anschluss werden die Begriffe von Fremdeinstellung — der sich im nächsten Kapitel als von zentraler Bedeutung für Schütz' Analyse der Sozialwelt erweisen wird — und des Fremdwirkens, durch den er das Problem von Husserls Annahme, dass Intersubjektivität auf Kommunikation und Kommunikation auf Einfühlung zurückzuführen seien, indirekt behandelt (4.3).

1983 spricht Ilja Srubar, der in seiner Forschung gerade diesen Zusammenhang zwischen philosophischer Anthropologie und Ontologie der Lebenswelt bei Schütz verdeutlicht, von einem „Schütz'schen philosophisch-anthropologischen Postulat des ontolo-

⁴⁰⁹ SCHÜTZ, „Edmund Husserl: Formale und transzendente Logik“, *Deutsche Literaturzeitung*, 54/17, 1933, S. 782.

⁴¹⁰ ASW IV, S. 169, 175.

⁴¹¹ ASW IV, S. 169, 175.

gischen Primats der Intersubjektivität“.⁴¹² Auf die Klärung dieses Postulats zielt dieses Kapitel ab.

4.1. Intersubjektivität als Thema einer Ontologie der Lebenswelt

Den Lebensweltbegriff entwickelt Husserl bekanntlich im Kontext einer Unterscheidung zwischen dem objektiv-logischen Apriori der Wissenschaft und dem Apriori des vorwissenschaftlichen Weltlebens, die sich letztendlich als Erkenntnis- und Kulturkritik erweist. In *Krisis* führt er aus, dass jede naturwissenschaftliche Untersuchung auf einer spezifischen Abstraktion basiert — auf einer *Idealisierung der Natur*. Er definiert Wissenschaft als „Totalität der prädikativen Theorie, des Systems von ‚logisch‘ als ‚Sätzen an sich‘, ‚Wahrheiten an sich‘ gemeinten und in diesem Sinne logisch verbundenen Aussagen“.⁴¹³ Hervorzuheben ist die in der wissenschaftlichen Praxis implizierte, jene auch im zweiten Buch der *Ideen* entwickelte Idee eines für die Naturphänomene konstitutiven An-sich-Seins. Auch in *Erfahrung und Urteil* wird auf eine „Methode der Idealisierung des anschaulich Gegebenen“ verwiesen, die Bestimmtheiten mit einem zu jeglicher Subjektivität bezuglosen An-sich-Sein hervorbringt — gesprochen wird dort von einem „Kleid von Ideen, geworfen über die Welt unmittelbarer Anschauung und Erfahrung, über die Lebenswelt“.⁴¹⁴

Es handelt sich dabei um die Idealisierung einer objektiven Wirklichkeit, die vor allem durch *Unerfahrbarkeit* charakterisiert ist. Diese objektiv-wahre Welt der wissenschaftlichen Kontemplation ist m.a.W. eine prinzipiell *unanschauliche* Welt. Wahrheiten an sich entsprechen nichts anderem als logischen Substruktionen, denen aber im theore-

⁴¹² SRUBAR, „Abkehr von der transzendentalen Phänomenologie“, in: *Sozialität und Intersubjektivität*, hrsg. von R. Grathoff und B. Waldenfels, München 1983, S. 77.

⁴¹³ Hua VI, S. 132.

⁴¹⁴ HUSSERL, *Erfahrung u. Urteil*, a.a.O., S. 42.

tisch-logischen Kontext der Charakter der ursprünglichen Wirklichkeit zukommt. Die idealisierte Natur, die „eben als es selbst nie erfahrbar“⁴¹⁵ ist, wird dabei als *wahres Sein* betrachtet. Da in der theoretisch-logischen Praxis die schlichte Hinnahme des Wirklichseins der Welt vorausgesetzt wird, bleibt ihr ihre subjektiv-relative Konstitution verborgen. Denn das „wirklich Erste“, schreibt Husserl in *Krisis*, ist vielmehr die „subjektiv-relative Anschauung des vorwissenschaftlichen Weltlebens“.⁴¹⁶ Objektiv-logische Leistungen haben ihre „Begründungsquellen in dem letztlich leistenden Leben“.⁴¹⁷ Die Ursprungsklärung jeglichen prädikativen Urteils setzt einen Rückgang auf die Lebenswelt voraus — diese bedeutet deshalb, so liest man in *Erfahrung und Urteil*, eine „Rechtfertigung der Doxa“.⁴¹⁸ Diese in der wissenschaftlichen Praxis implizierte Vergessenheit ihrer subjektiv-relativen Wurzel führt zur Zurückweisung ursprünglicher Fragestellungen; darin besteht auch das Hauptargument der in *Krisis* entwickelten Kulturkritik: „Die Ausschließlichkeit, in welcher sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die ganze Weltanschauung des modernen Menschen von den positiven Wissenschaften bestimmen [...] ließ, bedeutete ein gleichgültiges Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind.“⁴¹⁹

Die lebensweltliche Erfahrung kennt hingegen keine Idealisierung. Husserls Lebensweltbegriff bezeichnet das Gegenstück der idealisierten Naturwelt und zugleich ihr Sinnfundament, ihren Geltungsboden. Auf sie ist menschliches Sein bewusstseinsmäßig stets bezogen. Die Lebenswelt ist „ständig vorgegeben“ und im „voraus seiend geltend“, „aber nicht geltend aus irgendeiner Absicht, Thematik, nach irgendwelchem universalen Zweck“, denn: „Jeder Zweck setzt sie voraus, auch der universale Zweck, sie in wissenschaftlicher Wahrheit zu

⁴¹⁵ Hua VI, S. 131.

⁴¹⁶ Hua VI, S. 127.

⁴¹⁷ Hua VI, S. 130.

⁴¹⁸ HUSSERL, *Erfahrung u. Urteil*, a.a.O., S. 44.

⁴¹⁹ Hua VI, S. 3 f.

erkennen“.⁴²⁰ Husserl definiert „Lebenswelt“ auch als „raumzeitliche Welt der Dinge, so wie wir sie in unserem vor- und außerwissenschaftlichen Leben erfahren und über die erfahrenen hinaus als erfahrbar wissen“⁴²¹; als „Reich ursprünglicher Evidenzen“⁴²² und „Universum vom Seienden, das ständig in unaufhörlicher Bewegung der Relativität für uns ist“.⁴²³

Die Lebenswelt ist eine ursprüngliche, in der originalen, natürlichen Einstellung des Menschen in seinem alltäglichen Leben nicht intendierbare Sinnstruktur, die erst durch die phänomenologische Betrachtung zum Erscheinen gebracht wird. „Lebenswelt“ als Begriff soll dementsprechend bei Husserl in einem *transzendentalphilosophischen* Sinn verstanden werden. Rüdiger Welter weist darauf hin: Die per Generalthese geglaubte Welt der natürlichen Einstellung „wird vom Phänomenologen in der Reduktion als Korrelat dieser Einstellung begriffen und zum ‚Phänomen Welt‘ *unter dem Namen* ‚LW‘ [Lebenswelt]“.⁴²⁴ In der Schütz-Forschung wird derselbe Aspekt des Begriffs nicht selten betont. In einem Aufsatz aus dem Jahr 1997 stimmt auch Ilya Srubar der Auffassung zu, dass Husserls Überlegungen zum Lebensweltbegriff als Gegenstand zwar die Selbstgegebenheit einer im Erleben als natürlich erfassten Welt haben, doch: „So ontologisch [...] der Begriff der Lebenswelt anmutet, sein Ursprung im Rahmen des phänomenologischen Ansatzes Husserls ist ein epistemologischer“.⁴²⁵ Obwohl sich die Lebensweltanalyse philosophisch aus dem Problem der selbstverständlichen Selbstgegebenheit der Welt entwickelt, ist ihre Thematisierung bei Husserl demnach — wie die Behand-

⁴²⁰ Hua VI, S. 461.

⁴²¹ Hua VI, S. 141.

⁴²² Hua VI, S. 130.

⁴²³ Hua VI, S. 462.

⁴²⁴ WELTER, *Der Begriff der Lebenswelt*, München 1986, S. 113.

⁴²⁵ SRUBAR, „Ist die Lebenswelt ein harmloser Ort? — Zur Genese und Bedeutung des Lebensweltbegriffs“, in: *Konfigurationen lebensweltlicher Strukturphänomene. Soziologische Varianten phänomenologisch-hermeneutischer Welterschließung*, hrsg. von M. Wicke, Opladen 1997, S. 43.

lung des Intersubjektivitätsproblems — ein Schritt der Aufklärung der Weltkonstitution im leistenden Bewusstsein. Srubar schreibt 1988: „Soweit die Konstitution der Lebenswelt eine Auslegung der Weltgeltung aus den Akten des strömenden Bewusstseins bedeutet, sind die Husserl’schen Analysen legitim. Den gesamten Prozess der Konstitution der Lebenswelt als einer auf das Handeln der Menschen zurückgehenden Wirklichkeit erfasst sie jedoch nicht, denn gerade seine sozialen Komponenten fallen der epoché anheim“.⁴²⁶ Gerade deshalb kommen bei Husserl praktische Momente der lebensweltlichen Konstitution wie *Handlungen* — „durch Husserl benannt, aber in ihrem Wirken unaufgeklärt“⁴²⁷ —, so Srubar, nur selten in Betracht.

Husserl zufolge besteht jedoch zwischen den möglichen Welten menschlichen Lebens — zwischen Kulturen —, und in allen ihren Relativitäten — etwa kulturellen —, eine strukturelle Konstanz bzw. universale *Typik*, die ihrerseits nicht selbst relativ ist und dementsprechend ontologisch analysiert werden könnte, wie er in *Krisis* schreibt: „Die Welt des Lebens, die alle praktischen Gebilde [...] ohne weiteres in sich aufnimmt, ist freilich in stetem Wandel der Relativitäten auf Subjektivität bezogen. Aber wie immer sie sich wandelt und wie immer sie korrigiert wird, sie hält ihre wesensgesetzliche Typik ein, an der alles Leben und so alle Wissenschaft, deren ‚Boden‘ sie ist, gebunden bleibt. So hat sie auch eine aus reiner Evidenz zu schöpfende Ontologie“.⁴²⁸ Diese Welt ist ihrer Struktur nach „das All der Dinge, der in der Weltform Raumzeitlichkeit in doppeltem Sinne, ‚örtlich‘ (nach Raumstelle, Zeitstelle) verteilten Dinge, der raumzeitlichen ‚Onta‘“, in deren Untersuchung die Aufgabe dieser Ontologie der Lebenswelt besteht; diese ontologische Analyse erweist sich in diesem Zusammenhang als eine Wissenschaft der Typik einer Welt von Erfahrung intuitionen sowohl aktuellen als auch potenziellen Charakters, sie stellt eine konkret allgemeine Wesenslehre apriorischer Typik dar, allerdings für Husserl nicht in ihrer transzendentalen Konstitu-

⁴²⁶ SRUBAR, *Kosmion*, a.a.O., S. 264.

⁴²⁷ SRUBAR, „Ist die Lebenswelt ein harmloser Ort?“, a.a.O., S. 48.

⁴²⁸ Hua VI, S. 176.

tion — gerade deshalb geht er in *Krisis* ihr nicht nach: „Für unser Interesse im jetzigen Zusammenhang genügt es, sie angedeutet zu haben“.⁴²⁹

Eine strikt ontologische Thematisierung der Lebenswelt wird damit in *Krisis* zwar angesprochen, allerdings nicht systematisch ausgearbeitet. Husserl zieht mit seiner Lebenswelttheorie vielmehr eine klare Trennlinie zwischen transzendentalphänomenologischen und ontologischen Untersuchungen. Er ist dort eher daran interessiert, die Lebenswelt als Geltungsboden aller menschlichen Aktivität, als Sinnesfundament des Handelns im Alltag und der theoretisch-logischen Praxis zu charakterisieren, auf die Relevanz der Erforschung der transzendentalen Konstitution dieser Geltung hinzuweisen, die erst durch Reduktion erfasst werden kann. Denn die ontologische Beschreibung jener lebensweltlichen Struktur bzw. wesensgesetzlichen Typik, an der alles Leben und alle Wissenschaft gebunden bleiben — auch die Untersuchung der vorprädikativen Raumzeitlichkeit, der raumzeitlichen Horizontalität und der lebensweltlichen Fremdheits- und Vertrautheitsstrukturen — verlangt keine transzendente Erforschung. Eine derart verstandene Ontologie der Lebenswelt „vermag“ bei Husserl, schreibt etwa Iso Kern, „noch nicht den Seinssinn der wesentlich auf Subjektivität relativen Lebenswelt letztlich zu verstehen. Letzte Klärung ist nur möglich in einer Reflexion auf die transzendente Subjektivität [...]. So sah Husserl methodisch in der Problematik der Lebenswelt einen Weg zur transzendentalen Reduktion“.⁴³⁰ Erst in der phänomenologischen Reduktion ist die Struktur der Lebenswelt zugänglich, wie auch Aron Gurwitsch schreibt: „with the discovery of the life-world the penultimate but not the ultimate

⁴²⁹ Hua VI, S. 145.

⁴³⁰ KERN, „Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universalen Wahrheits- und Seinsproblem“, in: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, hrsg. von E. Ströker, Frankfurt am Main 1979, S. 78.

philosophical dimension is reached, the ultimate one being consciousness under the aspect of its transcendental function“.⁴³¹

Doch gerade in dieser ontologischen Analyse der Lebenswelt erkennt Schütz die Möglichkeit einer natürlich-phänomenologischen Behandlung des Intersubjektivitätsproblems. Spätestens 1957 ist er der Ansicht, „dass nur eine solche Ontologie der Lebenswelt, nicht aber eine transzendente Konstitutionsanalyse jenen Wesensbezug der Intersubjektivität aufzuklären vermögen wird, der die Grundlage sämtlicher Sozialwissenschaften bildet“.⁴³² Denn der von Husserl entwickelte Zugangsmodus zum lebensweltlichen Fundament ist derjenige des äußeren Wahrnehmens, der Apperzeption von der sinnlichen Erfahrung — sei es in ihrer aktuellen oder potenziellen Form — von gegebenen Gegenständen, so sein paradigmatisches Untersuchungsmodell. In seinem 1959 veröffentlichten Aufsatz über „Type and Eidos in Husserl’s Philosophy“ schreibt Schütz über *Krisis*: „As usual — and sometimes to the great disadvantage of his general theory — Husserl takes as the paradigm of our experiencing the perceiving of concrete objects of the external world given to our actual or potenzial sensory apperception“.⁴³³ Da sich bei Husserl der Begriff von Konstitution auf ideale Objekte und ihre Synthese bezieht, kann er in der Sozialität kein konstituierendes Moment, keinen grundlegenden Konstitutionsmodus der Lebenswelt erkennen. In einem Brief an Aron Gurwitsch aus dem Jahr 1954 — dasselbe Jahr der Veröffentlichung des 6. Bandes der Husserliana-Reihe — heißt es: „Die herkömmliche Phänomenologie, Husserls einbegriffen, ist in dem Sinne naiv, dass sie als Hauptparadigma die Wahrnehmung analysiert, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, dass Wahrnehmung ja ein lebensweltliches Phänomen ist und daher die appräsentativen Struktu-

⁴³¹ GURWITSCH, „Problems of the Life-World“, in: *Phenomenology and Social Reality*, hrsg. von M. Natanson, Den Haag 1970, S. 46.

⁴³² SCHÜTZ, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“, a.a.O., S. 105 f.

⁴³³ SCHÜTZ, „Type and Eidos in Husserl’s Late Philosophy“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 20/2, 1959, S. 148.

ren, die zur Konstitution der Lebenswelt führen, implizite voraussetzt. Ich fürchte, dass der Kunstgriff der phänomenologischen Reduktion diesen Sachverhalt verdeckt“.⁴³⁴ Srubar weist 1988 darauf hin, dass Schütz jedoch bereits zur Zeit seiner ersten Auseinandersetzung mit der Husserliana-Ausgabe von *Krisis* der Ansicht war, dass die transzendente Analyse „von den in der mundanen Sozialität angelegten Konstitutionsmechanismen der Lebenswelt wegführt“.⁴³⁵ Diese Idee wird im Folgenden erklärt.

4.2. Der Wirkensbegriff und der pragmatische Zugang des Menschen zur Welt

Philosophische Anthropologie bezeichnet in Srubars Formulierungen „das Unternehmen, mit welchem die Frage nach der Selbstgenese der sozialen Welt als Kulturwelt“⁴³⁶ aufgenommen wurde. Er verweist etwa auf den philosophisch-anthropologischen Anspruch, „die Vielfalt der menschlichen Wirklichkeit doch noch auf ein Einheitliches zurückzuführen, auf eine philosophisch geklärte Konzeption des Menschen und seiner Stellung in der Welt“.⁴³⁷ Einen Zugang zum ontologischen Fundament der Lebenswelt bietet die philosophische Anthropologie ferner an, weil „sie eine *conditio humana*, hier vor allem die der Sozialität des menschlichen Welthabens, aufzeigen kann“.⁴³⁸

⁴³⁴ SCHÜTZ/GURWITSCH, *Briefwechsel*, a.a.O., S. 364.

⁴³⁵ SRUBAR, *Kosmion*, a.a.O., S. 261.

⁴³⁶ SRUBAR, „Vom Milieu zur Autopoiesis. Zum Beitrag der Phänomenologie zur soziologischen Begriffsbildung“, in: *Phänomenologie im Widerstreit*, hrsg. von C. Jamme und O. Pöggeler, Frankfurt am Main 1989, S. 311.

⁴³⁷ Ebd., S. 329.

⁴³⁸ SRUBAR, „Abkehr von der transzendentalen Phänomenologie“, in: *Sozialität und Intersubjektivität*, hrsg. von R. Grathoff und B. Waldenfels, München 1983, S. 72.

Der wichtigste Schritt einer Rekonstruktion von Schütz' Lebenswelttheorie sowie seiner Abkehr von der Transzendentalphänomenologie Edmund Husserls muss nach dieser pragmatisch-soziologischen Interpretation die Form durchleuchten, wie sich Konstitution im mundanen Sinne, nämlich als Konstitution des Weltphänomens *im Handeln* verstehen lässt. Die Lebenswelt aus jener ontologischen Perspektive zu untersuchen, bedeutet für Schütz, so Srubar, die *praktischen* Momente jenes Welthabens zu betrachten. Elemente dieser Entwicklung sind Srubar zufolge bereits in Schütz' Frühwerk *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* aus dem Jahr 1932 zu erkennen; eine Ausformulierung finde man aber erst im 1936 und 1937 verfassten Manuskript „Das Problem der Personalität in der Sozialwelt“; die endgültige Erweiterung der Schütz'schen Lebensweltkonzeption soll der 1955 veröffentlichten Aufsatz „Symbol, Wirklichkeit, Gesellschaft“ liefern, während ein Überblick über diesen Versuch in *Strukturen der Lebenswelt* zu finden sei.⁴³⁹

In der Schrift „Das Problem der Personalität in der Sozialwelt“, das Schütz als Fortsetzung seines Werkes von 1932 betrachtete, geben die Bestimmung des Wirkenskonzepts und die Analyse der welt- und ichkonstituierenden Funktion des Wirkens die Handlungstheorie von *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* teilweise wieder, allerdings, wie Schütz selbst anmerkt, gehen sie in entscheidenden Aspekten über die Theorienentwicklung seiner Arbeit von 1932 hinaus.⁴⁴⁰ Auf den Außenhorizont des Handelns wird im *Sinnhaften Aufbau* durch die Analyse des Fremdwirkens zwar hingewiesen, aber erst in „Das Problem der Personalität in der Sozialwelt“ wird ihre Struktur untersucht. 1937 versucht Schütz die Theorie des Handelns zu einer Theorie des vollen Pragmas zu erweitern, und zwar mit der Absicht der „Bloßle-

⁴³⁹ Vgl. SRUBAR, „Schütz' pragmatische Theorie der Lebenswelt“, in: *Gelehrtenrepublik — Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, hrsg. von A. Bäumer und M. Benedikt, Wien 1993, S. 336.

⁴⁴⁰ Vgl. ASW V/1, S. 132.

gung des pragmatischen Motivs bei der Konstitution des Ich und seiner Teilaspekte“.⁴⁴¹

Erster Schritt der Exposition des Problems der Konstitution *im Wirken* ist eine phänomenologische Bestimmung der Leiblichkeit, die den zwischen dauergebundenen Erlebnissen und raumzeitlichen Weltvorstellungen vermittelnden Charakter des Leibes betont. Zunächst wird von Schütz der Leib als einziges konstantes Bewusstseins Erlebnis definiert. Das Erlebnis der Grenzen des eigenen Leibes stellt ein Kontinuum dar, das wiederum das Erlebnis des geschlossenen, abgegrenzten und homogenen Feldes des Eigenen erst ermöglicht. Die Erfahrung des eigenen Leibes stellt die Erfahrung vom einzigen faktisch beherrschbaren Phänomen der Welt dar. Er ist dementsprechend nicht nur Wahrnehmungs- oder Ausdrucksfeld, sondern auch Instrument, Ursprung eines Koordinationssystems der Weltorientierung. Mit der Leibbewegung erreicht das Handeln — dessen Begriff bei Weber auch innere Aktivitäten des Intellekts bezeichnete — den Horizont der äußeren, intersubjektiven Welt. Die leibliche Aktivität ermöglicht, dass sich die Person als Erlebnis seines Agierens und simultan als Aktivität in der Außenwelt erfährt; sie stellt aufgrund dessen eine Konstituente der Einheit der Person dar und ermöglicht den Eingriff in die Extension und in die Weltzeit — das *Wirken* in der Welt.⁴⁴² Schütz schreibt 1937: „Der Leib ist das Me-

⁴⁴¹ ASW V/1, S. 133.

⁴⁴² So ist „*der Mensch*“, wie schon bei Husserl zu finden ist, „*ein durch seinen Leib Wirkender*“ (Hua XIII, S. 436). In einem Manuskript aus dem Jahr 1918, das Schütz wahrscheinlich nicht kannte, spricht Husserl von „*Wirken als Handeln*“. Schon 1908 wird von Husserl der Begriff verwendet: „Schaffen ist Wirken. Was soll hier das ‚wirken‘ besagen? Natürlich nicht Wirken in dem Sinn der Naturkausalitäten als funktionaler Abhängigkeiten dinglicher Veränderungen. Wirken ist hier Handeln“ (Hua XLII, S. 166). Auch in *Ideen II* spricht Husserl von einem intersubjektives, durch Komprehension herbeigeführten „Hineinwirken“ (Hua IV, S. 292), von einer „Form des Wirkens von Personen auf Personen: sie *richten* sich in ihrem geistigen Tun auf *einander* (das Ich auf den Anderen und umgekehrt), sie vollziehen Akte in der Absicht, von ihrem Gegenüber verstanden zu werden und es in seinem verstehenden Erfassen dieser Akte (als in solcher Ab-

dium, durch das sich das dauergebundene Erlebnis der Bewegung in durchmessenen Raum zu verwandeln vermag [...]. Mein Leib ist Werkzeug meines Wirkens, wobei unter *Wirken* jegliches Tun verstanden sei, das in den Raum eingreift. Aus diesem Grund allein weist sich dieses Wirken von vornherein als *mein* Wirken und immer wieder nur als *mein* Wirken aus⁴⁴³. Durch die *wirkende* Körperbewegung konstituiert sich für das Ich Raum und die Zeitperspektive der lebendigen Gegenwart als Intersektion zwischen *durée* und Weltzeit, in der das *wirkende Ich* beide Horizonte als einzigen Strom erlebt. Die Bedeutung für seine Theorie des Wirkens dieses Konzepts von Leib als vereinigendes Element des Innen- und Außenhorizonts des Handelns — und damit die Relevanz der Idee von Handeln in der Außenwelt als leibliche Aktivität — bringt Schütz deutlich zum Ausdruck: „Wir sprechen nicht vom ‚Handeln‘, welcher Terminus auch innerliche Einstellung einbegreift, sondern ausdrücklich vom ‚Wirken‘, also vom Vollzug des Pragma in der Leibbewegung selbst, vom Eingreifen des Ich in den Weltraum und in die Weltzeit durch Lageveränderungen des Leibes oder seiner Teile⁴⁴⁴. Und gerade in diesem Sinne ist die natürliche Einstellung pragmatisch motiviert und wird durch das *pragmatische Motiv* geleitet.: „it may be correctly said that a pragmatic motive governs our natural attitude toward the world of daily life. World, in this sense, is something that we have to modify by our actions or that modifies our actions“⁴⁴⁵.

Doch nicht jegliches Tun in der Weltzeit, nicht jegliches *Pragma* also, ist dem Wirken gleichzusetzen. Denn zusammen mit der Leibbewegung ist für Schütz eine Möglichkeitsbedingung der Form des Handelns, das das Wirken darstellt, der *Vorsatz*. Definiert wird er als ein Moment der Spontaneität — wie Motiv und Entwurf —, das sich

sicht geäußerter) zu gewissen persönlichen Verhaltensweisen zu bestimmen“ (Hua IV, S. 192). Die *Umwelt* wird in *Ideen II* definiert als „Wirkungsfeld“, als „Bereich der realen Umstände ihres Wirkens“ (Hua IV, S. 327).

⁴⁴³ ASW V/1, S. 113.

⁴⁴⁴ ASW V/1, S. 132.

⁴⁴⁵ SCHÜTZ, „Multiple Realities“, a.a.O., S. 534.

durch eine Intentionalität auf den volitiven Akt dessen, was Schütz im Anschluss an William James⁴⁴⁶ „voluntatives fiat“ nennt, charakterisiert. Damit bezeichnet Schütz 1937 „die in aller Willentlichkeit enthaltene Komponente der auf Realisierung des Gewollten gerichteten Tendenz“.⁴⁴⁷ Während der Entwurf auf das Handlungsziel gerichtet ist, zielt der Vorsatz intentional auf das Fiat ab. Zwischen Entwurf und Vorsatz besteht damit eine Korrelation. Alles Wirken ist deshalb zugleich als vollzogen gedachtes, vorentworfenes Verhalten bzw. Handeln. Allerdings gehört der Charakter des Vorentworfenseins nicht zu jeglicher Art des vorsätzlichen Pragmas. Handeln ohne Absicht auf Realisierung entspricht einer Art von Pragma mit Entwurf, jedoch ohne Vorsatz, und stellt als solche ein fantasierend entworfenes Handeln dar — *eine reflexive Kontemplation*. Pragma mit Vorsatz, aber ohne Entwurf ist seinerseits ein Sich-Verhalten etwa auf *habituel-ler* Grundlage. Ein Pragma, das keine der beiden Intentionenformen aufweist, ist dagegen lediglich spontane Reaktion, bloßes Tun: „Was die Bewusstheit des Pragmas in dem einen und dem andern Fall ausmacht, das ist beim Vorsatz die Bewusstheit der auf das ‚Fiat‘ gerichteten Intentionalität, also das ‚Dass‘ der Realisierung des Pragmas, beim Entwurf aber die Bewusstheit des Ablaufs des Pragmas selbst, also das ‚Was‘ seiner Realisierung“.⁴⁴⁸ Um *Wirken* zu charakterisieren, muss das Pragma *zugleich* vorsätzlich und vorentworfen sein. Auch in „On Multiple Realities“ definiert Schütz „Wirken“ als eine Form des körperlichen Einsatzes, der zugleich ein mit Absicht zur Verwirklichung entworfenes Handeln darstellt. Dieses Zielgerichtetsein, dieses Interesse an der Realisierung des Entwurfs nennt er dort allerdings „Leistung“ bzw. „*performance*“; ohne diese Intention auf die Durchführung des Entwurfs, auf die Verwirklichung des entworfenes Resultats, handelt es sich um eine bloße Fantasievorstellung — ein „phantasm“.⁴⁴⁹ Durch das *fiat* wird der Entwurf zu Absicht und das

⁴⁴⁶ JAMES, *Principles of Psychology*, vol. II, London 1890, S. 442 f.

⁴⁴⁷ ASW V/1, S. 133.

⁴⁴⁸ ASW V/1, S. 133 f.

⁴⁴⁹ SCHÜTZ, „Multiple Realities“, a.a.O., S. 563.

Fantasieren zu Leistung. Ein Verhalten vermag etwa entworfen sein und damit einer Handlung entsprechen, doch das *wirkende Ich* bzw. „working self“, schreibt Schütz, „lives within its acts and its attention is exclusively directed to carrying its project“.⁴⁵⁰

Eine Deutung ist in diesem Sinne eine Leistung, charakterisiert allerdings kein Wirken, denn Wirken verändert die Außenwelt, ist unwiderruflich. „Wirken“ bzw. „*working*“⁴⁵¹ bezeichnet, wie bedeiuts erwähnt, eine durch Körperbewegung auf die Außenwelt gerichtete, auf einem vorgefassten Entwurf beruhende Leistung in der Außenwelt, die in sie eingreift, sie dadurch modifiziert und auch ihre Zeitperspektive konstituiert. Als sinnhaftes Verhalten gründet das Wirken auf einem Entwurf, das allerdings auf einen Vorsatz, auf höchste Aufmerksamkeit in Bezug auf die Verwirklichung des entworfenen Zustands zurückführt, und ist zugleich Leibbewegung. Wirken ist Vollzug der Intentionalität durch Herbeiführung einer vorfantasierten Veränderung in der mundanen⁴⁵² Sphäre. Das Subjekt im Akt des Wirkens erfährt nicht nur jene psychophysische, kognitive und zugleich pragmatische Einheit seines Selbst und die Zusammenhänge, in denen die Handlungsgegenstände und die Anderen zu ihm stehen, sondern es produziert sie auch. Erst wirkend erfährt deshalb das Ich die Welt — auch die Kulturwelt — in ihrer Transzendenz. Schütz sieht in der Analyse dieser Transzendenzenerfahrungen „a major task of any philosophical anthropology“.⁴⁵³

Sinnsetzung und Sinndeutung sind als Wirken Auseinandersetzung mit der konkreten Realität und finden demnach immer innerhalb einer Wirkens*beziehung* statt. Dem Wirken kommt damit eine Doppelrolle zu. Es ist zum einen strukturiertes und konstituierendes Moment des äußeren Horizonts des Erlebens sowie der inneren Erfahrungs-

⁴⁵⁰ Ebd., S. 538.

⁴⁵¹ Ebd., S. 564.

⁴⁵² Bzw. „intramundane“ (ZANER, „Theory of Intersubjectivity: Alfred Schütz“, *Social Research*, 28/1, 1961, S. 72).

⁴⁵³ SCHÜTZ, „Symbol, Reality, and Society“, in: *Symbols and Society*, hrsg. von L. Bryson, L. Finkelstein et al., New York 1955, S. 201.

welt des Ich, zum anderen Ort der Erfahrung der Einheit dieser Horizonte. Die Relevanz einer Bestimmung dieses pragmatischen Fundaments⁴⁵⁴ menschlicher Aktivität unter Berücksichtigung dieses Innen-/Außenbezuges, des *Doppelbezugs* des Handelns also, der für den Zusammenhang zwischen Konstruktion der äußeren Umwelt und Konstitution ihrer sinnhaften Deutung steht, liegt Srubar zufolge darin, dass für Schütz die zentrale Sinnleistung des handelnden Ich in der Verknüpfung dieser beiden Erlebnishorizonte besteht. An diesem Doppelbezug lässt sich nicht nur „der pragmatische Grundzug der Schützischen Sinnkonzeption klar ablesen, der im Laufe ihrer Weiterentwicklung immer deutlicher wird“, sondern auch das Handeln kann hierbei „zu einem der zentralen Momente des sinnhaften Aufbaus der sozialen Welt“ bestimmt werden.⁴⁵⁵ Die Lebenswelt werde bei Schütz von einem *Wirken* her konstituiert, das, nach Srubars Interpretation, „nicht nur Sinn, sondern auch Sein hervorbringt und thematisiert“.⁴⁵⁶ In „Das Problem der Personalität in der Sozialwelt“ liest man: „Nur ein solches Wirken vermittelt den Übergang von der *durée* zur Weltzeit [...]. Nur ein solches Wirken gibt dem Ich gleichzeitig das Erlebnis der ablaufenden Bewegung von innen und des durchmessenen Raumes von außen und konstituiert damit für das Ich den Weltraum. Nur ein solches Wirken ermöglicht die Verschiebung des räumlichen Koordinatensystems im Raum, dessen origo der eigene Leib ist, und ermöglicht dadurch ersten den Wandel der Perspektiven vom *hic* zum *illinc*. Nur ein solches Wirken ermöglicht das Widerstandserlebnis von

⁴⁵⁴ „Pragmatisch“ bezeichnet hier dementsprechend den Charakter nicht einer Erkenntnistheorie, sondern einer Beschreibungsart des Stils des Alltagsdenkens. „For the most part, pragmatism is“, schreibt Schütz, „just a common-sense description of the attitude of man within the world of working in daily life but not a philosophy investigating the presuppositions of such a situation“ (SCHÜTZ, „Multiple Realities“, a.a.O., S. 538).

⁴⁵⁵ SRUBAR, *Kosmion*, a.a.O., S. 98.

⁴⁵⁶ Ebd., S. 267.

der äußeren Materie und damit deren Konstituierung als *Realität*, somit aber auch die Abgrenzung von Schein und Sein“.⁴⁵⁷

In „Das Problem der Personalität in der sozialen Welt“ ist Schütz offenbar daran interessiert, die ontologischen Momente des Handelns, das wirklichkeitskonstituierende *Primat* des pragmatischen Motivs zu thematisieren. Die Form, wie nach Srubar in der Welt miteinander agierende Individuen ihre Identität, ihr Wissen und ihre Wirklichkeit *wirkend konstituieren*, die Idee eines *pragmatischen* Zugangs des Menschen zur Welt — das wirklichkeitsfundierende Primat des Wirkens und des pragmatischen Motivs der Welterfahrung —, wird von Schütz 1937 ausführlich analysiert. Dem Menschen erschließt sich im Handeln als Wirken der primäre Zugang zur Welt.

Schütz spricht auch in seinem Lebenswelt-Aufsatz von den für die natürliche Einstellung charakteristischen „Grundannahmen“ der Weltstruktur, der Gültigkeit der Welterfahrung und der „Vermöglichkeit, auf die Welt und in ihr zu wirken“.⁴⁵⁸ Auch diese sind Grundannahmen des *wirkenden Ich*: „Living in the vivid present in its ongoing working acts, directed toward the objects and objectives to be brought about, the working self experiences itself as the originator of the ongoing actions and, thus, as an undivided total self. It experiences its bodily movements from within; it lives in the correlated essentially actual experiences which are inaccessible to recollection and reflection; its world is a world of open anticipations. The working self, and only the working self, experiences all this modo present and, experiencing itself as the author of this ongoing working, it realizes itself as a unity“.⁴⁵⁹ Deshalb ist für Srubar der Begründungsboden oder Hintergrund der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz nicht transzendental-phänomenologische, sondern philosophisch-anthropologische. Schütz „betrachtet“, so Srubar, „das Handeln qua Wirken und Wirkensbeziehung als den fundierenden Modus

⁴⁵⁷ ASW V/1, S. 134 f.

⁴⁵⁸ GA III, S. 153.

⁴⁵⁹ SCHÜTZ, „Multiple Realities“, a.a.O., S. 540.

des menschlichen Daseins“.⁴⁶⁰ Die Erweiterung seiner Theorie des Handelns zu einer Theorie des vollen Pragmas verdankt sich damit nicht nur der Entwicklung des Wirkensbegriffs, sondern auch einer Modifikation im Begriff der Konstitution des Welthabens. Über diese realitätskonstituierende Funktion des Wirkens äußert sich Schütz in „On Multiple Realities“ eindeutig: „Among all the described forms of spontaneity that of working is the most important one for the constitution of the reality of the world of daily life“.⁴⁶¹

4.3. Das soziale Wirken: Wirkensbeziehung als intersubjektiver Motivationszusammenhang

„Wirken“ erweist sich somit als Zentralnotion einer Konstitutionsanalyse, die nach Srubar ohne eine Beschränkung des Geltungsbereichs des transzendentalen Anspruchs phänomenologischer Philosophie nicht möglich wäre. Auf diese Akten des Wirkens beruht etwa Kommunikation, denn sie setzt die Durchführung einer offenen Handlung voraus, und zwar die *leistende* Setzung in die Außenwelt eines Zeichens, einer Objektivierung, die unter dem Motivationszusammenhang steht, vom Anderen ausgelegt zu werden, auf Andere zu *wirken*: „the wide-awake self integrates in its working and by its working its present, past, and future into a specific dimension of time; it realizes itself as a totality in its working acts; it communicates with others through working acts; it organizes the different spatial perspectives of the world of daily life through working acts“.⁴⁶² Im Fremdverstehen werden nun die wahrgenommenen Abläufe, Äußerungen, Leibesbewegungen und Handlungsgegenständlichkeiten, wie Husserl bereits gezeigt hatte, prinzipiell nicht als sie selbst erfasst. Der meinnende Blick richtet sich *nicht* auf die *Anzeichen* selbst, sondern auf das, *wofür* sie Anzeichen sind. Fremdverstehen erfolgt m.a.W. durch Erfas-

⁴⁶⁰ SRUBAR, *Kosmion*, a.a.O., S. 141.

⁴⁶¹ SCHÜTZ, „Multiple Realities“, a.a.O., S. 537.

⁴⁶² Ebd., S. 537.

sung eines *Signums*.⁴⁶³ Wie Schütz 1932 schreibt, vollzieht das Ich „die Auffassung fremdseelischen Erlebens in nur signitiv symbolischer Vorstellung, und zwar entweder durch das Medium des fremden Leibes als Ausdrucksfeld des fremden Erlebens oder eines Artefaktes im weitesten Sinn, d.h. eines Gegenstandes der äußeren Welt“, dessen

⁴⁶³ In den *Logischen Untersuchungen* und in *Ideen* hatte bereits Husserl darauf hingewiesen, so Schütz, dass alle *signitiven* Relationen — die Husserl schon 1901 als Synonym für „symbolisch“ und im Gegensatz zu „intuitiv“ definiert (LU II, A 505) — auf dem Grundphänomen der Paarung fundierte Appräsentationsformen darstellen (vgl. HUSSERL, *Ideen*, a.a.O, S. 79), wenngleich Husserl in diesen Werken andere Begriffe verwendet. „Zeichen“, wie es Husserl in der ersten Auflage seiner *Logischen Untersuchungen* charakterisiert, ist immer „Zeichen für Etwas“: „Werden hierzu geeignete Dinge und Vorgänge, oder Bestimmtheiten von solchen in der Absicht erzeugt, um als Anzeichen zu fungieren, so heißen sie dann Zeichen“ (LU II, A 23 f.). Als „Zeichen“ charakterisiert Schütz innerhalb seiner Symboltheorie „objects, facts, or events in the outer world, whose apprehension appresents to an interpreter cogitations of a fellow man“ („Symbol“, S. 166). Auch Kulturgegenstände können in diesem Sinne als Zeichen für Bewusstseinsvorgänge des Anderen definiert werden. Auch durch sie als sinnhafte Erzeugnisse werden intentionale Gegenstände vermittelt. Bereits 1939 schreibt Schütz: „Alle Kulturobjekte [...] weisen ihrem Ursprung und Sinn gemäß auf fremde Subjekte und deren aktiv konstituierende Intentionalitäten zurück, haben aber dabei doch den Erfahrungssinn des Für-jedemann-da-Seins“ (ASW IV, S. 178). In der Bewältigung der Transzendenzerfahrungen haben nach Schütz Appräsentationsvorgänge deshalb eine entscheidende Funktion. Während Zeichen, Merkzeichen und Anzeichen sowie die Momente ihrer Appräsentationsverweisungen — das Appräsentierende, das Appräsentierte und das Deutungssubjekt — und die durch sie bewältigte Form der Transzendenzerfahrungen selbst zur Wirklichkeit des Alltags gehören, verweisen *Symbole* auf andere Realitäten. Während das appräsentierende Glied einer Symbolisierung dem Bereich der Alltagserfahrung angehört, verweist ihr appräsentiertes Korrelat innerhalb der symbolischen Appräsentation auf etwas, das die Alltagswirklichkeit transzendiert. Das Symbolisieren stellt demnach eine höherstufige Form des Appräsentationsverweizens dar. Im Gegensatz zu dem, was durch das bloße Anzeichen oder Zeichen appräsentiert wird, kann Symbolisierte nur durch analogisierende Erfassung und niemals in unmittelbarer Präsenz zu Gegebenheit kommen.

Dasein ferner auf eine „Erzeugung“ zurückgeht.⁴⁶⁴ Objektivationen, deren Sinn fremden Bewusstseinsaktivitäten und fremdem Handeln entspringt, sind „Zeugnisse“ von inneren Aktivitäten, vom Bewusstsein eines Handelnden, und deuten zugleich auf fremdes *Erzeugen* hin: Etwas zu erzeugen hat deshalb als Voraussetzung, eine Veränderung in der physischen Welt herbeizuführen. Erzeugnisse stellen somit das *Resultat eines Wirkens* dar. Als Formen von Erzeugnissen in der Sozialwelt erweisen sich in diesem Zusammenhang etwa das Ausdruckshandeln und die Ausdrucksbewegung des Alter Ego — die nach Schütz' Definition nicht anderes als als *Ausdruckszeichen* darstellt. Der Unterschied zwischen ihnen liegt darin, dass die für das Ausdruckshandeln charakteristische Intention des Handelnden, Inhalte seines Bewusstseins nach außen zu projizieren, in der Ausdrucksbewegung fehlt. Ausdruckshandeln entspricht immer einer echten Kundgabe, seine Motivation ist stets eine Kundnahme durch das Alter Ego. Als Kundgeben ist diese Aktivität deshalb immer auf Andere bezogen. Das Ausdruckshandeln setzt *ein Gerichtetsein auf das Dasein eines Du* voraus; es vollzieht sich m.a.W. immer innerhalb einer *Fremdeinstellung*.

Mit dieser Variation des Einstellungsbegriffs charakterisiert Schütz die *reine* Attitüde des Handelnden, auf den fremden Dauerablauf intentional gerichtet zu sein. Die Fremdeinstellung, so Schütz, „ist nur in der gesellschaftlichen Sphäre vollziehbar, weil sie auf der Setzung nicht nur des transzendentalen, sondern auch des mundanen alter ego fundiert ist“.⁴⁶⁵ Als Einstellung kann sie aber einseitig auftreten, da sie grundsätzlich nichts anderes darstellt als einen inneren Vorgang. Akte einer Fremdeinstellung sind m.a.W. nicht davon abhängig, dass das Du, auf das sich Akte dieser Einstellung beziehen, gegenüber dem Ego einen Akt dieser Art vollzieht. Als ursprüngliche Form aller auf fremde Dauer bezogenen stellungnehmenden Akte des Ich umfasst die Fremdeinstellung alle Bewusstseinserebnisse, die intentional auf die Bewusstseinsabläufe des Alter Ego gerichtet sind. Doch Fremd-

⁴⁶⁴ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S 110.

⁴⁶⁵ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S 164.

einstellung allein bringt keine intersubjektive Sinnsetzung, keine konkrete soziale Beziehung hervor. Als Attitüde ist sie konstitutiv nicht an die Außenwelt geknüpft. Als Korrelat der Geltung des Anderen in der äußeren Welt entspricht die Fremdeinstellung allerdings einer notwendigen Voraussetzung der Sozialität; sie ist Möglichkeitsbedingung dessen, was für Srubar in diesem Zusammenhang gerade die „Grundzelle sozialer Beziehung“ und „das ‚echte‘ soziale Handeln“⁴⁶⁶ darstellt, nämlich das *Fremdwirken* oder *soziale Wirken*.

Damit die sozial Handelnden gegenseitig Bewusstseinserebnisse konkret herbeiführen, müssen die in Fremdeinstellung intendierten Erlebnisse Anderer in die Handlungsentwürfe des Ich einbezogen werden. Dies vollzieht sich etwa in der Antizipation von Erlebnisabläufen im Entwurf des Handelns.

Diese Orientierung des eigenen Handelns am Verhalten Anderer ist Voraussetzung eines jeden vorentworfenen Verhaltens, das unter dem Motiv steht, auf das Alter Ego zu *wirken*. Zwischen Fremdeinstellung, Einbezug fremder Aktivität in den eigenen Handlungsentwurf und diesem *Fremdwirken* besteht ein konstitutiver Zusammenhang, doch erst in der Form des Fremdwirkens erreicht das soziale Handeln den Horizont der äußeren, intersubjektiven Welt: „Setzte ich [...] Erzeugnisse innerhalb der Gesellschaftssphäre, also um eines alter ego willen, dann vollziehe ich einen Akt der Fremdeinstellung, aber einen solchen besonderer Art, nämlich immer und wesensmäßig ein Fremdwirken“.⁴⁶⁷

Die ursprüngliche Form der Interaktion, von der alle anderen abgeleitet sind, ist nach Schütz die *Wirkenbeziehung*, die sich als Zusammenhang von *unmittelbarer* Sinnsetzung und Sinndeutung formt. Soziale Wirkensbeziehung wird von Schütz daher als intersubjektiven Motivationszusammenhang aufgefasst. Findet sich ferner das Fremdwirken daran orientiert, „dass der Andere den Effekt dieses Wirkens als *von mir* herbeigeführt erlebe“⁴⁶⁸ vollzieht sich Sinnset-

⁴⁶⁶ SRUBAR, *Kosmion*, a.a.O., S. 103.

⁴⁶⁷ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 168.

⁴⁶⁸ Ebd., S. 177.

zung in der Erwartung der Sinndeutung, so liegt die Möglichkeit einer Wirkensbeziehung vor. Fremdverstehen vollzieht sich somit für Schütz bereits 1932 immer innerhalb eines Wirkenszusammenhangs.

In seiner Theorie der Selbstgenese der sozialen Welt als Kulturwelt versucht Schütz, so Srubar, Kategorien der Transzendentalphänomenologie Husserls einen neuen Rahmen zu geben. Schütz soll damit gezeigt haben, dass die mundane Intersubjektivität ihrer Konstitution nach auf soziales Wirken zurückzuführen ist, dass die transzendentalphänomenologische Frage der Intersubjektivität auf der Mundanebene eher als Frage der Sozialität verstanden werden soll: „Mundane Intersubjektivität“, schreibt Srubar, „ist in diesem Kontext für ihn keine einfache Annahme einer Gegebenheit, sondern ein in der Sozialität des Handelns sich vollziehender Prozess“.⁴⁶⁹ Srubar weist darauf hin, „dass damit die Genese der Orientierungsschemata des sozialen Handelns in den Prozess dieses Handelns selbst verlagert wird, der nicht nur als materialer Ablauf begriffen wird, sondern als ein sozialer, kognitiv-pragmatischer (im Sinne von *Pragma*) Zusammenhang“.⁴⁷⁰

In der hier dargelegten Analyse des Außenhorizonts des Handelns soll sich der sozialitätsstiftende Aspekt des Wirkens sowie die Zentralstelle, die das soziale Wirken innerhalb von Schütz' Analyse einnimmt, deutlich gezeigt haben. Im Anschluss wird ein weiteres, zentrales Element der phänomenologischen Konstitution im Schütz'schen Sinne verdeutlicht: die Motivation.

⁴⁶⁹ SRUBAR, *Kosmion*, a.a.O., S. 118.

⁴⁷⁰ Ebd., S. 126 f.

5.

Phänomenologie der Motivation und das Vorprädikative

All social sciences have to deal in a still unclarified way with concepts such as situation and attitudes, typification and systems of relevance, symbols and communication, speech production and speech understanding. It would seem that especially Husserl's theory of typification in the prepredicative sphere might be a useful starting point for further investigation of these questions.⁴⁷¹

Die pragmatische Lebenswelttheorie bildet zwar für Srubar das eigentliche Fundament von Schütz' phänomenologischer Analyse des Intersubjektivitätsproblems, doch die Erweiterung seiner Handlungstheorie zu einer Theorie des vollen Pragmas erklärt lediglich einen Aspekt des Strukturierungsprozesses der Erfahrungswelt. Der Umfang von Schütz' Phänomenologie der natürlichen Einstellung beschränkt sich nicht auf eine Ontologie der Lebenswelt, die deshalb eher als ein Bestandteil seines Programms betrachtet werden muss. Denn innerhalb der Entwicklung von Schütz' Phänomenologie der natürlichen Einstellung kommt den Begriffen „Interesse“ und „Motivation“ auch bei seiner Analyse der Konstitution des Alltagswissens und bei der Behandlung des Relevanzproblems eine zentrale Bedeutung zu. Zur Analyse des Fundaments der Sinndeutung und des sinnhaften Verhaltens gehört im Rahmen seines Programms auch die Untersuchung über die Entstehung von Relevanzsystemen und Typierungsprozessen sowie über die Struktur der Motivation im Alltagsdenken.

⁴⁷¹ SCHÜTZ, „Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness“, a.a.O., S. 386.

In seiner Relevanztheorie, deren Stelle innerhalb der Phänomenologie der natürlichen Einstellung im Folgenden aufzuzeigen ist, untersucht Schütz die Bestimmungsgründe des Handelns. Das Relevanzproblem wird nun in keinem der Aufsätze, in denen sich Schütz mit Themen der Phänomenologie Husserls direkt auseinandersetzt, angesprochen. Auch in seinen phänomenologischen Schriften etwa zu Schellers Erkenntnistheorie und Ethik⁴⁷² und zu Sartres Theorie des Alter Ego⁴⁷³ taucht der Begriff der Relevanz nicht auf. Das bedeutet allerdings nicht, dass das Thema nicht aus einer phänomenologischen Perspektive betrachtet wird. Im Gegenteil: Nach Schütz ist seine „endgültige Klärung“, wenn dies auch „vorerst auf sozialwissenschaftlichem Gebiet in Angriff genommen werden kann“, wie er schon 1932 feststellt, „nur auf dem Boden der allgemeinen phänomenologischen Analyse möglich“.⁴⁷⁴ Zum phänomenologischen Charakter seiner Untersuchungen zum Relevanzproblem schreibt Schütz 20 Jahre später in einem Brief an Eric Voegelin, „dass die vollausgeführte Theorie der Relevanz nichts anderes ist als eine Phänomenologie der Motivation“.⁴⁷⁵ Und diese Motivationsphänomenologie, wie er im Relevanzmanuskript betont, erweist sich als Zweig der Phänomenologie der natürlichen Einstellung: „In order to avoid any misunderstanding, we want to emphasize here again that our investigation refers“, schreibt Schütz, „far to the so-called *prepredicative sphere of the natural attitude, to the experiencing of the lifeworld with which man has to come to terms. All problems of predication, especially the problems of apophantic formal*

⁴⁷² Vgl. SCHÜTZ, „Max Scheler's Epistemology and Ethics, I“, *The Review of Metaphysics*, 11/2, 1957, S. 304-314; SCHÜTZ, „Max Scheler's Epistemology and Ethics, II“, *The Review of Metaphysics*, 11/3, 1958, S. 486-501. Vgl. dazu SPADER, „Scheler, Schutz, and Intersubjectivity“, *Reflections*, 4, 1983, S. 5-13.

⁴⁷³ Vgl. SCHÜTZ, „Sartre's Theory of the Alter Ego“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 9/2, 1948, S. 181-199.

⁴⁷⁴ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 284.

⁴⁷⁵ ASW VI/1, S. 345.

*logic, originate in and are founded upon this philosophically naive experiencing of the lifeworld in terms of relevances*⁴⁷⁶

Diese Theorienentwicklung, die in diesem Kapitel in ihrer Relation zur Analyse der Typisierung (5.1) — die das Verständnis der idealtypischen Methode der verstehenden Soziologie und eines entscheidenden Elements von Schütz' Anonymitätsbegriff ermöglichen wird —, zur Analyse der Konstitution und der sozialen Verteilung von Wissen (5.2) dargelegt wird, hat ihr phänomenologisches Fundament vor allem in Husserls Untersuchungen über die vorprädikative Erfahrung, gehen aber, wie sich zeigen wird, in entscheidenden Aspekten über sie hinaus.

5.1. Relevanz, Interesse und Typisierung

Nach der 1947 entworfenen Inhaltsübersicht von Schütz' unvollendet gebliebenem Buch *The World as Taken for Granted: Towards a Phenomenology of the Natural Attitude* sollte die Analyse der Relevanz seine phänomenologischen Untersuchungen über die „Welt des menschlichen Handelns“, „die soziale Welt und die Sozialwissenschaften“, „die mannigfaltigen Wirklichkeiten“ sowie über „die fraglos hingegenommene Welt und das Problem der Wissenschaft“ einleiten.⁴⁷⁷ Doch noch vor der Entstehung seiner Relevanzmanuskripte von 1947 und 1951, auf die der einzige verfasste Teil seines Buchprojekts zurückgeht, erkennt Schütz in verschiedenen Arbeiten die wesentliche Bedeutung der Behandlung des *Relevanzproblems* an. Schon in einem Manuskript aus dem Jahr 1928 definiert Schütz „Relevanz“ etwa als „Grundproblem der Soziologie“.⁴⁷⁸ 1929 nennt er in einer weiteren Notiz das Relevanzproblem als Hauptthema „der S[ozial]w[issenschaftlichen] Methodenlehre“ und — unter klarer Bezugnahme auf die Theorienentwicklungen seiner Bergson-Rezeption — „als die Lebensform der

⁴⁷⁶ SCHÜTZ, *Reflections*, a.a.O., S. 154.

⁴⁷⁷ Vgl. ASW VI/1, S. 65.

⁴⁷⁸ ASW VI/1, S. 53.

Werte konstituierend“.⁴⁷⁹ Wie er schon in „Lebensformen und Sinnstruktur“ ausführte, verweist das Sinnhafte im Handeln stets auf Vergangenes, auf Entwordenes, doch was „an diesem Entwordenen als relevant ausgewählt wird“, notiert er 1929, „ist abhängig von der jeweiligen Interessenlage“.⁴⁸⁰ Wie er später zeitgleich zur Entstehung des Manuskripts der geplanten Einleitung zu seiner Phänomenologie der natürlichen Einstellung schreibt: „the term ‚interest‘ is simply the heading for a series of complicated problems, which for the sake of convenience shall be called the problem of relevance“.⁴⁸¹ „Relevanz“ bezieht sich nun in diesem Zusammenhang auf die Frage des Entstehungsprozesses einer „Auswahl aus der Totalität der Welt, die sowohl [dem] Leben als [auch dem] Denken vorgegeben ist“.⁴⁸² Im selbigen Frühmanuskript charakterisiert Schütz sogar „Verstehen“ etwa als Feststellung der Relevanzbeziehungen, der „relevanten Sinnelemente (sowohl gemeinter als gesetzter als gedeuteter Sinn)“, und spricht schon von einer Korrelation zwischen *Sinn* und *Relevanz*: „Nur zwischen Relevantem bestehen Sinnzusammenhänge; nur das im Sinnzusammenhang Stehende ist relevant“.⁴⁸³

Bereits in den 1920er Jahren taucht damit in seinen Arbeiten der Gedanke auf, dass die Analyse der Struktur des Thematischen, der Interessenbildung und dementsprechend des als selbstverständlich Hinnehmers — das *taken for granted* —, das der natürlichen Einstellung eigentümlich ist, als Entwicklungsmoment einer Theorie der Relevanz betrachtet werden kann. Zusammen mit dem Problem der soziologischen Person und der Du-Konstitution — mit denen Schütz sich in seinen späteren Schriften auch auseinandersetzt — wird im Schlussparagrafen vom *Sinnhaften Aufbau* auch das Relevanz-Problem als eines der Probleme genannt, deren Analysen sich nach den Ergebnis-

⁴⁷⁹ ASW VI/1, S. 45.

⁴⁸⁰ ASW VI/1, S. 48.

⁴⁸¹ SCHÜTZ, „Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness“, *Social Research*, 17/3, 1950, S. 391.

⁴⁸² ASW VI/1, S. 51.

⁴⁸³ ASW VI/1, S. 48.

sen von Schütz' Überlegungen von 1932 als offene Aufgaben erweisen, die sich im Ausgang von der dort entwickelten „Daueranalyse und den aufgezeigten Zusammenhängen zwischen Sinn und Dauer“, schreibt er, „einer auf phänomenologischen Prinzipien beruhenden Soziologie bieten“.⁴⁸⁴ Schütz verwendet in seinem Werk von 1932 zwar den Begriff der Relevanz, charakterisiert „Sinnzusammenhang“, „Auslegungsschema“ und das Konzept der idealtypischen Konstruktion als „Ausdrücke für ein gemeinsames Grundproblem, das *Problem des Relevanten* überhaupt“,⁴⁸⁵ entwickelt aber zur Zeit seiner Hinwendung zur Phänomenologie noch keine ausführliche Analyse der Formen oder der Strukturen der Relevanzen.

In seiner Arbeit „Das Problem der Personalität in der Sozialwelt“, die, wie im vorhergehenden Abschnitt gezeigt wurde, für die pragmatisch-anthropologische Interpretation seines phänomenologischen Programms von entscheidendem Charakter war, bezeichnet Schütz 1937 „Aufmerksamkeit“ und „Interesse“ als „Grundattitüden“ des Ego, als „Modifikationen“ der *attention à la vie* im Sinne Bergsons, von der der Grad der Bewusstseinsspannung abhängt.⁴⁸⁶ Diese Aufmerksamkeit auf das Leben, wie sie Schütz in seinem Artikel „On Multiple Realities“, der auf seine Personalität-Schrift zurückgeht, charakterisiert, „articulates our continuously flowing stream of thought; it determines the span and function of our memory; it makes us — in our language — either live within our present experiences, directed toward their objects, or turn back in a reflective attitude to our past experiences and ask for their meaning“.⁴⁸⁷

Nach Husserls Theorie der Typisierung und der Konstitution der Erfahrung in der vorprädikativen Sphäre hat das Bewusstsein in dieser Selektivität der Aufmerksamkeit eine wesentliche Funktion. Das Wahrnehmen von Erfahrungsgegenständen oder Ereignissen in der Welt der natürlichen Einstellung impliziert die Antizipation von in

⁴⁸⁴ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 284.

⁴⁸⁵ Ebd., S. 220.

⁴⁸⁶ ASW V/1, S. 118.

⁴⁸⁷ SCHÜTZ, „Multiple Realities“, a.a.O., S. 537.

originärer Anschauung nicht gegebenen, allerdings von vornherein mitintendierten *typischen* Aspekten. Apperzeptionsgegenstände in der Alltagserfahrung werden von Anbeginn als Seiendes eines spezifischen *Typus* erfasst und zu jeglicher Apperzeption gehört ein Zusammenhang typischer Aspekte sowie ein in ihrer Offenheit unendlicher Horizont von Typeneigenschaften. Schütz schreibt: „all forms of recognition and identification, even of real objects of the outer world, are based on a generalized knowledge of the type of these objects or of the typical style in which they manifest themselves“.⁴⁸⁸

Alle Gegenständlichkeiten charakterisieren sich demnach durch eine typische Vorvertrautheit — die in diesem Zusammenhang eine Kategorie der Weltauslegung, eine Funktion des Situationsrahmens bedeutet. Sie werden von Anbeginn durch die Sedimentierung von Apperzeptionen und Habitualitäten in typischer Bekanntheit erfahren. „Das typisch Erfasste hat“, schreibt auch Husserl, „einen Horizont möglicher Erfahrung mit entsprechenden Bekanntheitsvorzeichnungen, also eine Typik der noch unerfahrenen, aber erwarteten Merkmale“.⁴⁸⁹ *Vorprädikativ*, d.h. vor jeglichem Urteilen, charakterisiert sich die Welterfahrung aller Gegenstände des Interesses durch eine *Typik* — deren Begriff bei Husserl, so Schütz, jedoch „operativ“ verwendet wird⁴⁹⁰ —, die nicht nur auf eine Vororganisation der Erfahrung, sondern auch auf Typisierungsprozesse im Bewusstsein zurückzuführen ist. Denn Fundament jeglichen Typisierens — und damit der Erfahrung bereits auf der vorprädikativen Ebene — ist eine Abstraktion des Bewusstseins: die Unterdrückung von Indizes, von *nichtrelevanten* Aspekten. Diese Selektivität ist deshalb ein Grundcharakter des Bewusstseins in seinem Gerichtetsein auf Interessengegenstände. Auf sie gehen alle Suppressionsvorgänge im Bewusstsein und damit die Bestimmung der als typisch gegebenen Aspekte des Gegenstandes zurück. Die selektive Zuwendung des Interesses, dieser typi-

⁴⁸⁸ SCHÜTZ, „Tiresias or Our Knowledge of Future Events“, *Social Research*, 26/1, 1959, S. 79.

⁴⁸⁹ HUSSERL, *Erfahrung u. Urteil*, a.a.O., S. 399.

⁴⁹⁰ SCHÜTZ, „Type and Eidos“, a.a.O., S. 161.

sierende Akt der Selektivität, muss dementsprechend als eine Ich-Aktivität in niedrigster Form verstanden werden, als Akt der vorprädikativen Sphäre, in der die Auslegung ihre Grundlage hat. *Typen* können dann als Allgemeinheiten definiert werden, die sich zunächst im Alltagsverstand durch Akte *passiver* Spontaneität konstituieren. Die Sphäre der spontanen Stellungnahmen und der passiv verlaufenden Akte des Ego ist Bereich der Rezeptivität, der Bewusstseinsaktivität in ihrer untersten Stufe. In der passiven Rezeptivität haben Prädikationen, Akte der prädikativen Form der Spontaneität ihren Gegensatz; diese erfolgen stets in der Art eines Thematischwerdens des vorhin innerhalb eines Horizonts passiv Erfassten. Jegliche Erkenntnisleistung setzt deshalb diese passive Vorgegebenheit voraus: „Alles, was als seiender Gegenstand Ziel der Erkenntnis ist, ist Seiendes auf dem Boden der selbstverständlich als seiend geltenden Welt“. ⁴⁹¹ Die Auslegung, das durch das pragmatische Motiv bestimmte Thematischwerden, findet nicht nur innerhalb der prädikativen Sphäre statt. Vorgegeben ist nicht nur der Wahrnehmungsgegenstand, sondern ein Feld rein passiver Vorgegebenheit.

Das Interesse erweist sich dabei als ein Regulativ der Erlebnisse und gleicht einer Form der Selektivität selbst. „Interest“, schreibt Schütz in seinem Rationalitätsaufsatz, „is nothing else than selection“. ⁴⁹² Es determiniert das, was als typisch und als singular erfahren wird. Von Anbeginn gliedert sich die vorprädikative Erfahrung nach Typen, und auch die Typizität wird durch Interesse mitbestimmt. In Schütz' Aufsatz „Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness“, dessen Entstehung zeitlich gerade zwischen der Abfassung beider Teile des Relevanzmanuscripts fällt, kommt es etwa zur folgenden Formulierung: „Every interest leads to an appropriation, to a retaining of the interesting object. Yet this appropriation takes place not by acts of logical judgment but according to a certain *typicalness* of the appropriated object, by reason of which it is experi-

⁴⁹¹ HUSSERL, *Erfahrung u. Urteil*, a.a.O., S. 25.

⁴⁹² SCHÜTZ, „The Problem of Rationality in the Social World“, *Economica*, 10/38, 1943, S. 141.

enced as being in relation [...] with other objects of the same familiar type, and by reason of which all anticipations adhering to this typical experience come to have a typical character too“.⁴⁹³

Der Interessengegenstand befindet sich stets innerhalb eines Feldes, das von einem Erfahrungshorizont umgeben ist. Aus diesem Urgrund des unbefragten Selbstverständlichen entsteht das *Problem* — das als thematisch Gegebene, das als typisch Apperzipierte. So strukturiert sich Bewusstsein im thematischen Kern — das Thema bzw. das Problem — und Horizont — den horizontartigen Hintergrund, der innerhalb dieses Feldes das Thematische umgibt. Horizont hat hier jedoch eine Doppelbedeutung: Der *innere* Horizont des Gegenstandes der Wahrnehmung — das Thema — verweist auf die intentionale Struktur des Phänomens, auf ihren Erscheinungsaspekte; doch der Gegenstand hat auch einen offenen Horizont von nicht aktuell bewussten Mitobjekten, einen Außenhorizont. Der äußere Horizont besteht in der Koexistenz von Gegenständen. Als „beziehendes Betrachten“ wird schon in Husserl *Erfahrung und Urteil* den Vorgang bezeichnet, durch den der äußere Horizont der Erfahrung thematisch wird.⁴⁹⁴ Dieses Sich-Abheben des Gegenstandes aus dem horizontartigen Hintergrund des Unbefragten bedeutet aufgrund der darin implizierten Selektivität in Schütz' Terminologie allerdings nicht nur problematisch, sondern zugleich *relevant* zu werden. „The system of relevances“, schreibt er, „selects particular objects and particular typical aspects of such objects as standing out over against an unquestioned background of things just taken for granted“.⁴⁹⁵ Relevanz soll — allgemein betrachtet — als Fundament einer Art von Korrelation verstanden werden, und zwar, so Schütz, „between two terms having reciprocal import as regards one another“.⁴⁹⁶ Dass das Erfahrungsthema sich vom Horizont abhebt, bedeutet daher nichts anderes als:

⁴⁹³ SCHÜTZ, „Language“, a.a.O., S. 386.

⁴⁹⁴ HUSSERL, *Erfahrung u. Urteil*, a.a.O., S. 171.

⁴⁹⁵ SCHÜTZ, „Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 14/1, 1953, S. 29.

⁴⁹⁶ SCHÜTZ, *Reflections*, a.a.O., S. 48.

Es konstituiert *thematische Relevanzen*.⁴⁹⁷ In dieser Konstitution wird ein Gegenstand ins Feld gebracht, tritt etwas als problematisch auf — und strukturiert sich Bewusstsein. Durch sie erfolgt die Scheidung zwischen Thema und Selbstverständlichem: „*In our mental activities we are directed exclusively toward the theme of the field of consciousness — that is, toward the problem we are concerned with, the object of our interest or attention, in short toward the topical relevances*“.⁴⁹⁸ Schütz charakterisiert in seinem Lebenswelt-Aufsatz diese Form von Relevanz deshalb als thematisch, „*weil das relevante Element nunmehr zum Thema unseres erkennenden Bewusstseins wird, ein Vorgang, den die herkömmliche Psychologie unter dem Titel der ‚Aufmerksamkeit‘ abzuhandeln pflegt*“.⁴⁹⁹ Das Thematischerwerden sowie die Einteilung des Bewusstseinsfeldes in das, was im Horizont verbleibt, und das, das das Problem, die Aufgabe des Denkens darstellt, wird dementsprechend *stets* durch die Interessenlage, und zwar *motivational* bestimmt.⁵⁰⁰ Diese *pragmatischen* Relevanzen determinieren Form

⁴⁹⁷ Auch Gurwitsch entwickelt ausgehend von einer Theorie der Strukturierung des Bewusstseinsfeldes einen Relevanzbegriff, der allerdings für Schütz lediglich diesen thematischen Charakter aufzeigt. In seinem Lebenswelt-Aufsatz aus dem Spätsommer 1957 schreibt er: „Obwohl Gurwitsch glaubt, dass sein Gebrauch des Terminus ‚Relevanz‘ sich von dem meinen unterscheidet, stimme ich seiner Analyse voll inhaltlich zu. Es scheint mir, dass sein Begriff der ‚Relevanz‘ ein Spezialfall des von mir gewählten Begriffes der ‚thematischen Relevanz‘ darstellt, welcher insofern umfassender ist, als ich mich um eine Phänomenologie der Lebenswelt bemühe, die der Mensch in natürlicher Einstellung nicht nur denkend, sondern auch handelnd und fühlend zu bewältigen hat, indessen sich Gurwitsch’ Analysen nur mit dem transzendentalen Bewusstsein nach erfolgter Reduktion und somit nach der ‚Welteinklammerung‘ beschäftigen“ (GA III, S. 163). Vgl. GURWITSCH, *Théorie du champ de la conscience*, Brugges 1964.

⁴⁹⁸ SCHÜTZ, *Reflections*, a.a.O., S. 67.

⁴⁹⁹ GA III, S. 161.

⁵⁰⁰ In seinem auf 7. Dezember 1958 datierten Manuskript *Hic egregie progressus sum* spricht Schütz etwa von einem autobiografischen Relevanzhorizont, von einer autobiografischen Horizontstruktur, von einer autobiografischen Sozialität und von der Wichtigkeit der Ausdehnung des Begriffs der Horizontstruktur auf das Soziale, „und zwar in dem Sinn, dass jeder Gegenstand unseres Bewusstseins nicht nur die von Husserl genau beschriebene Struktur des Innenhorizonts

und Inhalt des Gedankenstroms des Ich.⁵⁰¹ Deshalb erkennt Schütz im Interesse selbst eine Form von Relevanz, die er als *Motivationsrelevanz* bezeichnet, da sie aus dem Standpunkt des Subjekts die Situation in ihrem Definieren motiviert. Durch die Definition der Situation wird die Umwelt der offenen Möglichkeiten zu einem Bereich *problematischer* Möglichkeiten im Sinne Husserls.⁵⁰² Interesse, schreibt

aufweist sowie außenhorizontmäßig mit anderen Gegenständen verbunden ist, sondern auch innerhalb des strömenden erkennenden, fühlenden, wollenden etc. Bewusstseins autobiografisch mit anderen[,] dem Gegenstand adäquaten Bewusstseinsweisen verknüpft ist; dies würde dem Innenhorizont Husserls entsprechen“ (ASW VI/1, 333). Von diesem autobiografischen Relevanzhorizont, von diesen horizontmäßigen Relevanzstrukturen ist der intersubjektive Sozialhorizont zu unterscheiden. Er schreibt weiter: „Alles bisher Gesagte, heiße es autobiografischer oder Relevanzhorizont entspräche („sozial“) dem Husserl’schen Innenhorizont. Der eigentliche intersubjektive Sozialhorizont würde dem Außenhorizont Husserls entsprechen. In diesem Außenhorizont werden die Gegenstände in ihrer Bezieh[un]g zu anderen Gegenständen[,] die im ‚Hintergrund‘ (Husserl) oder in der ‚Margo‘ (Gurwitsch) stehen[,] in ihrer bestimmbaren Unbestimmtheit zu explikablen Implikaten ‚mit‘erfasst. In dem intersubjektiven Sozialhorizont“ (ASW VI/1 336).

⁵⁰¹ Schütz schreibt: „the form, because they regulate the tension of our memory and therewith the scope of our past experiences recollected and of our future experiences anticipated; the content, because all these experiences undergo specific attentional modifications by the preconceived project and its carrying into effect“ (SCHÜTZ, „Multiple Realities“, a.a.O., S. 538).

⁵⁰² Auch Husserls Theorie der offenen und problematischen Möglichkeiten eröffnet in diesem Sinne einen Zugang, schreibt Schütz 1959, zu einer „analysis of choice within the natural attitude, basic for all the social sciences“ (SCHÜTZ, „Husserl’s Importance“, a.a.O., S. 95). In Husserls *Erfahrung und Urteil* liest man: „[D]ie allgemeine Unbestimmtheit hat einen Umfang freier Variabilität; was in ihn hineinfällt, das ist in gleicher Weise implizite mit umspannt und doch nicht positiv motiviert, positiv vorgezeichnet. Es ist ein Glied eines offenen Umfangs von Näherbestimmungen, die dem Rahmen einpaßbar, aber darüber hinaus völlig ungewiss sind. Das macht den *Begriff der offenen Möglichkeit* aus. Sie bezeichnet eine *total verschiedene Art der Modalisierung gegenüber der problematischen Möglichkeit*, weil das modalisierende Bewusstsein beiderseits grundverschiedenen Ursprungs ist. Bei der problematischen Möglichkeit liegen durch die Wahrnehmungslage

Schütz, „refers to the system of motivational relevances which induced me to make a certain aspect of the object in question the topic of my investigation or concern. *Interest in this sense is the set of motivational relevances which guide the selective activity of my mind.* [...] at any moment of our life, consciousness is focused on a certain sector of the world which is determined by the sum total of motivational relevances of all kinds — and this we may call my ‚need‘ or ‚interest‘“.⁵⁰³

Wie bereits gezeigt, motiviert der entworfene Sachverhalt die Durchführung der Handlung nach geplanten Schritten. Dies bedeutet zugleich, dass der Entwurf *motivationsmäßig relevant*, dass mit dem Entwurf ein System von Motivationsrelevanzen stets verknüpft ist. Das „Um-zu-Motiv“ und das „Weil-Motiv“ sind in diesem Sinne nichts

motivierte, miteinander im Streit stehende Glaubensneigungen vor. Es ist eine Möglichkeit, für die etwas spricht, die jeweils ihr Gewicht hat. Bei der offenen Möglichkeit ist von einem Gewicht keine Rede. Es sind keine Alternativen da, sondern innerhalb des bestimmten Rahmens der Allgemeinheit sind alle möglichen Besonderungen in gleicher Weise offen. Die Modalisierung besteht hier darin, dass eine unbestimmt allgemeine Intention, die selbst den Modus der Gewissheit hat, in gewisser Weise eine Abschichtung ihrer Gewissheit implizite hinsichtlich aller erdenklichen Besonderungen in sich trägt. Ist z. B. in unbestimmter Allgemeinheit eine gefleckte Farbigkeit in Gewissheit gefordert, so ist die Erfüllung insofern gebunden, als es eben ‚irgendeine‘ Farbigkeit mit ‚irgend‘ geformten Flecken sein muss; und jede Besonderheit dieses Typus erfüllt diese Forderung in gleicher Weise“ (HUSSERL, *Erfahrung u. Urteil*, a.a.O., S. 107 f.). Über ihre Relevanz schreibt Schütz 1951: „the aim of Husserl's theory of open and problematic possibilities was the investigation of the origin of the so-called modalizations of judgment in the pre-predicative sphere and for this very reason he took as examples of cogitations the perceiving of objects in the outer world. He frequently stresses, however, the general character of this theory which refers to activities of all kinds. We think that our analysis of the two sets of experiences warranting the practicability of projected actions converges with the outcome of Husserl's distinction. The world as taken for granted is the general frame of open possibilities, none of them having its specific weight, none of them as long as believed beyond question, contesting the others“ (SCHÜTZ, „Choosing“, a.a.O., S. 173).

⁵⁰³ SCHÜTZ, *Reflections*, a.a.O., S. 64 f.

anderes als Bezeichnungen für Formen der Relevanz — die allein deshalb ein wesentliches Element der Konstitution des Handelns darstellt. Die Motivation bestimmt somit die Thema-Feld-Beziehung, den Prozess der Feldabgrenzung, allerdings auch die spezifische Zuwendung des Bewusstseins, die für den Handlungssinn konstitutiv ist, und damit ein zentrales Moment der Sinndeutung. Denn, so Schütz, „nicht nur die Tatsache, dass ich eine reflexive Attitüde einnehme, ist durch meine Interessenlage solcherart motiviert, sondern auch das Wie dieser Zuwendung zum Vordem und vor allem das Was[,] dem ich mich zuwende“.⁵⁰⁴

Auf motivationsmäßigen Relevanzen sind deshalb nicht nur die thematischen Relevanzen fundiert. Auch Zusammenhänge von *auslegungsrelevanten* Elementen und damit — nach Schütz Klassifikation — die in den Systemen thematischer Relevanzen vorzufindenden Interpretationsrelevanzen haben ihren Ursprung in Systemen von Motivationsrelevanzen. „The prototype of all social relationship“, schreibt Schütz, „is an intersubjective concatenation of motives“.⁵⁰⁵

In der natürlichen Einstellung lebt das Individuum nicht nur in seinen weltgerichteten Akten, sondern in diesem Sinne auch in Relevanzen. Durch das „Interesse, mithin im Spiel und Widerspiel der Akte“ der „Aufmerksamkeit“, konstituiert sich etwa für die Handelnden das Relevanzzentrum — das Phänomen — „des Jetzt“, das durch Relevanzzusammenhänge verbunden wird.⁵⁰⁶ Dem Individuum teilt sich so die erfahrene Wirklichkeit in Relevanzschichten ein und gerade der Prozess dieser Aufgliederung ist nichts anderes als das Grundproblem dieser Phänomenologie der Motivation.

Schütz spricht in seinem Artikel über „Phänomenologie und Kulturwissenschaften“ von einer nach der jeweiligen Interessenlage des Ich „in Zentren verschiedener Relevanz“ gegliederten „Lebensum-

⁵⁰⁴ ASW V/1, S. 123.

⁵⁰⁵ SCHÜTZ/PARSONS, *The Theory of Social Action*, hrsg. von R. Grathoff, Bloomington/London 1978, S. 54.

⁵⁰⁶ ASW V/1, S. 120.

welt⁵⁰⁷ und stellt in einem späteren Aufsatz zur Konstitution der Relevanzstruktur der Welterfahrung durch das Interesse fest: „it is our interest that breaks asunder the unproblematic field of the pre-known into various zones of various relevance with respect to such interest“.⁵⁰⁸ Relevanzen sind daher wie Erfahrungen nie isoliert, sondern finden sich immer innerhalb von Relevanzsystemen einbezogen, zwischen denen eine Wechselwirkung — und eine Relation von Interdependenz — besteht. Motivationsrelevanzen können neue thematische Relevanzen hervorbringen, während sich durch das ständige Auftreten neuer Erfahrungen und Interessen das Motivsystem modifizieren kann. Die Systeme der motivationsmäßigen, der thematischen und der Interpretationsrelevanzen begreift Schütz deshalb als unterschiedliche Aspekte desselben Phänomens. „System“ und „Bereiche“ verweisen in diesem Zusammenhang auf eine vorkonstituierte Organisationsform. Schütz spricht bei der Charakterisierung dieser Strukturierung von Relevanzsystemen in der Welt des Alltags auch von *Konturlinien* der Relevanz.⁵⁰⁹

So führt die selektive Funktion des Interesses zu einer Aufgliederung der Welt, zu ihrer Strukturierung in verschiedene Bereiche der Relevanz.⁵¹⁰ Diese bestehen aus Zusammenhängen von aufeinander

⁵⁰⁷ ASW IV, 188.

⁵⁰⁸ SCHÜTZ, „The Well-Informed Citizen“, *Social Research*, 13/4, 1946, S. 467.

⁵⁰⁹ „To illustrate these strata of relevance we may — borrowing the term from cartography — speak of ‚isohypses‘ or ‚hypsographical contour lines of relevance,‘ trying to suggest by this metaphor that we could show the distribution of the interests of an individual at a given moment with respect both to their intensity and to their scope by connecting elements of equal relevance to his acts, just as the cartographer connects points of equal height by contour lines in order to reproduce adequately the shape of a mountain. The graphical representation of these ‚contour lines of relevance‘ would not show them as a single closed field but rather as numerous areas scattered over the map, each of different size and shape“ (SCHÜTZ, „The Stranger“, *American Journal of Sociology*, 49/6, 1944, S. 500).

⁵¹⁰ Relevanzen, die keinen Bezug zu den vom Individuum gewählten Interessen haben, sind in Schütz' Terminologie der Aufmerksamkeit *aufgelegt*. Relevanzen

bezogenen Problemen, sie entspringen Modifikationen attentionalen Charakters, die in den unterschiedlichen Modi des Interesses — etwa theoretisch oder praktisch — ihr Fundament haben. Das Subjekt erlebt sich m.a.W. stets als innerhalb einer *Situation befindlich*, deren Elemente durch das System der Relevanzen bestimmt wird. Das praktische Interesse, aus dem sich jedes Thema oder Problem ergibt, determiniert die Auswahl der Elemente, die sich dem Individuum für die Definition der Situation, für ihre Bewältigung und für die Orientierung in ihr nicht nur als typisch, sondern als relevant erweisen. Es gehört zu der Situation, es stellt sich in einer bestimmten Lebenssituation ein und verändert sich mit ihrer Modifikation: „It is true that we are always ‚in situation,‘ as Heidegger and the French existentialists say. But it is up to us to ‚define this situation,‘ as American sociologists, following W. I. Thomas, call it, and therewith the environment can no longer be conceived as being exclusively imposed on us. Rather, it becomes intrinsically relevant to the ongoing flux of our activities; it is, if not of our own making, nevertheless of our definition, and such ‚definition‘ is precisely the way in which we come to terms with it“.⁵¹¹

5.2. Alltagswissen und sozialwissenschaftliches Verstehen

jeglicher Art können jedoch auch dem Interesse *intrinsisch* sein, d.h., sie können auch Manifestationen innerer Spontaneität darstellen: „Whereas in the latter system the articulation of the field into theme and horizon is imposed by the emergence of some unfamiliar experience, by a shift of the accent of reality from one province to another, and so on, it is characteristic of the system of intrinsic topical relevances that we may or may not direct our attention to the indications implicit in the paramount theme — indications which have the form of inner or outer horizontal structurizations or forms of topical relevances — that is, we may or may not transform these horizontal surroundings into thematic data“ (SCHÜTZ, *Reflections*, a.a.O., S. 33).

⁵¹¹ Ebd., S. 91.

In der natürlichen Einstellung erweist sich nun nach Schütz — und über Husserl hinaus — als Referenzschema jeglicher Deutung der durch Sedimentierung entstandene Vorrat vergangener Erfahrung. In jeder *Situation* und zu jedem gegebenen Augenblick verfügt die Person über einen *Wissensvorrat*, der im Alltagsleben als Deutungsschema fungiert. Auf diese Situationen finden die Interpretationsschemata des Handelnden ihre Anwendung. Konstituiert wird dieser Wissensvorrat der Person durch eine Organisation von Sinn, durch den Sedimentierungsprozess von subjektiven, in Interessensystemen integrierten Vorerfahrungen, Bewusstseinsaktivitäten sowie vergangenen Situationsdefinitionen — stets in der Form von Typisierungen. Alle Wahrnehmungen von der Welt im weitesten Sinne, die Gesamtheit der Erfahrung des Ich, „wächst mit jedem neuen Erlebnis“, schreibt Schütz, „und zu jedem Jetzt und So gehört ein fester Bestand von Vor-Erfahrenem“.⁵¹² In jedem Jetzt verfügt der Handelnde über einen Vorrat an Erfahrungen, der sich wiederum mit jedem neuen Jetzt, mit jedem Zuwachs an Erfahrung, mit jeder *Einordnung* von Erlebnissen in seinen Erfahrungszusammenhang modifiziert. Da diese Einordnung in derselben Zuwendung erfolgt, die den Sinn des Erlebnisses konstituiert, ist sie zugleich eine *Deutung*, eine „Rückführung von Unbekanntem auf Bekanntes, von in Zuwendungen Erfasstem auf Schemata der Erfahrung“.⁵¹³ Während das Handeln auf einen Entwurf zurückzuführen ist, verweist der Entwurf auf den Erfahrungsvorrat und dieser auf vorvergangene Erlebnisse. Das *Wie* der Zuwendung selbst, die — wie das Kapitel 1.3 gezeigt hat — den Sinn erst ermöglicht, ist an den aktuellen Situationszusammenhang deshalb konstitutiv gebunden; es trägt immer den Index des jeweiligen Jetzt und So der Sinndeutung. Durch die Entstehung dieser Art von typischen Relationen wird die Gestalt des Wissenssystems im Alltag bestimmt. Sie sind allerdings keine Vorstellungen, sondern gleichen dem Voraussetzen einer *Typik*: „the assumption that I may under typically similar circumstances act in a typically similar way as I did before in

⁵¹² SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 81.

⁵¹³ Ebd., S. 90.

order to bring about a typically similar state of affairs“.⁵¹⁴ Auch die Idealisierung des „Und so weiter“ und deren subjektives Korrelat im Sinne Husserls — des „Ich kann immer wieder“ bzw. der „*iterativen* ‚Unendlichkeit‘“⁵¹⁵ — sind in jedem Handlungsentwurf impliziert, denn das Entwerfen setzt die Erwartung voraus, dass das Szenarium des Vollzugs des entworfenen Handelns in seiner Konstitution unverändert bleibt: „these idealizations imply the assumption that the basic structure of the world as I know it, and therewith the type and style of my experiencing it and of my acting within it, will remain unchanged — unchanged, that is, until further notice“.⁵¹⁶ Das Fundament dieser Idealisierungsformen konstituiert sich durch den Strukturierungsprozess des Wissensvorrats durch Typenbegriffe. Sie formen für das Individuum das Bezugsschema seines zuhandenen Wissens, auf dem seine Deutungsakte basieren. Auf die sedimentierten Vorerfahrungen, auf dieses im Augenblick der Antizipation verfügbare Wissen, verweist aufgrund seiner spezifischen Zeitperspektive jenes Handlungsentwerfen. Der Wissensvorrat hat deshalb nach Schütz keinen homogenen Charakter, sondern weist eine Struktur auf, die sich im steten Wandel befindet und mit jeder auftretenden Erfahrung verändert. Da Wissen in den Interessensystemen des Individuums ein subjektives Korrelat hat, führen Modifizierungen im Relevanzsystem, die aus der Verschiebung des Interesses entstehen, zur Neustrukturierung im System seiner Typisierungen. Jede Situation hat dementsprechend eine Geschichte, ist in diesem Sinne *biografisch* bestimmt. Die biografisch bestimmte Situation determiniert das vorhandene Problem und die Auswahl der für das beabsichtigte Handlungsziel relevanten Elemente. Sie umfasst offene Handlungsmöglichkeiten und gleicht in diesem Zusammenhang der von der Person *definierten* natürlichen *Umwelt*. Der aktuell zuhandene Wissensvorrat ist daher die Grundlage der Relevanzsysteme aller Art, aktueller Interessen und des Systems von Habitualitäten — d.h. von fraglos gegebenem Vorwis-

⁵¹⁴ SCHÜTZ, „Common-Sense and Scientific Interpretation“, a.a.O., S. 15.

⁵¹⁵ HUSSERL, *Formale u. transz. Logik*, a.a.O., S. 167.

⁵¹⁶ SCHÜTZ, „Tiresias“, a.a.O., S. 80 f.

sen.⁵¹⁷ Auch dieser habituelle Wissensbesitz von Motiven hat deshalb eine Geschichte und wird durch die biografische Situation bestimmt. Auch Um-zu- und Weil-Motive weisen deshalb auf einen im Augenblick des Aktes des Entwerfens bestehenden Vorrat sedimentierter Erfahrungen.

Alltagswissen ist in seiner Struktur, in seinem Ursprung und in seiner Verteilung jedoch auch *gesellschaftlich* bedingt und wird in verschiedener Weise sozialisiert. Auch die Geschichtlichkeit jeder Kultur besteht aus der Sedimentation von dem Handeln entspringenden Sinn. Wissen, wodurch das Individuum in der natürlichen Einstellung die Definition seiner Situation bestimmt, kann etwa sozial gebilligt sein. Auf dieser Ebene konstituiert nach Schütz das die Situation definierende System von Relevanzbereichen, in denen sich die Typisierungen ordnen, bzw. die *relativ natürliche Weltanschauung* im Sinne Max Schelers: „the system of typification and relevances determining the situation“, schreibt Schütz, „forms a common relative natural conception of the world“.⁵¹⁸

Schelers relativ natürliche Weltanschauung verweist nach Schütz' Auffassung auf die Welt, die sich innerhalb einer spezifischen Kultur von den Individuen einer Eigengruppe zu einem bestimmten Zeitpunkt als Bereich des fraglos Gegebenen erweist — die als selbstverständlich relevant hingenommen wird. Der Begriff bezeichnet das Referenzschema des „thinking as usual“.⁵¹⁹ Die relativ natürliche Weltanschauung sowie Webers „traditionelles Verhalten“, schreibt Schütz 1944, „refer to constructs of a typified knowledge of a highly socialized structure which supersede the thought objects of my and my fellowman's private knowledge of the world as taken for grant-

⁵¹⁷ Auch Husserl spricht in den *Cartesischen Meditationen* von „selbsteigenen Habitualitäten, die im Ausgang von selbsteigenen stiftenden Akten sich als bleibende Überzeugungen konstituieren“ (Hua I, S. 134).

⁵¹⁸ SCHÜTZ, „Equality and the Meaning Structure of the Social World“, in: *Aspects of Human Equality*, hrsg. von L Bryson, L. Finkelstein et al., New York/London 1957, S. 58.

⁵¹⁹ SCHÜTZ, „The Stranger“, a.a.O., S. 501.

ed“.⁵²⁰ Die relativ natürliche Weltanschauung ist „the sediment of previous acts of experiencing — my own as well as of others — which are socially approved“.⁵²¹ In seinem Aufsatz über Gleichheit ist Schütz eindeutig: „All this knowledge is taken for granted beyond question by the respective social group and is thus ‚socially approved knowledge.‘ This concept comes very near to what Max Scheler called the ‚relativ natürliche Weltanschauung‘ (relative natural conception of the world) prevailing in a social group“.⁵²²

Die soziokulturelle Welt ist damit vorkonstituiert, vororganisiert und resultiert sowohl in ihren Organisationsformen, die für die soziale Wirklichkeit konstitutiv ist, als auch in ihrer Struktur aus einem historischen Prozess. Ein bedeutender Teil jeglichen Wissens eines Individuums entspringt daher nicht seiner persönlichen Erfahrung, sondern wurde von Mitmenschen vermittelt und ist in diesem Sinne sozial *abgeleitet*. Die Analyse der Mechanismen und der allgemeinen Struktur der sozialen Verteilung des Wissens sowie der Motive, die dazu führen, dass Elemente der relativ natürlichen Weltanschauung fraglos hingenommen, während andere Aspekte zum Thema werden, ist allerdings nach Schütz keine phänomenologische, sondern eine wissenssoziologische Aufgabe. Für den Zweck der vorliegenden Untersuchung genügt es, auf die Bedeutung, die dem Begriff der relativ natürlichen Einstellung in Schütz' Analyse des Alltagswissens zukommt, hingewiesen zu haben.

Wie bereits ausgeführt, erfolgt nun in der passiven Synthesis die Rekognition von Differenzen und Relationen, die ermöglichen, dass bestimmte typische Aspekte als relevant gedeutet werden. Zwischen der Differenzierung des Wissens und dem Prozess der Strukturierung der Relevanz besteht daher ein konstitutiver Zusammenhang. Relevanz und Typisierung gelten als zentrale Elemente der Strukturierung, der Differenzierung sowie der Organisation des Wissens. Doch mit

⁵²⁰ SCHÜTZ, „Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action“, a.a.O., S. 9.

⁵²¹ SCHÜTZ, „The Well-Informed Citizen“, a.a.O., S. 478.

⁵²² SCHÜTZ, „Symbol, Reality, and Society“, a.a.O., S. 193 f.

Wissen meint Schütz sowohl den Alltagsverstand — der in *common-sense* seinen Erfahrungsstil hat — als auch das Ergebnis theoretischen Denkens. Denn auch in der Wissenschaft des sozialen Handelns werden Systeme typischer Konstruktionen entworfen — auch soziologisches Wissen impliziert Idealisierungen und Formalisierungen, strukturiert sich nach Typizität und Relevanzbeziehungen. Allerdings erfolgt in der Entwicklung sozialwissenschaftlicher Typenbildung und Begriffsschemata eine radikale Modifikation des Bezugszentrums des Interesses: Das wissenschaftliche Verstehen eines sozialen Phänomens setzt ein Zurückführen auf die Motive der Handlungen voraus, aus denen es entstand; die in der Sozialwissenschaft gebildeten Begriffe und Konstruktionen werden immer auf vorinterpretierten Gedankenobjekten des Alltagsdenkens errichtet — sie bauen auf Konstruktionen des Alltagsverstands auf, stellen m.a.W. Konstruktionen zweiter Ordnung⁵²³ dar —, doch das Interesse an der sozialweltlichen Situation ist dabei nicht praktischen, sondern lediglich kognitiven Charakters. Gesucht wird die konsistente, kohärente und analytische Kategorisierung der Sozialwelt. Die wissenschaftlich motivierten und gebildeten Typisierungen und die sozialwissenschaftliche Deutung von Sinnzusammenhängen werden im Gegensatz zu den Konstruktionen des Alltagsverstands *nicht* von der Perspektive des Hier hervorgebracht. Sie vollziehen sich methodisch durch das Aufstellen von stets objektiv gültigen Typen *rein* zweckrationaler Handlungsverläufe. Konstruiert werden Muster des Handlungsablaufs. Ergebnisse des methodologischen Verfahrens der Bildung von rationalen Handlungsmodellen sind m.a.W. immer *idealtypische* Konstruktionen.

In diesem bereits von Weber beschriebenen Prozess der objektiven Erfassung des subjektiven Sinns erfolgt eine Invariantsetzung von Handlungsmotiven durch die Wissenschaftlicher. Bei der He-

⁵²³ Die Idee findet man bereits in *Erfahrung und Urteil*. Dort wird etwa von einem Weg „von den passiv vorkonstituierten Typisierungen zu den empirischen Begriffen“ gesprochen, und zwar „zu empirischen Begriffen nicht nur im Sinne von Begriffen des Alltags, sondern auf höherer Stufe zu den Begriffen der empirischen Wissenschaften“ (HUSSELI, *Erfahrung u. Urteil*, a.a.O., S. 398).

rausarbeitung des Typus eines bestimmten Phänomens der sozialen Welt werden dem Handlungsmodell invariable Motive zugeschrieben. Auch der Wissensvorrat des wissenschaftlichen Idealtypus wird künstlich bestimmt. Der Idealtypus der verstehenden Soziologie ist ein Bewusstseinsmodell ohne Spontaneität, ein fiktives Bewusstsein ohne spontane Aktivität. Schütz charakterisiert sie deshalb als „model of a sector of the social world within which merely those typified events occur that are relevant to the scientist's particular problem under scrutiny. All the other happenings within the social world are considered as being irrelevant, as contingent ‚data‘“. ⁵²⁴ „Solche idealtypische Konstruktionen“, schreibt Weber in „Soziologische Grundbegriffe“, „sind z. B. die von der reinen Theorie der Volkswirtschaftslehre aufgestellten Begriffe und ‚Gesetze‘. Sie stellen dar, wie ein bestimmt geartetes, menschliches Handeln ablaufen würde, wenn es streng zweckrational, durch Irrtum und Affekte ungestört, und wenn es ferner ganz eindeutig nur an einem Zweck (Wirtschaft) orientiert wäre“. ⁵²⁵ Ausschließlich in diesem Sinne könnte nach Weber die vom Handeln einzelner Akteure ausgehende Methode der verstehenden Soziologie als rationalistisch bezeichnet werden. Sonstige Charakterisierungen seiner Sozialtheorie als eine Art von Rationalismus weist Weber ausdrücklich zurück: Der rationalistische Aspekt des methodischen Apparats der idealtypischen Analyse darf „nicht etwa zu dem Glauben an die tatsächliche Vorherrschaft des Rationalen über das Leben umgedeutet werden“. ⁵²⁶ Webers Idealtypus bzw. der reine Typus stellt ein erklärendes Mittel, eine heuristisch bedingte Konstruktion dar. Die „Gesetze“ der Soziologie sind in diesem Sinne nur „durch Beobachtung erhärtete typische *Chancen* eines bei Vorliegen gewisser Tatbestände zu *gewärtigenden* Ablaufes von sozialem Handeln, welche aus typischen Motiven und typisch gemeintem Sinn der Handelnden *verständlich* sind. Verständlich und eindeutig sind sie im

⁵²⁴ SCHÜTZ, „Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action“, a.a.O., S. 28.

⁵²⁵ WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 4.

⁵²⁶ Ebd., S. 3.

Höchstmaß soweit, als rein zweckrationale Motive dem typisch beobachteten Ablauf zugrunde liegen (bzw. dem methodisch konstruierten Typus aus Zweckmäßigkeitgründen zugrunde gelegt werden), und als dabei die Beziehung zwischen Mittel und Zweck nach Erfahrungssätzen eindeutig ist (beim ‚unvermeidlichen‘ Mittel)“.⁵²⁷

In der idealtypischen Methode Webers sieht Schütz eine Form der Beschreibung von stets als sinnhaft erlebten Aspekten des sozialen Seins, der in Sinnsetzungs- und in Sinndeutungsvorgängen erfolgten Konstitution sozialer Sinngebilde. Das sozialwissenschaftliche typenbildende Verstehen führt zur Erfassung der sinnhaften Aufschichtung der sozialen Phänomene und damit des von Schütz gerade in diesem Sinn verstandenen *Aufbaus* der Sozialwelt: „In einem solchen idealtypisierenden Verfahren lässt sich nun Schicht auf Schicht der Sinn der einzelnen sozialen Phänomene als subjektiv gemeinter Sinn menschlicher Handlungen erfassen und so der Aufbau der sozialen Welt als ein Aufbau verstehbarer Sinngehalte enthüllen“.⁵²⁸ „Verstehen“ bedeutet in diesem Zusammenhang nicht nur ein Problem erkenntnistheoretischen Charakters oder Ergebnis einer sozialwissenschaftlichen Methode, sondern zugleich die Bezeichnung für den Erfahrungsmodus des Alltagswissens, für die Verfahrensweise des Alltagsverstands: „*Verstehen* is, thus, primarily not a method used by the social scientist, but the particular experiential form in which common-sense thinking takes cognizance of the social cultural world. It has nothing to do with introspection, it is a result of processes of learning or acculturation in the same way as the common-sense experience of the so-called natural world“.⁵²⁹ Webers Soziologie und die Deutung der Sozialwelt durch den Alltagsverstand gehen auf die vorprädikative Typisierung und damit auf dasselbe Postulat vom subjektiv gemeinten

⁵²⁷ Ebd., S. 9.

⁵²⁸ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 4.

⁵²⁹ SCHÜTZ, „Concept and Theory Formation in the Social Sciences“, *The Journal of Philosophy*, 51 (9), 1954, S. 264.

Sinn zurück: „a principle of constructing course-of-action types in common-sense experience“.⁵³⁰

Der zentrale Charakter des Typus wird nun im nächsten, abschließenden Kapitel der vorliegenden Arbeit untersucht. Denn, wie es sich zeigen wird, er stellt zugleich den Grundaspekt der phänomenologischen Idee vom Sozialen dar: die Anonymität. Ihrer Konstitution wenden wir uns jetzt zu.

⁵³⁰ SCHÜTZ, „Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action“, a.a.O., S. 19. Michael Barber schreibt: „For Schutz, the social character of typifications is invariant and essential such that there cannot be typification which do not reflect the social milieu out of which they originate and in which they are utilized. The social is not just accidentally affixed to necessary structures of typification whenever they are concretely instantiated, but it is intrinsically necessary to every life-world typification pattern“ (BARBER, „Constitution and Sedimentation of the Social in Alfred Schutz's Theory of Typification“, *The Modern Schoolman*, 64/2, 1987, S. 118).

6.

Anonymität, das Mitweltliche und die Ihr-Einstellung

*Schutz's critique of the natural attitude is, if anything, a celebration of the typically anonymous character of everydayness and a reconstruction of its meaning for a science of social reality.*⁵³¹

Nach vierjähriger Auseinandersetzung mit der Philosophie Henri Bergsons suchte Alfred Schütz ab 1929 eine Lösung für das Sinnproblem der verstehenden Soziologie Max Webers in Husserls Überlegungen zum Zeitbewusstsein. Die Richtung dieser phänomenologischen Wende wurde allerdings nicht nur durch das Denken Husserls geprägt. Schütz verwendet in *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, in seinen späteren Schriften und bereits in seinen früheren Wiener Studien Begriffskonstruktionen aus der Wissenssoziologie und den phänomenologischen Arbeiten Max Schelers — wie „pragmatisches Motiv“ und, wie bereits erwähnt, „relativ natürliche Weltanschauung“. Nur die Philosophie Martin Heideggers, der zusammen mit Scheler und Husserl zu den wichtigsten Vertretern der Phänomenologie zur Zeit von Schütz' phänomenologischer Wende um 1928 gehörte, scheint auf den ersten Blick für die Integration von Notionen verschiedener Analysen, die für Schütz' Theoriebildung charakteristisch war, eine weniger bedeutende Quelle dargestellt zu haben. Schütz macht zwar im *Sinnhaften Aufbau* Referenz auf *Sein und Zeit*, allerdings nur um auf die „radikal andere Bedeutung des Sinnbegriffs“,⁵³² den 1927 entwickelt wird, sowie auf seine Übernahme von Heideggers Konzept von Entwurf hinzuweisen — wenn auch sie „seine spezifi-

⁵³¹ NATANSON, „The Problem of Anonymity in Gurwitsch and Schutz“, *Research in Phenomenology*, 5, 1975, S. 52.

⁵³² SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 9.

sche Ausdeutung als ‚Existenziale des Verstehens‘ und damit des ‚Daseins‘⁵³³ nicht einschließt —; auch die Modifikationen, wie sie Schütz bezeichnet, in der fundamentalen „Grundhaltung, die das Ich im jeweiligen Jetzt und So seinem Erlebnisablauf gegenüber einnimmt“,⁵³⁴ werden als mit Heideggers „Stimmungen“ vergleichbar bestimmt. Die Daseinsanalytik selbst ist jedoch im Gegensatz zu Schelers Erkenntnistheorie, Ethik und Intersubjektivitätstheorie oder Sartres Theorie des Fremdverstehens nie Gegenstand von ausführlicheren Untersuchungen Schütz’ gewesen. Trotzdem sind einige Verwandtschaften zwischen seinem Programm einer Phänomenologie der natürlichen Einstellung und Heideggers Fundamentalontologie durchaus zu erkennen.⁵³⁵ Vor allem aber Heideggers Analyse der Uneigentlichkeit und die Entwicklung von Schütz’ Begriff der *Anonymität* innerhalb seiner strukturellen Analyse der Sozialwelt erweist sich in diesem Zusammenhang als besonders interessant. In der Einleitung zum dritten Band von Schütz’ *Collected Papers* merkt etwa Aron Gurwitsch 1966 diesbezüglich an: „It would be of interest to compare Schutz’s analysis of conduct in everyday life [...] with Heidegger’s interpretation of the anonymity of ‘*das Man*,’ in *Sein und Zeit* § 27“.⁵³⁶

Der systematischen Durchführung dieses Vergleiches gilt nicht das Interesse dieses Kapitels, das insbesondere einer Rekonstruktion der Entstehung von Schütz’ Anonymitätsbegriffs und der Hervorhebung seiner zentralen Bedeutung innerhalb der Phänomenologie der natürlichen Einstellung gewidmet ist. Die Klärung von Husserls Begriff der anonymen Subjektivität (6.1) und die folgende Rekonstruktion von Heideggers Idee der Uneigentlichkeit und von seiner Analyse des Man (6.2) dienen dazu, phänomenologische Auffassungen von Anonymität und Sozialität zu erörtern, die vom durch Schütz’ vertretenen

⁵³³ Ebd., S. 57.

⁵³⁴ Ebd., S. 77.

⁵³⁵ Vgl. die Suche nach einem „common ground“ zwischen beiden Perspektiven in RENN, „Time and Tacit Knowledge: Schutz and Heidegger“, in: *Alfred Schutz and his intellectual partners*, hrsg. von H. Nasu et al., Konstanz 2009, S. 151-176.

⁵³⁶ GA III, S. XVII.

Verständnis in wesentlichen Aspekten abweicht. Daraufhin wird sich dann zeigen, inwiefern Schütz' *Strukturanalyse* der Sozialwelt eine phänomenologische Auffassung von Anonymität ermöglicht, die die Limitationen von Heideggers Sozialitätsverständnis überwindet (6.3). Thematisiert wird in diesem Kontext Maurice Natansons Interpretation von Schütz' Anonymitätsbegriff als Zentralnotion seiner Phänomenologie und einer Philosophie der sozialen Rolle (6.4).

6.1. Die „vordem“ anonyme Subjektivität bei Husserl

In *Krisis* verwendet Husserl die Begriffe „anonym“ und „Anonymität“, um auf einen grundlegenden Charakter der lebensweltlichen Erfahrung hinzuweisen. Bereits im Titel des 29. Paragraphen heißt es: „Die Lebenswelt ist erschließbar als ein Reich ‚anonym‘ gebliebener subjektiver Phänomene“.⁵³⁷ In der Entwicklung seines Arguments wird klar, dass das in Anführungszeichen gesetzte Wort keine Bezeichnung für die Kondition, wie Maurice Natanson sie charakterisiert, des „having or giving no name“.⁵³⁸ Als ein besonderer Aspekt der für die Lebenswelt konstituierenden Phänomene der Subjektivität bezieht sich das Anonyme vielmehr auf ein Moment der allgemeinen Struktur der Erfahrung, denn „als Mensch, der sich in der Welt lebend weiß und für den Welt das All des für ihn Geltend-Seienden ist“, schreibt Husserl, „bin ich für die ungeheure transzendente Dimension blind. Sie ist in einer verschlossenen Anonymität“.⁵³⁹ Der Begriff ist dementsprechend eher als Bezeichnung dessen zu verstehen, *was im Intendieren unbeachtet bleibt*. „Subjektivität“ heißt in diesem Kontext nichts anderes als „Weltkonstituierendes“. Es darf daher weder mit „Individualität“ noch mit „Persönlichkeit“ verwechselt werden; es entspricht etwas *Anonymem*. Während das Objektive der

⁵³⁷ Hua VI, S. 114.

⁵³⁸ NATANSON, „Phenomenology, anonymity, and alienation“, *New Literary History*, 10/3, 1979, S. 533.

⁵³⁹ Hua VI, S. 209.

Bereich des in seinem Wirklichkeitscharakter als fraglos Gegebenen und des *Gemeinten* ist, stellt in der natürlichen Einstellung diese subjektive Seite nichts anderes als den Bereich der Anonymität dar, wie Husserl in einem um 1920 entstandenen Manuskript schreibt: „*Diese Anonymität besagt*: Die strömende Gesamtwahrnehmung, die zu allem Leben und in jedem Lebensmoment gehört, hat beständig eine Seite, die subjektive, die des Objektwelt konstituierenden Lebens, die nicht nur unbeachtet bleibt, sondern *für das Spiel der Aufmerksamkeit überhaupt nicht in Betracht kommt*, [eine Seite] nämlich, die beständig originaliter da ist [...]. Durch das Leben geht hindurch eine Tendenzstruktur, die auf die sich in der Mannigfaltigkeit subjektiver Erscheinungen und subjektiver Tätigkeiten konstituierenden Objekteinheiten hinlenkt, das Ich immerzu auf das *Objektive* hinweist, hinzieht, während das *Subjektive* an diesem Vorzug nicht teilhat, ja *sogar anonym bleiben muss*, damit ein objektiv gerichtetes Leben, ein Leben in objektiver Einstellung möglich sei“.⁵⁴⁰

Bei jenem „Objektiven“, auf das das Ich „immerzu hinzieht“ handelt es sich um das Wirklichkeitsfeld, um den in seinem Wirklichsein fraglos hingenommenen Bereich des Gemeinten, der konstituierten Einheiten. Das natürliche Dahinleben impliziert der Generalthese nach eine aufmerkende Zuwendung auf die Objektwelt, ein fragloses Hinnehmen ihrer konstitutiven Bereitschaft sowie ihres Daseins — gerade daraus entsteht Anonymität. Husserl spricht auch schon 1920 von einer „unser Erfahrungsleben hindurchgehenden Struktur“ der „einheitlichen Abhebung“, „die all dem Subjektiven, in dem und durch das die Objektwelt für uns da ist, *die Anonymität aufzwingt*“.⁵⁴¹ Das *Anonymbleiben* von Konstitutionsprozessen bedeutet damit nichts anderes als das notwendige Korrelat des in der natürlichen Einstellung *fraglosen* Hinnehmens. Doch diese Seite kann nach Husserl auch prädikativ erfasst werden. Gerade im phänomenologisch Thematischerwerden des Anonymen besteht die *phänomenologische* Einstellung: „Erst die phänomenologische Einstellung eröffnet für uns sozusagen

⁵⁴⁰ Hua XXXIX, S. 24 f.

⁵⁴¹ Hua XXXIX, S. 24.

als eine höhere Welt die *vordem anonyme Subjektivität*, und zwar in ihrer vollen Universalität“.⁵⁴²

Auch im zweiten Abschnitt seiner *Ideen* macht Husserl deutlich, dass im natürlichen Dahinleben — auch der Generalthesis der natürlichen Einstellung nach — der Entstehungsprozess der Konstitution des Gegebenen nicht in Betracht kommt. In der natürlichen Einstellung scheint die faktische und sinnhafte Welt *ursprungslos* zu sein. „Ursprung“ und „Konstitution“ sind deshalb in diesem Kontext gleichzusetzen: „Turning to the constitution of phenomena is searching for their origin in consciousness“, schreibt Natanson.⁵⁴³ Diese phänomenologische „Rückführung in den Ursprung“, so auch Michael Theunissen, „vollzieht sich eben als Reinigung des Zurückführenden von dem, was ihm die natürliche Einstellung angehängt hat, also von der Scheinursprünglichkeit, die sie ihm in der *Vergessenheit* (Husserl sagt: *Anonymität*) des wahren Ursprungs gibt“.⁵⁴⁴ „Anonymität“ auch im Sinne von *Vergessenheit* erweist sich dabei als Bezeichnung eines primären Charakters der weltstiftenden Subjektivität, und zwar vor jeglicher Phänomenologie, vor dem Einstellungswechsel. Die Welt als universales Feld wirklicher Erfahrung hat als notwendiges Korrelat auch hier eine anonyme, konstituierende Subjektivität. Durch dieses nach der transzendentalen Reduktion ermöglichte Eindringen in die Sinnimplikationen des als selbstverständlich Gegebenen löst sich das vordem Anonyme auf.

„Anonymität“ verweist somit bereits bei Husserl auf ein konstitutives Element der Welterfahrung — wenngleich das Konzept innerhalb von Schütz' Programm eine deutliche Modifikation erfährt. Durch diesen *anonymen* Setzungsvollzug charakterisiert sich die natürliche Einstellung: „the natural attitude“, so Sebastian Luft „is a primordial and anonymous passivity“.⁵⁴⁵ Oder wie Fink in der „VI. Meditation“ schreibt, bezeichnet der Anonymitätsbegriff die Weise, „in der

⁵⁴² Hua XXXIX, S. 25.

⁵⁴³ NATANSON, *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks*, Evanston 1973, S. 96.

⁵⁴⁴ THEUNISSEN, *Der Andere*, Berlin 1977, S. 28.

⁵⁴⁵ LUFT, „Husserl's discovery“, a.a.O., S. 163.

die transzendente Weltkonstitution verlaufen ist, eben im Modus der Selbstverschlossenheit und Selbstvergessenheit, im transzendenten Modus: natürliche Einstellung“.⁵⁴⁶ Da der in Husserls Theorie der Fremderfahrung entwickelte Begriff der Intersubjektivität ein Moment der Konstitution bezieht, entspricht dann bei Husserl auch die „transzendente Intersubjektivität“ grundsätzlich, jetzt nach Zahavis Worten, nichts anderem als einer „*anonym* mitfungierenden offenen *Intersubjektivität*“.⁵⁴⁷

6.2. Die Anonymität von Heideggers „Man“ als Subjekt der Alltäglichkeit

Einen interessanten Versuch, nun aus einer sozialtheoretischen Perspektive die Anonymität als Aspekte des Sozialen zu bestimmen, unternimmt Leopold von Wiese in seiner Monografie *Philosophie der persönlichen Fürwörter*. Die Personalpronomina stellen aus seiner Perspektive nicht nur fundamentale Instrumente der Kommunikation dar, sondern verweisen auf eine Strukturierung des Sozialen: „Das Ich ist nicht vorstellbar ohne die beständigen Einflüsse des Du, Er, Wir, Sie und ebenso die zweite und dritte Person ohne das Ich [...]. Die persönlichen Fürwörter (Personalpronomina) sind die allgemeinsten Bezeichnungen für die sozialen Prozesse und sozialen Beziehungen; [...] sie sind die universalsten und zugleich intimsten Ausdrucksmittel für die soziologische Betrachtungsweise der Menschensphäre“.⁵⁴⁸ Als ein soziologisch besonders relevantes Fürwort nennt Leopold von Wiese das unbestimmte *man*, über das „die meisten Grammatiken schweigen“.⁵⁴⁹ Im Gebrauch der Pluralformen „wir“, „ihr“ und „sic“ sind dem Sprecher der Kreis derjenigen, die mit den Pronomen gemeint sind, sowie der mögliche Umfang ihrer Handlung mehr oder

⁵⁴⁶ Hua Dok, II/1, S. 15.

⁵⁴⁷ ZAHAVI, a.a.O., 1996, S. 41 f.

⁵⁴⁸ Ebd.

⁵⁴⁹ VON WIESE, *Die Philosophie der persönlichen Fürwörter*, Tübingen 1965, S. 12.

minder vorstellbar. Bei „man“ bleibt dieser Bereich — dieses *Wer* — hingegen undefinierbar. Die Vorstellung eines Unbestimmbaren wird hier zum Ausdruck gebracht. Zur auf diesen anonymen Charakter zurückgehenden Relevanz des Man als Gegenstand sozialtheoretischer Überlegungen schreibt er: „Soziologisch betrachtet, steht von allen Fürwörtern dieses Pronomen der Gesellschaftslehre am nächsten. Für die Soziologie ist charakteristisch, dass ihre Gegenstände schwer umgrenzbar und ihre Peripherien unbestimmt sind. Dasselbe gilt, wie gesagt, für das Wörtchen ‚man‘.“⁵⁵⁰ Im „man“ kommt das Soziale, die *Anonymität* sozialer Gebilde und der Verhaltensregeln zur Geltung; es bezeichnet einen zentralen Aspekt der Erfahrung der Sozialität: „Die Gesellschaft bekundet sich nicht bloß als die Summe der sozialen Gebilde, sondern auch als Idee, als eine überindividuelle Betrachtungsweise des Man.“⁵⁵¹

Auch bei Heidegger wird dieses im Gebrauch von „man“ implizierte Phänomen durch die Entwicklung der Antwort auf eine *Wer*-Frage zum Thema. Seine fundamentalontologische Rekonstruktion des Man umfasst jedoch nicht nur die Analyse der *Alltäglichkeit* — die für Schütz ebenfalls von besonderer Bedeutung ist —, sondern auch der *Zeitlichkeit*, wie im Schlussabsatz der *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* betont wird: „Die Zeit, die wir alltäglich kennen und der wir Rechnung tragen, ist genauer besehen nichts anderes als das Man, dem das Dasein in seiner Alltäglichkeit verfallen ist. Das Sein im Miteinandersein in der Welt, und das heißt auch im Miteinanderentdecken der einen Welt, in der wir sind, ist das Sein im Man und eine bestimmte Art der Zeitlichkeit.“⁵⁵²

Das *Man*, dessen Analyse allein nach dieser Definition sich bereits als wesentliches Moment der Untersuchung des Zeitphänomens erweist, erhält in Heideggers Daseinsanalytik eine entscheidende Bedeutung. Mit der Definition deutet Heidegger auf eine existenziale Verknüpfung von *Koexistenz*, dem Miteinandersein und der Zeitlichkeit

⁵⁵⁰ Ebd., S. 58.

⁵⁵¹ Ebd., S. 65.

⁵⁵² GA 20, S. 442.

hin, sodass die Analyse des Miteinanderlebens eine Untersuchung über die Grundstruktur des Zeitphänomens voraussetzt und sich zugleich als Teil dieser selbst erweist. Für Heidegger spiegeln die Personalpronomina den Ausdruck einer bestimmten Art der Existenz wider: „Das ‚Hier‘, ‚Da‘, ‚Dort‘ sind keine realen Ortsbestimmungen als Charakter der Welt Dinge selbst, sondern sind Daseinsbestimmungen“.⁵⁵³

In *Sein und Zeit* entwickelt Heidegger die Analyse des Man deshalb als Schritt der Daseinsanalytik. Nur das Seiende mit der Seinsart des Daseins identifiziert, benennt, artikuliert, drückt *Welt* aus, *ist* in diesem Sinne *in der Welt*, in einem sinnhaften und zugleich praktischen Bezugszusammenhang, in einem praktisch und symbolisch strukturierten Horizont. Diese Grundverfassung des Daseins nennt Heidegger *In-der-Welt-Sein*. Sein Sein entspricht der Kondition, sich mit einem Horizont von aufeinander Verweisenden, mit einer *Welt* ständig befassen zu müssen: Es entspricht dem *Besorgen*. Darin besteht die Räumlichkeit des Daseins: Das Dasein ist nicht im Raum *vorhanden*,⁵⁵⁴ sondern „ist ‚in‘ der Welt im Sinne des besorgend-vertrauten Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seienden“.⁵⁵⁵ Es ist weltoffen bzw. *hat Welt*. *Bei* der Welt, *in* der Sorge *geworfen*, ist Dasein ein ständiges (Sich-) *Entwerfen* bzw. *Gewärtigen* der Existenz: „Die Seinsganzheit des Daseins als Sorge besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)“.⁵⁵⁶

⁵⁵³ GA 20, S. 343.

⁵⁵⁴ Die weltlichen Dinge bekommen ihren Charakter der „Dingheit“ oder des Vorhandenseins aus diesem Besorgen, aus dem Aufgehen des Daseins *in der Welt*. Das Ding gehört von Anbeginn einem innerweltlichen, praktisch strukturierten Zusammenhang an; es stellt in Heideggers Terminologie das „*Zeng*“ dar — das im Besorgen begegnete Seiende (HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, S. 68). Die Räumlichkeit des Seienden ohne die Seinsweise des Daseins wird ontologisch durch den Charakter des „*Zubandenent*“ gekennzeichnet (S. 69).

⁵⁵⁵ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 104.

⁵⁵⁶ Ebd., S. 327. Somit sind die Bezeichnungen „vorweg“- , „schon“- und „bei-sein“, insofern sie als Bezeichnungen von Aspekten einer der Sorge bzw. des Daseins grundlegenden Zeitlichkeit verstanden werden, nicht als Ausdrücke

Das Aufgehen des Daseins in der Welt umfasst jedoch nicht nur das „Besorgen“. „Sorge“ bezeichnet auch nicht nur den Umgang mit dem innerweltlichen Seienden. Sie umfasst auch die Begegnung *Anderer*. Jener praktisch-strukturierte Bezugszusammenhang der Welt *ist* auch für Anderen *da*.⁵⁵⁷ Dieses *Mitdasein* zeigt sich nach Heidegger bereits in der Begegnung zwischen Dasein und Zuhandenem: „Im besorgten Werk sowohl wie im verwandten Material und im gebrauchten Handwerkzeug sind *Andere*, für die das Werk ist, von denen das Werkzeug seinerseits hergestellt ist, *mit da*“.⁵⁵⁸ Das Dasein ist seinem Sein nach auch schon immer im *Miteinandersein* geworfen. Zu jedem Welt- bzw. Seinsverständnis des Daseins gehört deshalb das Verständnis dieser Anderen. In *Sein und Zeit* heißt es: „Das Seiende, zu dem sich das Dasein als Mitsein verhält, hat aber nicht die Seinsart des zuhandenen Zeugs, es ist selbst Dasein. Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der *Fürsorge*“.⁵⁵⁹ Der Begriff des *Mitdaseins* verweist deshalb *nicht* auf räumliche Kopräsenz, nicht auf *diese* Anderen oder auf die Existenz von *allen* Anderen: „Der Esstisch zu Hause ist keine runde Platte auf einem Gestell, sondern ein Möbelstück an einem bestimmten Platz, der selbst seine bestimmten Plätze hat, an denen bestimmte Andere alltäglich sich befinden; der leere Platz appräsentiert mir gerade das *Mitdasein* im Sinne des Fehlens Anderer“.⁵⁶⁰ „*Mitdasein*“ bezieht sich vielmehr auf die *wesentliche* Zugehörigkeit des *Mitdaseins* zum In-der-Welt-sein. Dasein ist ontologisch gesehen in der Welt immer *mit*-einander.

einer „objektiven Zeit“, eines zeitlichen an-sich-Seins, zu betrachten: „Das ‚Vorher‘ im Sinne des ‚Noch-nicht-jetzt — aber später‘; ebenso wenig bedeutet das ‚Schon‘ ein ‚Nicht-mehr-jetzt — aber früher““ (Ebd., S. 327).

⁵⁵⁷ *Mitsein* bedeutet, schreibt Heidegger, „die formale Bedingung der Möglichkeit der *Miterschlossenheit* des Daseins Anderer für das je eigene Dasein“ (GA 20, S. 328).

⁵⁵⁸ GA 20, S. 326.

⁵⁵⁹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 121.

⁵⁶⁰ GA 20, S. 329.

Bereits in *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* zeigt die Analyse jedoch, dass das Dasein, das Subjekt des In-der-Welt-seins, „primär, wenn es von sich selbst spricht, aus dem heraus spricht, worin es sich befindet“⁵⁶¹. Die Seinsmöglichkeiten des Daseins tauchen erst dort auf, wo es geworfen ist. Dieses „dort“ ist nichts anderes als der ursprüngliche, faktische Horizont der Sorge, ein Horizont nicht nur des Zeugs oder des Miteinanderseins, sondern auch des *Alltags*. Da das Dasein, seiner Grundverfassung des In-der-Welt-seins nach, „sich selbst“ zunächst in dem, *was* es betreibt, braucht, erwartet, verhütet“ ist, und ferner: da Dasein „zunächst und zumeist aus seiner Welt versteht“, werden sowohl seine Seinsmöglichkeiten als auch seine Seinsverständnisse durch diesen *Alltag* bestimmt.⁵⁶² Die Analyse der Räumlichkeit des Daseins, die Interpretation der Art, in der Welt zu sein, ist somit ein Moment der Auslegung der *Alltäglichkeit*. Sie ist in diesem Sinne eine *existenziale* Bedingung. Fundamentalontologisch betrachtet fungiert deshalb der Alltag, der faktische Horizont des Miteinanderseins, als eine Beschränkung der Offenheit des Daseins. In dieser Seinsart der Alltäglichkeit ist Dasein nicht weltoffen, ist nicht mehr sich *selbst*, sondern das *Man*. „Die Anderen‘ [...] sind die, die im alltäglichen Miteinandersein zunächst und zumeist, *da sind*“. Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das ‚Wer‘ ist das Neutrum, *das Man*“.⁵⁶³ Und dieses *Man* ist dem Dasein stets vorgegeben. Im von Gurwitsch erwähnten Paragraphen 27 von *Sein und Zeit* schreibt Heidegger: „*Zunächst* ist das faktische Dasein in der durchschnittlich entdeckten Mitwelt. *Zunächst* ‚bin‘ nicht ‚ich‘ im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man“⁵⁶⁴. In den *Prolegomena* heißt es: Das Man ist „gerade *das Wer, das alle und keiner sind*, das Sein, von dem immer gesagt werden kann: Keiner ist gewesen“; das Man, „das die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins beantwortet,

⁵⁶¹ GA 20, S. 344.

⁵⁶² HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 120.

⁵⁶³ Ebd., S. 126.

⁵⁶⁴ Ebd., S. 129.

ist das *Niemand*, dem alles Dasein sich im öffentlichen Miteinandersein von ihm selbst her schon ausgeliefert hat. [...] Phänomenal verbietet dieser Tatbestand des Man, nach einem Seienden zu fragen, das das Dasein wäre“.⁵⁶⁵

Unter „Man“ versteht Heidegger *das Subjekt der Alltäglichkeit*. Die Negation der *eigentlichen* Möglichkeit des Daseins, das Verbergen seines Grundaspekts durch den Alltag bedeutet für das Dasein, ins Man zu *verfallen*. In diesem Verfallen ist Dasein *uneigentlich*. Gerade in diesem Verfallen ins Uneigentliche zeigt sich einer der Hauptaspekte des Phänomens des *Man*, nämlich die Durchschnittlichkeit, die Allgemeinheit der von ihm gegebenen Seinsmöglichkeiten. Im Gegensatz zu Leopold von Wiese spricht Heidegger nicht von Anonymität, sondern von einer „Nichtfeststellbarkeit“, in der, so liest man in einer der meistzitierten Passagen von *Sein und Zeit*, „das Man seine eigentliche Diktatur [entfaltet]. Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt“.⁵⁶⁶ Das Man strebt nach Durchschnittlichkeit und Einebnung der Möglichkeiten des Daseins; es ist „überall dabei, doch so, dass es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt“.⁵⁶⁷

In dieser Abgrenzung zwischen dem *eigentlichen* Selbstsein des Daseins und seinem *verfallenen* Existenzmodus erkennt Ilja Srubar eine problematische Limitation. Für ihn fand Heideggers Phänomenologie deshalb keinen systematischen Eingang in die Sozialtheorie, weil bei Heidegger der Begriff „Man“ nur aus demjenigen Schritt der Daseinsanalytik her zu verstehen ist, der einer Beschreibung der Differenz zwischen dem Selbstsein des Daseins und dem Verfallensein, zwischen dem *uneigentlichen* und dem *eigentlichen* Existenzmodus des Daseins, gewidmet ist. Die Betonung der Uneigentlichkeit als Fundament des Horizonts des Alltags führt dementsprechend zu einer Dekonstruktion der Lebenswelt als Sozialwelt. „Mitsein als ein Ort

⁵⁶⁵ GA 20, S. 340.

⁵⁶⁶ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, a.a.O., 126 f.

⁵⁶⁷ Ebd.

der Konstitution sozialer Wirklichkeit“, schreibt Srubar, „wird so dem alltäglichen Verfallensein überantwortet“.568 Es sei zwar nicht der Fall, dass Heideggers Analyse des In-der-Welt-seins keinen Beitrag zur Entwicklung von Gesellschaftstheorien leisten kann, doch die Entwicklung einer Theorie über die Konstitution sozialer Wirklichkeit kann auf dem Fundament dieser Differenz zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit nicht erfolgen. Bei der Entwicklung des Begriffs des Man führt Heidegger nichts anderes aus, so Srubar, als der Lebenswelt ihren fundierenden Wirklichkeitscharakter zu entziehen: „Um mit Luhmann zu sprechen, beobachtet Heidegger das In-der-Welt-sein des Daseins durch den Code eigentlich/uneigentlich, wobei er die Gesellschaft als das ‚man‘ der uneigentlichen Seite der Unterscheidung zuschlägt und die ‚eigentliche‘ Seite der Unterscheidung sozusagen ‚gesellschaftsfrei‘ offen lässt“; die Thematisierung des Man aus einer sozialtheoretischen Perspektive wäre demnach ausgeschlossen, denn „Heideggers daseinsanalytische Kritik richtet sich“, heißt es, „gegen den Seinsmodus des lebensweltlich sozialen Mitseins schlechthin“.569

Bereits vor Srubar hat auch Maurice Natanson dieses Problem erkannt. Natanson war zudem Schütz' einziger Nachfolger, der sich dem anonymen Aspekt der sozialen Erfahrung zuwandte. Interessant dabei ist, dass in fast allen Schriften Natansons zur Anonymität Heideggers Fundamentalontologie kritisch behandelt wird. Er erkennt in Heideggers Analyse der Alltäglichkeit eine Interpretation der Anonymität als grundlegender Eigenschaft der menschlichen Existenz in der Sozialwelt, allerdings nicht der Sozialität. Das Problem von Heideggers Interpretation liegt für Natanson gerade darin, dass in seiner Fundamentalontologie die *mundane* Konstitution des Seins-mit-anderen unbeachtet bleibt, während sich die Anonymität ihrerseits nur als Distanzierung des Daseins von seinen eigentlichen Möglichkeiten erweist, als „sin of mundanity“: „From this account, it would

568 SRUBAR, „Heidegger und Grundfragen der Sozialtheorie“, in: *Die Jemeinigkeit des Mitseins*, hrsg. von J. Weiß, Konstanz 2001, S. 183.

569 Ebd., S. 187.

appear that the anonymous thrives on the failure of the self to penetrate the disguises of mundanity⁵⁷⁰ Bei Schütz, wie sich im Folgenden zeigen wird, erweist sich die Anonymität hingegen als einen Grundcharakter des Mundanen.⁵⁷¹

In seinem Aufsatz über Sartres Analyse zum Intersubjektivitätsproblem verwendet auch Schütz den Begriff „Anonymität“, um die Existenzweise im Man zu charakterisieren. Er schreibt: „I realize my being with Others not as a relationship of mutual knowledge, but as a dullish existence in the form of anonymity and the Other as ‚anyone‘ (Man)⁵⁷² In der Entwicklung einer Definition des objektiven Sinnes des „Erzeugnisses“ innerhalb der sozialen Sphäre, bei dem es im Gegensatz zum subjektiven Sinn keinen direkten Verweis auf ein bestimmtes Du besteht, spricht Schütz bereits 1932 von einem „imper-

⁵⁷⁰ NATANSON, „The Problem of Anonymity in Gurwitsch and Schutz“, *Research in Phenomenology*, 5, 1975, S. 52 f.

⁵⁷¹ In einem Aufsatz über Heideggers frühere Auffassung über die menschliche Koexistenz versucht Theodore Schatzki aus einer anderen Perspektive zu zeigen, das das Man nicht nur als (uneigentliche) Seinsart, sondern auch als *Seinsstruktur* des Daseins betrachtet werden kann. Heidegger hebt wiederholt die Vorgegebenheit des Man hervor und charakterisiert es als *unbestimmter Andere*, was eine Betonung der ontologischen Relevanz dieses Phänomens, die Beschreibung — in Schatzkis Formulierung — eines „*feature of existence*“ darstellt. Als Seinsstruktur ist das Man nichts anderes als jenes *unbestimmte, anonyme Subjekt der Alltäglichkeit*, die das Mitsein, das Mitdasein, das Miteinandersein und das Man umfasst. Die menschliche Koexistenz, sei es eigentliche, sei es uneigentliche, ist, wie bereits erwähnt, der Alltag, der faktische Horizont der Sorge, vorgegeben. „Heidegger“, so Schatzki, „opposes the depersonalized preoccupations of a tranquilized and disburdened inauthentic existence lost in the One [Man] with the authentic person’s decisive seizure of a possibility of existence out of an awareness of death as its ownmost, non-deligible possibility and an appreciation that all along it has in fact been responsible for how it lives. The difference between inauthentic and authentic existence must be held apart from the One as feature of existence“ (SCHATZKI, „Early Heidegger on Sociality“, in: *Companion to Heidegger*, hrsg. von H. Dreyfus und M. Wrathall, Oxford 2005, S. 237).

⁵⁷² SCHÜTZ, „Sartre’s Theory of the Alter Ego“, a.a.O., S. 186.

*sonalen Man*⁵⁷³ und von einer „Idealität des reinen Man“.⁵⁷⁴ „Dieses anonyme ‚Man‘“, heißt es, „ist nichts anderes als der sprachliche Name für das Dasein oder Dagewesensein eines Du, dessen Sosein durch unseren Blick nicht getroffen wird“.⁵⁷⁵ Während die Deutung des subjektiven Sinnes im aktuellen *Erzeugen* als konkret erfahrene Sinnsetzung durch ein unmittelbar gegebenes Alter Ego erfolgt, fehlt nach Schütz Begriffsbestimmung dem objektiven Sinn — etwa bei der Auslegung von konstituierten Gegenständlichkeiten wie Zeichen und Artefakten — jegliche Du-Bezogenheit; dem anonymen das Erzeugnis Setzenden wird eine Zeitlichkeit unerlebbaren Charakters zugeschrieben.⁵⁷⁶ Innerhalb dieser Analyse verweist Schütz interessanterweise

⁵⁷³ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 152.

⁵⁷⁴ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 154.

⁵⁷⁵ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 152.

⁵⁷⁶ Die Freilegung der Zeit umfasst in den *Prolegomena* eine Interpretation des Phänomens des Todes im Sinne einer absoluten, unbestimmbaren Gewissheit. Zu ihm sind, wie bereits gezeigt, zwei Beziehungen möglich: eine *uneigentliche* und eine *eigentliche*. Die erste Auslegung hebt die Unbestimmbarkeit des Todes hervor. Damit wird auch der Tod zum Moment des — öffentlichen — *Man*: „Das Denken an den Tod gilt öffentlich als feige Angst, als finstere Weltflucht. Die Öffentlichkeit lässt so etwas wie Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen, sondern betreibt ein Vergessen desselben, was zugleich als Selbstsicherheit und Überlegenheit des Daseins selbst gegenüber dieser angeblichen Verfinsterung des Lebens ausgelegt wird“ (GA 20: 436). Das Man kennt demnach kein faktisches Sterben. Die uneigentliche Zeit ist endlos. Das Dasein als *eigentliches Selbst sieht* dagegen die Endlichkeit seiner eigenen Existenz, seiner eigenen Zeit. Diese eigentliche Zeitlichkeit, die von Heidegger in den *Prolegomena* auch als ursprüngliche Zeitlichkeit bezeichnet wird, ist *endlich*. Die Fundamentalangst wird auch von Schütz als ein Korrelat menschlicher Existenz, als die primordiale Antizipation charakterisiert, auf der die Strukturierung der Relevanzen beruht. Der Erfahrung dieser Fundamentalangst entspringt das System der pragmatischen Relevanz, das in der natürlichen Einstellung die Handlung determiniert: „the whole system of relevances which governs us with the natural attitude is founded upon the basic experience of each of us: I know that I shall die and I fear to die. This basic experience we suggest calling the *fundamental anxiety*. It is the primordial anticipation from which all the others originate. From the fundamental anxiety spring the many interrelated systems of hopes

jedoch weder auf Heideggers Begriff noch auf das 1927 veröffentlichte Werk *Sein und Zeit*, sondern auf den Paragrafen vom *Sinnhaften Aufbau* über die *mitweltliche* Erfahrung: „Wie dieser Begriff des ‚Man‘ weiter aufgelöst werden kann, zeigen die Untersuchungen des § 39 über die Anonymität der Mitwelt“.⁵⁷⁷

6.3. Schütz' Analyse der Sozialwelt und die Erfahrung des Anonymen

Zu Beginn der in *Strukturen der Lebenswelt* dargelegten Analysen der räumlichen Aufschichtung der natürlichen Wirklichkeit liest man: „Der hellwache Mensch ist in der natürlichen Einstellung vor allem an jenem Sektor seiner alltäglichen Lebenswelt interessiert, der in seiner Reichweite liegt und der sich räumlich und zeitlich um ihn als Mittelpunkt anordnet“.⁵⁷⁸ Um das aktuelle Hier als Ausgangspunkt der Raumorientierung, um den Leib als Zentrum des Koordinatensystems des Individuums ordnet sich nach Schütz die natürliche Wirklichkeit an. Räumlich entspricht die Welt zunächst einer *der unmittelbaren Erfahrung zugänglichen Welt*, einer Welt in *aktueller Reichweite*. Diese Welt der Aktualität, die Welt in primärer Relevanz, die nicht nur alles Wahrgenommene und Wahrnehmbare umfasst, sondern auch als ein Moment der biografischen Situation erfahren wird, ist in diesem Sinne der Wirklichkeitskern. Auch die Sozialwelt in ihrer raumzeitlichen

and fears, of wants and satisfactions, of chances and risks which incite man with the natural attitude to attempt the mastery of the world, to overcome obstacles, to draft projects, and to realize them“ („Multiple Realities“, S. 550). In *Strukturen der Lebenswelt* liest man: „In der natürlichen Einstellung erfährt der Mensch Endlichkeit und Zwangsläufigkeit als ihm auferlegt und unausweichlich, als die Grenze, innerhalb der sein Handeln möglich ist, als die zeitliche Grundstruktur seiner Wirklichkeit, der Wirklichkeit seiner Vorfahren, seiner Mitmenschen, seiner Nachkommen“ (LUCKMANN/SCHÜTZ, *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz 2003, S. 86).

⁵⁷⁷ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 154.

⁵⁷⁸ LUCKMANN/SCHÜTZ, a.a.O., S. 71.

und intersubjektiven Struktur ordnet sich nach Schütz um das Selbst nach seinen Interessen und wird vom Handelnden zunächst als Region seines aktuellen Fremdwirkens erfahren. Andere Mitsubjekte samt ihrer Bewusstseinsaktivitäten erweisen sich hier als unmittelbar erfahrene Wirklichkeiten innerhalb der Alltagswelt. „In Unmittelbarkeit“ bedeutet somit in Bezug auf die Fremderfahrung die Präsenz des Anderen in demselben — aktuellen — Sektor des lebensweltlichen Raums, das Teilen eines Segments der Weltzeit mit Anderen. In dieser lebendigen Gegenwart, in gegenwärtiger Anwesenheit des Anderen, erfolgt die Erfassung fremder Leibbewegungen als Anzeichen für fremde Bewusstseinsaktivitäten. In dieser Form der Fremderfahrung — wie Husserl schon gezeigt hatte — kommt der Transzendenz der Welt der Anderen deshalb ein immanenter Charakter zu. Der Andere wird als Subjekt einer einzigartigen biografischen Situation erfahren, wenn auch sie und seine Persönlichkeit nicht in ihrer Ganzheit erfasst werden. Für die Dauer dieser „face-to-face“-Situation⁵⁷⁹ vollzieht sich das Teilen einer Gemeinsamkeit der Spanne der Erlebniszeit und der Reichweite eines Bereichs der räumlichen Welt, das Teilen einer gemeinsamen *Umwelt*, deren Begriff Schütz hier, wie er selber anmerkt, dementsprechend in einem „soziologischen Sinn“ verwendet.⁵⁸⁰ Der in der Sozialwelt unmittelbar gegebene Andere erweist sich als *bestimmtes Du*. Die spezifische Form der Einstellung zur direkten Gegebenheit des Anderen nennt Schütz deshalb *Du-Einstellung*. Darin besteht auch die *Generalthesis des Alter Ego* in der natürlichen Einstellung: „This experience of the other's stream of consciousness in vivid simultaneity I propose to call the general thesis of the alter ego's ex-

⁵⁷⁹ Den Begriff der face-to-face-Beziehung übernimmt Schütz von Charles Horton Cooley, der das Konzept erstmals in seinem Werk *Social Organisation* aus dem Jahr 1909 geprägt hat. Bei Schütz wird aber der Begriff in einem anderen Sinn verwendet, und zwar als Bezeichnung eines formalen Aspekts der Begegnung in der Sozialsphäre: „we designate by it merely a purely formal aspect of social relationship“ (SCHÜTZ, „Common-Sense“, a.a.O., S. 12).

⁵⁸⁰ SCHÜTZ, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“, a.a.O., S. 104.

istence“; auch sie, schreibt Schütz 1943, „is a description of our experiences in the mundane sphere“, „a piece of ‚phenomenological psychology,‘ as Husserl calls it in antithesis to ‚transcendental phenomenology“.⁵⁸¹

Die Erfassung des Anderen in dieser Du-Einstellung, das unmittelbare Fremdverstehen — und damit das Leben im *Strom des Wir*, in der Präsenz des Anderen — finden dementsprechend immer innerhalb einer *umweltlichen* Sozialbeziehung statt. Für die Handelnden eröffnet es sich innerhalb dieser auf der reinen Gemeinsamkeit von Raum und Zeit fundierten Beziehung ein gemeinsamer Horizont. Erfahren wird der Andere innerhalb der sozialen Umwelt als *Mit-mensch*, als Subjekt eines appräsentierten Bewusstseinslebens und zugleich als mit einer räumlichen Position in originärer Wahrnehmung — in unmittelbar originärem Dasein — Gegebenes. Und dies bringt nach Schütz die konstitutive Möglichkeit für das (mundane) *Wir* hervor — für die *Wir-Beziehung*. In dieser Art der Begegnung, schreibt Schütz, ist „das Bewusstseinsleben des Anderen durch ein Maximum an Symptomfülle zugänglich“.⁵⁸² Erst in der unmittelbaren sozialen Beziehung, so heißt es im *Sinnhaften Aufbau*, „wird das Du in dem besonderen Augenblick seiner Dauer als ein Selbst erlebbar“.⁵⁸³ Auf dem Fundament der *Wir-Beziehung* konstituiert sich der wechselseitige Handlungsverlauf, findet die direkte Kommunikation statt, erweisen sich die Ereignisse des geteilten Sektors der äußeren Welt als von gemeinsamer Relevanz. Die Du-Einstellung ist zwar Voraussetzung der Wechselseitigkeit unmittelbarer Sinnsetzung und Sinndeutung.⁵⁸⁴

⁵⁸¹ SCHÜTZ, „Scheler’s Theory of Intersubjectivity and the Generalthesis of the Alter Ego“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2/3, 1942, S. 343 f.

⁵⁸² LUCKMANN/SCHÜTZ, *Strukturen der Lebenswelt*, a.a.O., S. 106.

⁵⁸³ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 184.

⁵⁸⁴ Auf Einföhlung gründet auch eine Konstruktion typischen Charakters, die es dem Alltagsverstand ermöglicht, die Unterschiede zwischen den individuellen Perspektiven zu überwinden. Diese — wie sie Schütz charakterisiert — Idealisierung der Vertauschbarkeit der Standpunkte bildet zusammen mit der Idealisierung der Kongruenz oder Übereinstimmung der Systeme der Relevanz die *Generalthese der Reziprozität der Perspektiven*. Sie konstituieren das Fundament des Auf-

doch erst im konkreten, inhaltserfüllten *Wir*, erst auf der Grundlage der *Wir-Beziehung* also, beginnt das Fremdverstehen und damit die Sozialwelt sich für den Handelnden zu *konstituieren*.⁵⁸⁵

Doch mit der Bewegung des Leibes, mit Ortsänderung also, wandelt sich der Inhalt dieses Sektors. Die Situation des Individuums führt durch Offenheit charakterisierte räumlich-zeitliche Horizonte mit sich, die seine aktuelle Wahrnehmungswelt transzendiert. Die Welt weist dadurch eine Strukturierung in verschiedenen Strata des Aktuellen und der Potenzialität, eine raumzeitliche Aufschichtung, auf. Was unmittelbar zugänglich war — die vormals aktuelle Reichweite —, transzendiert das nun durch Körperbewegung aktuell gewordene Feld — „was Hintergrund war, wird zur Figur“.⁵⁸⁶ Die kinästhetische Abwandlung ermöglicht m.a.W. die Verwandlung des *Dort* in

baus der gemeinsamen kommunikativen Umwelt in einem entscheidenden Aspekt. Schütz schreibt 1953: „the general thesis of reciprocal perspectives leads to the apprehension of objects and their aspects actually known by me and potentially known by you as everyone's knowledge. Such knowledge is conceived to be objective and anonymous, namely detached from and independent of my and my fellowman's definition of the situation, my and his unique biographical circumstances and the actual and potential purposes at hand therein involved“ (Schütz, „Common-Sense“, a.a.O., S. 9).

⁵⁸⁵ Die Relevanz der unmittelbaren Erfahrung des Anderen für Schütz' Auffassung des Aufbaus der intersubjektiv geteilten Welt kommt bei Ilja Srubar ganz klar zum Ausdruck: „„Die *Wir-Beziehung*“, schreibt er 1988, „ist der Ort, an dem ich mir meine Erfahrungsschemata aneigne und die unmittelbare Erfahrung ihrer intersubjektiven Geltung mache, indem ich sie anwende und ihre Adäquanz bestätigt finde. Dies ist die Keimzelle einer intersubjektiven Bedeutungsfixierung: Sinnzusammenhänge, deren Adäquanz für die Interaktionsorientierung in der *Wir-Beziehung* erprobt wurde, werden als typische Orientierungsmuster akzeptiert. Auf diese Art und Weise ist der dem Subjekt zur Verfügung stehende Wissensvorrat immer sozial bestimmt. [...] So entsteht [...] eine wesentliche Bedingung dafür, dass sinnvoll gehandelt werden kann. In der *Wir-Beziehung* als Wirkensbeziehung wird also eine intersubjektive, d.h. subjektiv nicht beliebig wandelbare und insofern objektive Welt konstituiert“ (SRUBAR, *Kosmion*, a.a.O., S. 124 f.).

⁵⁸⁶ LUCKMANN/SCHÜTZ, a.a.O., S. 78.

Hier. Die Welt steht dementsprechend nicht nur dem aktuellen *Wirken* und Fremdwirken offen, sondern umfasst neben dem Handlungsbereich⁵⁸⁷ — den Außenweltausschnitt der aktuellen Wirkhandlungen — auch Gebiete des potenziellen Wirkens, d.h., sie entspricht auch einer Welt in sowohl wiederherstellbarer als auch erlangbarer Reichweite. So gehört es zu den Erwartungen des Handelnden die Möglichkeit des Aktualisierens einer in aktueller Reichweite nie gewesenen Wirklichkeit, eines Bereichs *potenziellen Wirkens*. Wie im Kapitel 2.1 gezeigt wurde, gehören zum Weltphänomen in Husserls Phänomenologie auch Gegenstände, die diese aktuelle Reichweite transzendieren und den Horizont der möglichen Erfahrung bilden. Ein analoges Prinzip erkennt man auch in Schütz' Bestimmung der Welt des Alltags, in seiner auf Husserls Analysen beruhenden analytischen Unterscheidung zwischen der Immanenz des Zeitbewusstseins und der Transzendenz der Weltzeit. Diese Struktur basiert Schütz zufolge auf Überschneidungen der inneren Dauer etwa mit der Rhythmik des Körpers und mit der sozialen, objektiven Zeit. Das Zentrum des alltäglichen Lebens der Person ist ihr aktuelles Hier und Jetzt, doch die soziale Wirklichkeit transzendiert die Unmittelbarkeit der Wir-Beziehung, die aktuelle Gegebenheit des Anderen. Jener von Husserl gezeigte Unterschied zwischen Welthorizont und unmittelbarer Gegebenheit tritt bei Schütz als Fundament der Strukturierung auch der Sozialwelt auf. Sozialität besteht primär aus Situationen, in denen sich Handelnde unmittelbar aufeinander eingestellt finden, gründet aber auch auf Erwartungen; dem Ego, um erneut mit Husserl zu sprechen, ist ein „Einfühlungshorizont seiner Mitsubjektivität“⁵⁸⁸ stets vorgegeben. Schütz verweist etwa auf ein „transcendent infinity of the social world“.⁵⁸⁹ Er schreibt 1958: „We have to expand the concept of the structure of horizon to include the social as well“.⁵⁹⁰

⁵⁸⁷ Der Begriff „manipulatory area“ übernimmt Schütz von George H. Mead (vgl. MEAD, *Philosophy of the Present*, London 1932, S. 120)

⁵⁸⁸ Hua VI, S. 258.

⁵⁸⁹ SCHÜTZ, „Symbol, Reality, and Society“, a.a.O., S. 176.

⁵⁹⁰ CP IV, S. 196.

Die soziale Welt weist in der Phänomenologie der natürlichen Einstellung somit verschiedene Horizontstrukturen und Ausschnitten auf; sie wird in verschiedenen Auffassungsmodi *erfahren*, in denen etwa die Mitsubjekte einen Zeitabschnitt teilen, in dem die Wir-Beziehung nicht auftritt und die Anderen lediglich in ihrem *typischen* Verhalten, in ihrer *typischen* Form des Eingestellt- und Motiviertseins *vorge stellt* werden. Im Alltagsverstand strukturiert sich die Sozialwelt m.a.W. auf *verschiedenen Stufen der Appräsentationsverweisungen*: Um das Ich ordnet sich die soziale Wirklichkeit auch in Schichten verschiedenen Grades des *Anonymen*. Die Erfahrung einer Sozialwelt umfasst zwar die direkte, *unmittelbare* Begegnung mit Anderen, aber auch die Erfahrung einer *anonymen* Wirklichkeit: „What has been stated with respect to the manipulatory area of the contemporaneous fellow-man holds good quite generally for the world within your, within their, within someone's reach. This implies not only world within the other's actual reach, but also worlds within his restorable or attainable reach, and the whole system thus extended over all the different strata of the social world shows altogether all the shades originating in the perspectives of sociality such as intimacy and anonymity, strangeness and familiarity, social proximity and social distance, etc., which govern my relations with consociates, contemporaries, predecessors, and successors“.⁵⁹¹

Fremdeinstellung und Fremdwirken sind deshalb in der Sozialwelt keineswegs homogen. Je nach seinem aktuellen Ort innerhalb der *raumzeitlichen* Struktur der Lebenswelt wird der Andere vom Einzelnen aus einer spezifischen Auffassungsperspektive erfahren; *er ist bald der Mitmensch, bald ein Anonymes*. Deshalb schreibt Natanson: „To a greater or lesser degree, our knowledge of the others who are at distance from us is mediated by the anonymous“.⁵⁹²

Wenn etwa das Du aus einer Wir-Situation heraustritt, wird aus der Perspektive des Ich das *Dasein* des Anderen als andauernd hingenommen, obwohl dieses vom Ego selbst nicht mehr aktuell erfasst

⁵⁹¹ SCHÜTZ, „Multiple Realities“, a.a.O., S. 548.

⁵⁹² NATANSON, „Phenomenology, anonymity, and alienation“, a.a.O., S. 534.

wird. Für die Erfassung lediglich seines *Soseins* wird ein anderer Bewusstseinsakt erforderlich, die auf der Unterdrückung der Konkretheit der Wir-Beziehung basiert. Es erfolgt eine Abstraktion der Spezifität und der Teilaspekte des Du. Die Wir-Beziehung und die Umwelt, wie bereits gezeigt, sind nur ein fragmentarischer Teil der sozialen Welt, außerhalb dessen die Fremderfahrung durch Typisierung erfolgt, d.h., dem Alter Ego werden bestimmte Attribute, Funktionen und Verhalten vorstellend *als invariant* zugeschrieben, „in einem Typus seines Soseins, und zwar“, schreibt Schütz 1932, „vermöge der mitvollziehenden Reproduktion von *fremden* Invariantsetzungen abgelaufener umweltlicher Erfahrungen“⁵⁹³. Auch hier erfolgt eine Unterdrückung der Indizes, eine Abstraktion der Spezifität, die, wie vorhin erwähnt, nach Husserl den grundlegenden Aspekt des Prozesses der Typisierung darstellt. Dieser Prozess der Anonymisierung des Anderen nennt Schütz auch Rationalisierung: „If we want to do so, we may interpret this process of progressive typification also as one of rationalisation“.⁵⁹⁴ So schließt sich an den Kreis der *Umwelt* jene *anonyme* Welt, die sich vor allem durch *Mittelbarkeit* der Fremderfahrung charakterisiert: die *Mitwelt*.

In der *Mitwelt* ist der Andere in seinem Bewusstseinsleben nur mittels typisierender Sinnsetzung zugänglich. Da die Erfassung des mitweltlichen Zeitgenossen grundsätzlich die Erfassung eines Zusammenhangs von in ihrer Konstitution *von subjektiver Dauer* abgelösten Erlebnissen voraussetzt, stellt für Schütz das Subjekt der Mitwelt im Gegensatz zum im Maximum an Symptomfülle erfahrenen umweltlichen Anderen ein Anonymes dar. Je anonym der Typus, desto unwahrscheinlicher ist seine Verwirklichung in der Wir-Beziehung, im umweltlichen Wir; d.h., je mehr man sich den sozialen Bereichen der Zeitgenossen oder *Nebemenschen* nähert, schreibt Schütz in *Strukturen der Lebenswelt*, „um so geringer ist der Grad der Unmittelbarkeit und um so höher ist der Grad der Anonymität“.⁵⁹⁵ Zu ihrem Wesen ge-

⁵⁹³ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 339..

⁵⁹⁴ SCHÜTZ, „The Problem of Rationality in the Social World“, a.a.O., S. 136.

⁵⁹⁵ LUCKMANN/SCHÜTZ, *Strukturen der Lebenswelt*, a.a.O., S. 115.

hört ferner „bereits ein hohes Maß von Erlebnisferne, der ein relativ hoher Grad von Anonymität des in der Ihr-Einstellung erfassten alter ego entspricht“.⁵⁹⁶ Der Bereich der Sozialwissenschaften, da sie für Schütz im Anschluss an Max Weber in der Konstruktion von Idealtypen (in Typisierungen zweiter Ordnungen) ihr Instrument haben, kann deshalb *kein umweltlicher* sein. Schütz weist darauf hin, dass „*die Sozialwissenschaften dieselbe Einstellung zur Sozialwelt haben, wie der Beobachter der Mitwelt [...]*. Von einem solchen Beobachter unterscheidet sich vor allem der Umstand, dass *der Sozialwissenschaft als solcher wesensnotwendig keine Umwelt vorgegeben ist*“.⁵⁹⁷ Der Unterschied zwischen vortheoretischer und sozialtheoretischer Typisierung besteht in diesem Sinne darin, dass wissenschaftliche Typisierungen eine beschreibende Funktion erfüllen.

Das mitweltliche Alter Ego kann nun je nach dem Grad der Spezifität oder *Inhalterfülltheit* seines Typus, je nach der relativen Aktualität der Erfahrungen, auf der die Konstruktion des Typus fundiert, unterschiedliche Formen annehmen. Schütz spricht beispielweise vom Modus der individualisierten Typisierungen — etwa der personale Typus (die vorstellend typisierte, in ihren Handlungen nicht aktuell gegebene Person) —, die auf Erfahrungen, Erinnerungen des Einzelnen an Mitmenschen basieren und aufgrund der charakteristischen Erlebnisnähe dieser Begegnungen einen hohen Grad an Inhaltserfülltheit erreichen; zu dieser Art von idealtypischen Konstruktionen gehört auch der Funktionärstypus. Nichtpersonale Typisierungen, soziale Kollektiva und die „ideellen Gegenstände“⁵⁹⁸ wie „Staat“ und „Wirtschaft“ sind in diesem Sinne verhältnismäßig inhaltsleer bzw. *anonymer*. „If we distinguish between (subjective) personal types and (objective) course-of-action types we may say that increasing anonymization of the construct leads to the superseding of the former by the latter. In complete anonymization the individuals are supposed to be interchangeable and the course-of-action type refers to the behav-

⁵⁹⁶ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 220.

⁵⁹⁷ Ebd., S. 253.

⁵⁹⁸ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 153.

ior of ‚whomsoever‘ acting in the way defined as typical by the construct“.⁵⁹⁹ Anonyme Gegebenheiten wie Institutionen, soziale Gebilden oder gesellschaftliche Kollektive gehören im Gegensatz zu den Symbolen, vermittels welcher ihre Appräsentation erfolgt, nicht der Wirklichkeit der Alltagswelt an. Allerdings erweist sich in allen diesen Fällen das Bewusstsein des in dieser von Schütz als *Ihr-Einstellung* charakterisierten Attitüde des Ich gegebenen Anderen stets als typisches, als *in einem spezifischen Anonymitätsgrad erfasstes* Bewusstsein. In der *Ihr-Einstellung* steht das Verhalten des gemeinten Anderen in einem objektiven Sinnzusammenhang, was im Vergleich zur umweltlichen Begegnung eine qualitative Veränderung in der Auffassungsperspektive der Fremderfahrung darstellt. Gegenstände der *Ihr-Einstellung* sind mit anderen Worten fremde Bewusstseinerlebnisse im *Allgemeinen*, d.h. *nicht in Inbaltserfülltheit*. Gerade darin besteht die Bedeutung des Zusammenhangs von Anonymität und Typisierung für die Konstitution der Erfahrung vom Sozialen: „Denn je *anonymer der personale Idealtypus in der Ihr-Einstellung auftritt, in desto höherem Maß ist der subjektive Sinnzusammenhang*, in welchem die fremden Erlebnisse in der mitweltlichen Betrachtung eingestellt werden, *durch aufeinander aufgestufte objektive Sinnzusammenhänge ersetzt und desto mehr Unterschichten von* in anderen Konkretisierungsstufen der *Ihr-Einstellung* gewonnenen *personalen Idealtypen* und objektiven Sinnzusammenhängen sind der in den Blick gefassten konkreten und aktuellen *Ihr-Einstellung vorgegeben*“.⁶⁰⁰

Der Grad an Allgemeinheit der Fremderfahrung in der Mitwelt kann deshalb variieren, doch *zur Grundkonstitution der mitweltlichen Anderen gehört Anonymität*. In der Welt des Alltags präsentiert sich dem Einzelnen die ihn umgebende Sozialwelt „mit allen Abschattungen der Nähe und Ferne, der Intimität und Fremdheit, der Leibhaftigkeit und Anonymität“⁶⁰¹. Anonymität ist in diesem Sinne eine Perspektive der Sozialität, die die soziale Beziehung sowie die Strukturierung der

⁵⁹⁹ SCHÜTZ, „Common-Sense“, a.a.O., S. 13.

⁶⁰⁰ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 221.

⁶⁰¹ ASW V/1, S. 99.

Sozialwelt bestimmt.⁶⁰² In *Strukturen der Lebenswelt* heißt es: „Die wichtigste Variable ist der Grad der Anonymität. Wir können sagen, dass die Welt der Zeitgenossen nach Stufen der Anonymität gegliedert ist. Je anonym der Typus, vermittels dessen ein Zeitgenosse erfahren wird, um so stärker ist der Sinnzusammenhang, der dem Anderen unterschoben wird, objektiviert“.⁶⁰³ Gerade darin besteht die Bedeutung des Zusammenhangs von Anonymität und Typisierung auch für die Gegenstandsbestimmung der Sozialwissenschaften.⁶⁰⁴

6.4. Soziale Rolle und Anonymisierung bei Natanson

⁶⁰² Anonymität ist der Grundcharakter nicht nur der Mitwelt. Zur „vollen Sozialwelt“ gehört nach Schütz nicht nur „die soziale Gegenwartswelt mit ihren perspektivistischen Entfaltungen in Umwelt und Mitwelt“, sondern auch *Vorwelt* und *Nachwelt*. Zur Vorwelt gehören die „Wegbereiter der Geschichte“ (ASW III/1, S. 97). Artefakte und Kulturobjekte der Vorwelt (Schriftdenkmäler, Musik und Bilder) werden ausschließlich in Quasi-Gleichzeitigkeit (wie etwa in der Lektüre eines Buches) erfasst. Die Nachwelt bildet wie das Vorweltliche einen Horizont, allerdings offenen und undeterminierbaren Charakters: „Die vorangeschickte Frage ist uns heute unbeantwortbar, während in der natürlichen Einstellung eines Menschen aus einer statischen Gesellschaft die Anwendbarkeit der auf seine zeitgenössische Welt zutreffenden Typisierungen auf seine Nachwelt zumindest prinzipiell wohl außer Frage stand“ (LUCKMANN/SCHÜTZ, *Strukturen der Lebenswelt*, a.a.O., S. 139). Auch die Welt der Vorfahren ist „in mannigfachen, inhaltserfüllten Typen zu immer neuer Auslegung aufgegeben“, während die Folgewelt „in grundsätzlich leerer Anonymität“ dahinsteht (GA III, S. 156).

⁶⁰³ LUCKMANN/SCHÜTZ, *Strukturen der Lebenswelt*, a.a.O., S. 123 f.

⁶⁰⁴ Die soziologische Analyse ist in diesem Sinne immer „auf die Mitwelt“ bezogen; so unterscheidet sie sich von der „Geschichte als einer auf die Vorwelt bezogenen Wissenschaft“; „Erst wenn auf diese Weise volle Einsicht in die eigentümliche Struktur der Mitwelt gewonnen wurde, welche allein Gegenstand der Sozialwissenschaften ist“, schreibt Schütz, „kann zu den Methodenproblemen dieser selbst und insbesondere der verstehenden Soziologie übergegangen werden“ (SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 12).

Über jene anonyme Kondition des Mitweltlichen schreibt Schütz 1932 in *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*: „Das mitweltliche alter ego ist also insofern *anonym* (und dies ist die ursprünglich erste Bedeutung dieses Terminus) *als sein Dasein nur als Individuation eines typischen Soseins*, aber auch das nur im Modus des Möglichen, Vermutlichen [...] *gesetzt werden kann*“⁶⁰⁵. Zu Beginn seiner wichtigsten Studie zu dieser sozialen, *mundanen* Anonymität weist Schütz’ ehemaliger Schüler Maurice Natanson darauf hin, ihre Erfahrung sei ferner im Alltag derart verbreitet, dass das Anonyme in seiner Problematik unsichtbar bleibt: „The subject“, schreibt er, „is so obvious that it is dark“⁶⁰⁶. Sogar Schütz, dessen Phänomenologie Natansons Interesse an dem Thema ursprünglich geweckt hatte, habe das philosophische Potenzial des Begriffs jedoch nicht vollkommen erkennen können: „Through anonymity, as Schutz develops the notion, we learn a great deal about the machinery of social action, but we find less interest expressed in the anonymous as an issue for philosophical analysis“⁶⁰⁷.

Wie bereits gezeigt, tritt der Anonymitätsbegriff im Kontext von Schütz’ Analyse der Sozialwelt zunächst als Gegenstück von Inhaltserfülltheit auf. Er charakterisiert den „*Umfang des Geltungsbereiches eines idealtypischen Schemas*“⁶⁰⁸. Schütz spricht allerdings auch von Anonymitätsgraden, vom Anonymen als Produkt, als Prozess, von anonymen Typen. Anonymität als Charakter der Typisierung gehört nach dieser Erweiterung von Husserls Theorie der vorprädikativen Erfahrung dann zu jeder sozialen Funktion, zu jeder idealen Konstruktion von Handlungsabläufen — was nun den vorhin erwähnten Unterschied zwischen Heideggers und Schütz’ Behandlungen des Phänomens der Alltäglichkeit in einem wesentlichen Aspekt verdeutlicht.

⁶⁰⁵ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 358.

⁶⁰⁶ NATANSON, *Anonymity: A Study in the Philosophy of Alfred Schutz*, Bloomington 1986, S. 23.

⁶⁰⁷ NATANSON, „Phenomenology, anonymity, and alienation“, a.a.O., S. 541.

⁶⁰⁸ SCHÜTZ, *Aufbau*, a.a.O., S. 221.

Doch im einzigen Text Natansons, der in deutscher Sprache vorhanden ist, spricht dieser von einem *engeren* und einem *weiteren* Sinn von „Anonymität“ im Werk Schütz' und weist damit auf die Möglichkeit von zwei verschiedenen Behandlungen des Themas hin. Im *weiteren* Sinne entspricht Anonymität, wie bereits erläutert, dem Charakter von etwas Entferntem, Unbekanntem, vom nicht Gegenüberstehenden. Im *engeren* Sinn bezeichnet der Begriff „Anonymität“ hingegen einen spezifischen, typisierenden Bewusstseinsakt: eine — in Natansons Worten — *Anonymisierung*, deren Analyse die Einsicht in einen Grundcharakter des Bewusstseins, nämlich in die Abstraktion, ermöglichen kann: „Aufgrund des Abstraktionsvormögens ist man in der Lage, einen Gegenstand, einen intendierten Gegenstand, den man als noematische Struktur bezeichnen kann, festzuhalten“.⁶⁰⁹ „Anonymisierung“ kann in diesem Sinne als noetische Seite des Anonymen verstanden werden, „Anonymität“ hingegen als seine noematische Struktur. In dieser Korrelation bilden sie allerdings eine Einheit. In einem anderen Aufsatz formuliert Natanson: „The anonymous is thus nothing other than that sameness noematically given by way of intentional consciousness“.⁶¹⁰

Doch Natansons Anliegen in Bezug auf die Analyse der Anonymisierung ist nicht konstitutionsanalytisch oder bewusstseinstheoretisch. Sein Interesse an der Interpretation des Phänomens der Typisierung scheint gerade darin zu bestehen, auf die Idee einer anonymen Konstante der Erfahrung des Sozialen innerhalb von Schütz' Phänomenologie der natürlichen Einstellung hinzuweisen: „In der Anonymisierung wirkt ein phänomenologisch abstrahierender Prozess, der aufgrund der Unterdrückung der Indizes Typisierungen vollbringt, von denen wir immer wieder Gebrauch machen können und ohne die es keine soziale Welt gäbe. [...] Die soziale Realität setzt das Prinzip der

⁶⁰⁹ NATANSON, „Das Problem der Anonymität im Denken von Alfred Schütz“, in: *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, hrsg. von R. Grathoff und W. Sprondel, Stuttgart 1979, S. 84.

⁶¹⁰ Ebd., S. 54.

Anonymisierung voraus und ist darauf aufgebaut“⁶¹¹. Dieses Interesse macht er in seinen anderen Schriften zur Anonymität ebenfalls deutlich: „To be human, to be entrenched in daily life, is to move continually from the Thou- to the They-orientation. It must be remembered that human beings cannot be full-time residents of the land of intimacy; they are as well nomads of the anonymous“.⁶¹² 1979 stellt Natanson auch fest, dass die Grundlage der Typisierung keine Bewusstseinsleistung, sondern das alltägliche Leben darstellt: „ordinary people doing ordinary things in the midst of a world populated with Others of a similar nature doing similar things constitute the ground of typification“.⁶¹³ In seinem früheren Artikel „Anonymity and Recognition“ aus dem Jahr 1966 schreibt er zudem: „To say that typification is the stuff of society is to recognize that an ontology of social structure is based on a certain placement of the notion of action“⁶¹⁴. Und in „The Problem of Anonymity in Gurwitsch and Schutz“ charakterisiert er das Leben im Alltag als typisierende — und typisierte — Aktivität, und diese typisierenden Akte als Produktion einer objektiven, intersubjektiven Wirklichkeit: „what we call the ‚social world‘ is intersubjectively valid for its subjects because their interpretation of that world is articulated through and dependent on a tissue of concatenated constructs or typification by means of which Other (including our predecessors and successors) are *meant* [...]. What may now called the ‚objectivity‘ of the social order consists in the interlocking of typifications which common sense counts on in order to operate as a principal in the action of everydayness“⁶¹⁵.

⁶¹¹ Ebd., S. 85.

⁶¹² NATANSON, „Phenomenology, anonymity, and alienation“, a.a.O., S. 539.

⁶¹³ NATANSON, „Phenomenology, anonymity, and alienation“, a.a.O., S. 538.

⁶¹⁴ NATANSON, „Anonymity and Recognition: Toward an Ontology of Social Roles“ in: *Conditio Humana. Erwin W. Straus on his 75th birthday*, hrsg. von W. von Baeyer und R. Griffith, New York 1966, S. 267.

⁶¹⁵ NATANSON, „The Problem of Anonymity in Gurwitsch and Schutz“, a.a.O., S. 53 f.

Wie bereits ausgeführt, stellt der Typisierungsakt innerhalb der Phänomenologie der natürlichen Einstellung eine notwendige Konstanz der Erfassung des Anderen in der Ihr-Beziehung und in der Mitwelt dar, die ihrerseits mannigfaltig abgestuft ist. In seinem Handeln befindet sich der Akteur stets in einer Situation typischer Umstände. In dieser typisierten Form entspricht die Anonymität einer fundamentalen Eigenschaft von Deutungsschemata, einem Produkt der Erfassung und des Konkretisierens von Habitualisierungen. Anonymität bietet in diesem Sinne jedoch auch eine epistemische Behandlung des Problems der Objektivität als einer durch Abstraktion erbrachten noematischen Einheit: „The reason anonymity secures objectivity at all levels is that the abstractive power of consciousness consists in the constitution of noematic unities of meaning which transcend the psychological conditions which confine the universality of intentional life. Intentionality is an essentially abstractive medium. Understood in this way, identity, sameness, and meant unity are different ways of expressing the character of what we have called anonymity”.⁶¹⁶ Denn erst in Korrelation mit einer Typik erfolgt der Verweis auf Handlungen von anonymen Anderen. Als etwas *Typisches* haben diese Referenzen kein Individuum als Objekt, sondern *das mögliche Mitdasein bzw. all diejenigen, die in soziokultureller Welt leben können*.

Zusammen mit dieser Theorie des wirklichkeitsfundierenden Aspekts der Typisierung gehört zur Natansons Analyse der Anonymität auch eine Theorie der sozialen Rollen, bei deren Entwicklung er allerdings weit über Schütz' strukturelle Analyse der Sozialwelt hinausgeht. Hervorgehoben wird von Natanson *der anonymisierende Charakter des Rollennehmens*. Hier sind Natansons Überlegungen vor allem der Untersuchung der Implikationen des Rollennehmens und der Anonymisierung für die Struktur der Persönlichkeit gewidmet. Denn für Natanson kann das Problem der Anonymität vor allem im Bereich der Existenzialphilosophie einen besonders wichtigen Stellenwert einnehmen. Sogar eine Rekonstruktion der Geschichte des Existen-

⁶¹⁶ Ebd., S. 54.

zialismus im Hinblick auf die Anonymität wäre nach Natanson möglich. In Kierkegaards Theorie des ästhetischen Stadiums tauche etwa zum ersten Mal die Vorstellung auf, „dass es einen Bereich oder Aspekt des menschlichen Lebens gebe, der eine fortdauernde Welt beinhaltet, die nur sehr entfernt auf die konkreten Möglichkeiten des Individuums bezogen ist. [...] die Unmittelbarkeit der Situation, verstanden als sensorische Elemente und Qualitäten, Gemütsbewegungen, Empfindungen im etymologischen Sinn, ist ein Reiz, der an der Oberfläche bleibt. [...] Man bewegt sich einfach distanziert durch einen ziemlich — nun können wir anfangen zu sagen — anonymen Bereich der Existenz“⁶¹⁷. Doch erst bei Sartre, in seiner Idee der *immanenten* Negation der Möglichkeiten des Selbst, findet Natanson eine auf seine Theorie der sozialen Rolle anwendbare Auffassung von „Anonymität“.

Zu Beginn des Aufsatzes „Anonymity and Recognition“ weist Natanson zunächst auf verschiedene Bedeutungen hin, die der Begriff von Rolle innerhalb der Soziologie und der Psychologie annimmt. William James habe beispielweise „Rolle“ als *self* begriffen und diese als multifacettierte Realität betrachtet. Für ihn hängt die Anzahl von *selves* einer Person mit der Rekognition oder Anerkennung dieser *selves* durch die Anderen zusammen. Natanson schreibt diesbezüglich: „Roles turn out to be formed expressions of some aspect of the self whose characteristics and dynamics are societally grounded. It is no harder to discover a social role than it is to encounter a human life“.⁶¹⁸ Es erfolgt die Invariantsetzung eines *Nichts-anderes-als*.

Schütz charakterisierte bereits diese typischen Rollen, die in typischen Situationen des Alltagslebens eingenommen werden, als „expedients“; Rollennehmen bedeutet eine Art von Selbsttypisierung, die Isolierung einer Aktivität von allen anderen Erscheinungsformen der Persönlichkeit. Soziale Rollen haben jedoch ihren Ursprung in typi-

⁶¹⁷ NATANSON, „Das Problem der Anonymität im Denken von Alfred Schütz“, a.a.O., S. 79.

⁶¹⁸ NATANSON, „Anonymity and Recognition: Toward an Ontology of Social Roles“, a.a.O., S. 255.

schen Motiven: „In typical situations of our daily life we all, too, assume certain typical roles. By isolating one of our activities from its interrelations with all the other manifestations of our personality [...] But assuming this role does not change our general attitude toward the social world or toward our own life“.⁶¹⁹ Das Rollennehmen besteht aus Natansons existenzialphilosophischer Perspektive jedoch vor allem aus der intentionalen Zurückweisung der Idee, wie sie Sartre charakterisiert, das *Nichts* zu konfrontieren; das Rollennehmen bedeutet im Sinne Sartres eine Modifikation in der Zeitlichkeit des Bewusstseins, eine Immersion in die Gegenwart, die zugleich einer *Selbsttäuschung* des Für-sich-Seins der Person entspricht. Dem Akteur, dem auf Rollenforderungen, auf Rollentypik zurückgehenden Handelnden, setzt Natanson im Anschluss daran die *Person* entgegen. Der Akteur, um den Scheler'schen Terminus zu verwenden, wäre in diesem Zusammenhang das sichtbare „Aktzentrum“ der Rolle. In seinem Handeln befindet sich der Akteur in einem lebensweltlichen Schnitt typischer Umstände. Dort, wo die Rolle einen gewissen Grad an Institutionalisierung, Typisierung oder Anonymität erreicht, ist der Akteur in seinem Rollennehmen am deutlichsten zu erkennen. Gerade in dieser Agentur kommt die anonyme Seite der sozialen Wirklichkeit zur Geltung: „The fulfillment of pure agency“, schreibt Natanson, „may be called anonymity“.⁶²⁰

Diese *Ko-Extension* zwischen Bewusstsein und Rolle in der Agentur nannte Sartre „*mauvaise foi*“, das Ausschalten der persönlichen Verantwortung des Individuums. Doch die Rekognition bzw. die Rückkehr der Personalität aus der anonymen Welt der Rolle bleibt in der natürlichen Einstellung stets eine Möglichkeit, denn die Rolle, so Natanson, stellt nichts anderes als einen Modus der Bewusstseinsspannung dar. Rollenwahrnehmung und Rekognition sind notwendige Aspekte des Miteinanderseins: „If anonymity is the victory

⁶¹⁹ SCHÜTZ, „The Problem of Rationality in the Social World“, a.a.O., S. 144.

⁶²⁰ NATANSON, „Anonymity and Recognition: Toward an Ontology of Social Roles“, a.a.O., S. 259.

ANONYMITÄT, MITWELT UND IHR-EINSTELLUNG

of the agent over the person, recognition is the reversal of that movement toward sheer form. In recognition the person is recovered in his full integrity⁶²¹. Gerade darin besteht der wichtigste Unterschied seines schützianischen Anonymitätsbegriffs gegenüber Husserls transzendentalphänomenologischer Anonymitätsauffassung und der Idee von Anonymität der „Uneigentlichkeit“ Heideggers.

⁶²¹ Ebd., S. 263.

Zusammenfassung und Ausblick

In der vorliegenden Arbeit wurde der Versuch unternommen, Schütz' unvollendet gebliebenes Programm einer Phänomenologie der natürlichen Einstellung als eine in eine Phänomenologie der Motivation, eine Theorie der Konstitution im Handeln und eine Analyse der Sozialwelt — nach ihrer Strukturierung in Anonymität und Wir-Beziehung — aufgegliederte Theorie zu präsentieren. Ausgehend vom Entstehungsprozess Schütz' früherer Auffassung über das Sinnproblem von Max Webers verstehendem Ansatz als ein *Zeit*problem wurde das sozialtheoretische Interesse, das seinen Bergson'schen Anfang und seine Hinwendung zur Phänomenologie geleitet hat, hervorgehoben. Auf der Basis von Husserls Analyse des Zeitbewusstseins definiert Schütz *Sinn* zunächst als das *Wie* eines spezifischen Bewusstseinsaktes, der reflexiven Zuwendung auf die innere Dauer, die aus dem vergangenen Erleben Erlebnisse — sinnhafte Einheiten — erzeugt, die wiederum etwa als entworfenen Motivation für das Handeln fungieren können —; erst dadurch kann ein Verhalten in einen Sinnzusammenhang eingeordnet werden, und gerade diese Einordnung ist nichts anderes als die Deutung eines mit dem Verhalten verbundenen subjektiv gemeinten Sinnes, wie ihn Weber verstand. In Bezug auf die Klärung des Hintergrunds von Schütz' Hinwendung zur Phänomenologie bleiben zwei Aufgaben offen, die im Rahmen dieser Arbeit nicht ausgeführt werden konnten. Die Veröffentlichung von Christopher Prendergasts Artikel „Alfred Schutz and the Austrian School of Economics“ im Jahr 1986 und des vierten Bandes der *Collected Papers* ein Jahrzehnt später hat eine interessante Revision des Einwirkens der österreichischen Schule der Nationalökonomie auf Schütz' frühere Arbeiten hervorgerufen, die sein ursprüngliches Interesse an der philosophischen Begründung der verstehenden Soziologie in weiteren Aspekten erklären kann. Auch Schütz' von ihm selbst nie konkret thematisiertes Aufgeben seines Versuchs, diese Grundlegung in Bergsons Zeitdenken zu suchen, könnte durch seinen syste-

matischen Vergleich mit Husserls Analyse des Zeitbewusstseins — der „trotz aller Ansätze dazu bisher ausgeblieben ist“,⁶²² wie Pöggeler in demselben Jahr der Veröffentlichung von Srubars Buch schreibt — verständlicher werden.

Um eine Verständnisgrundlage sowohl für Schütz' Kritik der transzendentalen Behandlung des Intersubjektivitätsproblems durch Husserl als auch für die Strukturierung seines phänomenologischen Programms zu liefern, wurde dann im zweiten Kapitel die Bedeutung des Begriffs der natürlichen Einstellung und der transzendentalen Reduktion durch eine Analyse ihrer Anwendung und eine Rekonstruktion ihrer gemeinsamen Entwicklung im Rahmen von Husserls transzendentaler Wende erklärt. Die natürliche Welt wurde nach ihrer Doppelstrukturierung — in Aktualität und Horizont — sowie nach ihrem intersubjektiven Charakter beschrieben und die Generalthese der natürlichen Einstellung als ihr Korrelat bestimmt. Die Rekonstruktion der Entstehung von „natürlicher Einstellung“ verdeutlichte, dass der Begriff als Ergebnis von Husserls Entdeckung der transzendentalen Sphäre verstanden werden soll, dass die Thematisierung der natürlichen Einstellung selbst eine Einstellungsänderung verlangt — ein Verhältnis, das die Husserl-Forschung bereits erkannte: „Defining the Natural Attitude itself“, schreibt Luft, „is only possible in and through the Epoché“.⁶²³ Dieser Ansicht ist auch Eugen Fink, der sich in seinem Vortrag über Husserls phänomenologische Reduktion auch mit der Frage auseinandersetzt, ob die natürliche Einstellung — die im Grunde eine „Grundverfassung des erlebenden Lebens“ ist — im Prinzip genauso wie Vorgänge, soziale Ereignisse oder das begegnete Seiende beschrieben werden könnte, da sie kein Vorkommnis darstellt; 1971 heißt es in seiner Antwort: „Zugespitzt formuliert: Die natürliche Einstellung ist ein transzendentaler Begriff, — ein Begriff, welcher die Selbstvergessenheit, das verweltlichte Außersichsein der

⁶²² PÖGgeler, „Bergson und die Phänomenologie der Zeit“, a.a.O., S. 153.

⁶²³ LUFT, „Husserl's phenomenological discovery of the natural attitude“, a.a.O., S. 168.

Subjektivität anzeigt“.⁶²⁴ Die natürliche Einstellung ist m.a.W. — wie sie in der „VI. Cartesianischen Meditation“ genannt wird — eine „transzendente Situation“.⁶²⁵

Der Überblick über die Diskussion um den Einstellungsbegriff innerhalb der Bewusstseinspsychologie in Teilkapitel 2.2.6 hat dann auf die Möglichkeit hingewiesen, den Ursprung des phänomenologischen Einstellungskonzeptes in der psychologischen Forschung der Jahrhundertwende zu erblicken, während die Darlegung der in *Ideen II* erfolgten Entwicklung von Husserls Architektonik der Einstellung durch die Einführung des Begriffspaares *naturalistische* und *personalistische* Einstellung eine Ausweitung des Konzepts thematisiere, die im Rahmen von Schütz' Kritik von Husserls Theorie der Fremderfahrung eine zentrale Bedeutung erhält. Wie in Kapitel 3.2 dann ausgeführt, geht Husserl dem Anderen thematisch nach, um die Erfahrung des Weltphänomens transzendental verständlich zu machen. Durch die Intersubjektivitätstheorie beabsichtigt Husserl, sein transzendentalphilosophisches Projekt zu vollenden: Das „spezifisch *transzendente Problem der Intersubjektivität*“ besteht darin, erklärt Zahavi, „ihren Beitrag zur Objektivitätskonstitution aufzuklären“.⁶²⁶ Genau diese Idee stellt Schütz in seiner Kritik infrage, wie sich zeigte: „It is“, schreibt er 1955, „a serious question whether intersubjectivity is a problem of the transcendental sphere at all; or whether sociality does

⁶²⁴ FINK, „Reflexionen zu Husserls phänomenologischer Reduktion“, *Tijdschrift voor Filosofie*, 33/3, 1971, S. 435. Die Idee taucht bereits 1933 in seinem *Kantstudien*-Aufsatz auf: „Natürliche Einstellung“ ist, so Fink, „kein weltlich irgendwie vorgegebener, sondern ein ein ‚transzendentaler‘ Begriff“ (FINK, „Die phänomenologische Philosophie Husserls in der Gegenwärtigen Kritik“, *Kantstudien*, 38, 1933, S. 348).

⁶²⁵ Hua Dok II/1, S. 83. Auch James Valone schreibt: „Mundane phenomenology [...] is itself transcendental, yet not in the sense of Husserl's phenomenology of transcendental subjectivity. Schutz's phenomenology is a concern *not* with others-for-me but with community as a subject in its own right“ (VALONE, „The Problem of Intersubjectivity in Transcendental and Mundane Phenomenology“, *The Annals of Phenomenological Sociology*, 2, 1977, S. 67).

⁶²⁶ ZAHAVI, a.a.O., S. 11.

not rather belong to the mundane sphere of our life-world“.⁶²⁷ Inter-subjektivität stellt bei Schütz hingegen kein transzendentalphänomenologisches Problem bzw. kein Problem dar, dass sich innerhalb der transzendental reduzierten Sphäre lösen lässt. Seine Beschäftigung mit dieser Frage — im Gegensatz zu Husserls — erfolgt, wie die Analyse seiner Bestimmung der Begriffe „Fremdwirken“ und „Anonymität“ deutlich machte, auf dem Boden der natürlichen Einstellung. Gerade darin besteht das Argument, das Zahavi gegen die Schütz'sche Rezeption von Husserls Intersubjektivitätstheorie vorbringt: „Wenn man Schütz folgt und die faktische Vorgegebenheit der Intersubjektivität einfach hinnimmt, gibt man aber zugleich die fundamentalphilosophischen Ansprüche auf, die Husserls Phänomenologie durch und durch charakterisieren. Es wird nämlich keine eigentliche Erklärung und Verständlichkeit der Intersubjektivität erreicht, wenn sie einfach vorausgesetzt wird, und die tiefgehenden Überlegungen zum Verhältnis zwischen Subjektivität, Intersubjektivität und Objektivität, die wir bei Husserl finden werden, lassen sich nicht innerhalb der Fragestellung von Schütz erreichen. Intersubjektivität (und Objektivität) als ontologische Vorgegebenheiten vorauszusetzen heißt im Grunde genommen, die philosophische Befragung aus der Hand zu geben“.⁶²⁸ Zahavi bestreitet allerdings nicht, dass die von Schütz vertretene phänomenologische Beschreibung der mundanen Intersubjektivität ihre Bedeutung als legitimes Unternehmen innerhalb der Phänomenologie der natürlichen Einstellung hat. Doch Schütz' Ablehnung der Reduktion bei der Entwicklung einer Phänomenologie der mundanen Sozialität bedeutete lediglich die Zurückweisung der Möglichkeit einer transzendentalen Konstitutionsanalyse als Aufgabe der Phänomenologie der Intersubjektivität. Obwohl in dieser Behandlung des Intersubjektivitätsproblems Schütz' Distanzierung von Husserls transzendentalphänomenologischem Ansatz deutlich wird, bedeutete dies keine völlige Ablehnung seiner Phänomenologie. Husserls Denken blieb als philosophische Hauptreferenz auch

⁶²⁷ SCHÜTZ, „Multiple Realities“, a.a.O., S. 574.

⁶²⁸ ZAHAVI, a.a.O., S. 16.

ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

in seinen späteren Arbeiten erhalten. Als weitere offene Aufgabe erweist sich deshalb eine Revision von Schütz' Kritik von Husserls transzendentalphänomenologischer Behandlung des Intersubjektivitätsproblems anhand der Manuskripte, die nach Schütz' Tod im Rahmen der Husserliana veröffentlicht wurden — insbesondere über Intersubjektivität und Lebenswelt — als besonders interessant.⁶²⁹

Wie sich herausstellte, erfährt in Schütz' Phänomenologie auch der transzendente Begriff „Konstitution“ eine Modifikation. In Bezug auf die soziale Wirklichkeit, *konstituiert* sich Realität prinzipiell im Handeln *als* Wirken. Wie die Analyse dieses Theoriebausteins, die in der vorliegenden Arbeit auf Ilja Srubars pragmatisch-anthropologischer Interpretation basiert, zeigte, bezeichnet „Konstitution“ bei Schütz wie bei Husserl zwar *Ursprung*. Was Schütz aber nach Srubar zurückweist, ist weder das Konstitutionskonzept noch die phänomenologische Grundidee der Konstitution. Als Reich subjektiver Phänomene ist die Lebenswelt für Husserl erst nach der transzendentalphänomenologischen Reduktion zu analysieren, während bei Schütz die lebensweltliche Realität — aufgrund ihres konstitutiven Ursprungs im Pragma und im Fremdwirken — erst in der Ontologie des Menschen erschließbar ist, was wiederum keine Reduktion transzendentalen Charakters voraussetzt: Der eigentliche *Aufbau* der Sozialwelt der mundanen Intersubjektivität erfolgt in wechselseitigen Sinnsetzungs- und Sinndeutungsvorgängen; in der natürlichen Einstellung wird davon ausgegangen, dass fremde Deutungsschemata die gleiche typische Relevanzstruktur haben, dass die intersubjektive Welterfahrung eine substanzielle Identität aufweist. Betrachtet man die Ergebnisse der Untersuchung des dritten, des vierten und des fünften Kapitels zusammen, dann gründet die soziale Wirklichkeit auf den Systemen der Motivationsrelevanzen und — wie Ilja Srubar zeigt — auf dem sozialen Wirken. Doch Schütz' Programm einer Phäno-

⁶²⁹ Vgl. dazu HAMAUZU, „Identity and Alterity. Schutz and Husserl on the Phenomenology of Intersubjectivity“, in: *Identity and Alterity. Phenomenology and cultural traditions*, hrsg. von G. Liu, C. Zhang et al., Würzburg 2010, S. 106 ff.

menologie der natürlichen Einstellung beschränkt sich nicht auf eine Konstitutionstheorie oder auf eine pragmatische Lebenswelttheorie:

Als Bezeichnung des Grundaspekts des in der natürlichen Einstellung subjektiv Konstituierten scheint das Anonyme bei Husserl, wie in Kapitel 6.1 verdeutlicht wurde, den Bereich der transzendentalen Konstitutionsanalyse nicht zu überschreiten. Der Begriff „Anonymität“ bleibt stets auf die Charakterisierung der Konstitution des Objekts als seines „vergessenen“ Ursprungs begrenzt. „Anonymität“ ist bei Schütz hingegen keine Bezeichnung für den Charakter der „subjektiven Phänomene“ oder des transzendentalen Subjekts. Wie festgestellt werden konnte, bleibt bei Schütz diese Korrelation zwischen Anonymität und Konstitution in der Phänomenologie der natürlichen Einstellung jedoch deshalb aufrechterhalten, weil das Anonyme als ein konstitutives Element sozialer Wirklichkeit begriffen wird, das in jeglicher Deutung von *sozialer* Realität und in der Sozialwelt, in jeder Fremderfahrung — und insbesondere in der *mitweltlichen* Fremdeinstellung — mitgegeben ist. Mit der Strukturierung der Sozialwelt in Anonymität und Wir-Beziehung weitet aber Schütz den Untersuchungsbereich des Intersubjektivitätsproblems und der Phänomenologie der natürlichen Einstellung aus. Doch er erkennt in der Analyse der Struktur der Anonymität offenbar keine phänomenologische Alternative zur transzendentalphänomenologischen Behandlung des Intersubjektivitätsproblems. Erst mit Natanson wird das Anonyme zum Hauptthema einer phänomenologischen Analyse der sozialen Erfahrung, zum konstitutiven Aspekt der Erfahrung in dieser von Schütz phänomenologisch ausgelegten Sozialwelt. Natanson betrachtet Schütz' Phänomenologie der natürlichen Einstellung geradezu als eine Rekonstruktion der Relevanz des Anonymen für die Wissenschaft der sozialen Wirklichkeit, als eine Akzentuierung des anonymen Elements des Alltäglichen. Während Heidegger Alltag als Horizont der Uneigentlichkeit versteht, macht Schütz das Alltägliche zum Untersuchungsbereich einer Theorie der im mundanen Sinne verstandenen Konstitution, der konstitutiven Mechanismen der sozialen Wirklichkeit.

ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

Wie bereits betont, stand im Zentrum der hiesigen Überlegungen der *Aufbau*prozess von Schütz' *Programm*. Und dieses soll nicht als eine Antwort auf Husserls Theorie des Fremdverstehens verstanden werden, denn es handelt sich vielmehr: um ihre *eidetisch-mundane Erweiterung*. Symbole, Relevanzsysteme und Wissensvorräte werden nach den Ergebnissen der vorliegenden Untersuchung intersubjektiv, durch Wirkensbeziehung etwa reproduziert und aktualisiert, doch sie führen in sich auch ein anonymes Element, das die soziale Erfahrung in einem wesentlichen Aspekt bestimmt; im Wirken haben Anonymität und Motivationsrelevanzen kein Gegenstück, sondern ihre Konkretion, während ein Wirken außerhalb des anonymen Horizonts der Gesellschaft und von Relevanzsystemen nicht denkbar ist. Alle anderen Phänomene der sozialen Realität, und insbesondere Symbolstrukturen, sind deshalb konstitutiv erst aus diesen Elementen der Erfahrung in der Sozialwelt her zu verstehen. Die Analyse hat gezeigt, dass Schütz' Phänomenologie der Motivation, seine Theorie der Strukturierung der Sozialwelt in Wir-Beziehung und Anonymität und die These der Konstitution im Wirken verschiedene Seiten *desselben* Konstitutionsprozesses beschreiben — des Konstitutionsprozesses der natürlichen Einstellung.

Literatur

- AUGIER, „Some Notes on Alfred Schütz and the Austrian School of Economics“, *Review of Austrian Economics*, 11, 1999, S. 145-162.
- BACKHAUS, „Alfred Schutz’s Critical Analysis of Husserl’s Transcendental Phenomenology“, in: *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book One*, hrsg. von A.-T. Tymieniecka, Berlin/Heidelberg 2005.
- BARBER, „Constitution and Sedimentation of the Social in Alfred Schutz’s Theory of Typification“, *The Modern Schoolman*, 64/2, 1987.
- BARBER, *The Participating Citizen: A Biography of Alfred Schütz*, New York 2004.
- BETZ, „Vorstellung und Einstellung. I. Über Wiedererkennen“, *Archiv für die gesamte Psychologie*, 17, 1910.
- BOEHM, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Den Haag 1968.
- CAIRNS, *Conversations with Husserl and Fink*, Den Haag 1976.
- ČAPEK, „Bergson und Husserl über Erlebnis und Zeitlichkeit“, *Bloch-Almanach*, 30, 2011.
- CARRINGTON, „Schutz on transcendental intersubjectivity in Husserl“, *Human Studies*, 2/1, 1979.
- COX, „Intersubjectivity as the Essence of Transcendentality“, in: *Alfred Schütz — Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*, hrsg. von E. List und I. Srubar, Amsterdam 1988.
- DAWIDZIAK, „The Concept of Attitude in Edmund Husserl’s Philosophy“, in: *Man within his Life-World. Contributions to Phenomenology by Scholars from East-Central Europe*, hrsg. von A. Tymieniecka, Dordrecht 1989.

- DODD, „Attitude — Facticity — Philosophy“, in: *Alterity and Facticity*, hrsg. von N. Depraz und D. Zahavi, Dordrecht 1998.
- EBELING, „Human Action, Ideal Types, and the Market Process. Alfred Schutz and the Austrian Economists“, in: *Schutzian Social Science*, hrsg. von L. Embree, Dordrecht/Boston 1999.
- EBERLE, „Die deskriptive Analyse der Ökonomie durch Alfred Schütz“, in: *Alfred Schütz — Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*, hrsg. von E. List und I. Srubar, Amsterdam 1988.
- EBERLE, „In Search for Aprioris: Schutz's Life-World Analysis and Mises's Praxeology“, in: *Alfred Schutz and his intellectual partners*, hrsg. von H. Nasu, L. Embree et al., Konstanz: 2009.
- ENGEL-JANOSI, *...aber ein stolzer Bettler. Erinnerungen aus einer verlorenen Generation*, Graz 1974.
- FERRER, *Protentionalität und Urimpression: Elemente einer Phänomenologie der Erwartungsintentionen in Husserls Analyse des Zeitbennuftseins*, Würzburg 2015.
- FINK, „Die phänomenologische Philosophie Husserls in der Gegenwärtigen Kritik“, *Kantstudien*, 38, 1933.
- FINK, „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11/3, 1957.
- FINK, „Reflexionen zu Husserls phänomenologischer Reduktion“, *Tijdschrift voor Filosofie*, 33, 1971.
- FLECK, „Zum intellekten Umfeld der Wiener Jahre von Alfred Schütz“, in: *Krise und Exodus*, hrsg. von K. Leube und A. Pribersky, Wien 1995.
- GABRIEL, „Handeln als Wählen und Entscheiden: Rationalität und lebensweltliche Routine. Eine ‚Wiener‘ Diskussion: Ludwig v. Mises, Alfred Schütz und Max Weber“, in: *Soziologie in und aus Wien*, hrsg. von A. Balog und G. Mozetič, Frankfurt am Main 2004.

- GRATHOFF, „Das Problem der Intersubjektivität bei Aron Gurwitsch und Alfred Schütz“, in: *Sozialität und Intersubjektivität. Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz*, hrsg. von R. Grathoff und B. Waldenfels, München 1983.
- GREAVES, „Interview with Dr. Alfred Schutz. November 20, 1958. New York City“, *Schutzian Research* 3, 2011.
- GURWITSCH, „Problems of the Life-World“, in: *Phenomenology and Social Reality*, hrsg. von M. Natanson, Den Haag 1970.
- GURWITSCH, *Théorie du champ de la conscience*, Brugges 1964.
- HABERLER, „Mises' Private Seminar“, *The Mont Pèlerin Quarterly* 3/3, 1961.
- HALL, „Max Weber's methodological strategy and comparative life-world phenomenology“, *Human Studies*, 4/1, 1981.
- HAMAUZU, „Identity and Alterity. Schutz and Husserl on the Phenomenology of Intersubjectivity“, in: *Identity and Alterity. Phenomenology and cultural traditions*, hrsg. von G. Liu, C. Zhang et al., Würzburg 2010.
- HELD, „Das Problem der Intersubjektivität und die Idee Einer Phänomenologischen Transzendentalphilosophie“, hrsg. von U. Claesges und K. Held, *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Dordrecht 1972.
- HELLING, „Schutz and F. Kaufmann: Sociology between science and interpretation“, *Human Studies*, 7/2, 1995.
- HERING, „La Phenomenologie il y a trente ans“, *Revue Internationale de Philosophie*, 1, 1939.
- HOLZHEY, „Zu den Sachen selbst! Über das Verhältnis von Phänomenologie und Neukantianismus“, in: *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, hrsg. von M. Herzog und C. Graumann, Heidelberg 1991.

- HUSSERL, „Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 11, Halle 1930.
- HUSSERL, „Phänomenologie und Anthropologie“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2/1, 1941.
- HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, Prag 1939.
- HUSSERL, *Formale und transzendente Logik*, Halle 1929.
- HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1913.
- HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Leipzig 1900-01.
- HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle 1928.
- INGARDEN, „Le problème de la constitution et les sens de la reflexion constitutive chez Edmund Husserl“, *Cahiers de Royanmont*, 3, 1958.
- JAMES, *Principles of Psychology*, vol. II, London 1890.
- KERN, „Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universalen Wahrheits- und Seinsproblem“, in: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, hrsg. von E. Ströker, Frankfurt am Main 1979.
- KING, „Ontology and Intersubjectivity in Husserl and Schutz“, *International Studies in Philosophy*, 14/2, 1982.
- KNUDSEN, „Alfred Schutz, Austrian Economists and the Knowledge Problem“, *Rationality and Society*, 16/1, 2004.
- KOFFKA, *Zur Analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze*, Leipzig 1912.
- KURRILD-KLITGAARD, „The Viennese Connection: Alfred Schutz and the Austrian School“, *The Quaterly Journal of Austrian Economics*, 6/2, 2003.

- MISES, L. VON *Erinnerungen von Ludwig v. Mises*, Stuttgart/New York 1978.
- LANGSDORF, „Schutz's Bergsonian Analysis of the Structure of Consciousness“, *Human Studies* 8/4, 1985.
- LICHTBLAU, „Die Entzauberung des Charismas“, *Zykelos*, 2, 2015.
- LOHMAR, „Husserls Reduktionen – und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn“, in *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, hrsg. von H. Hüni und P. Trawny, Berlin 2002.
- LOHMAR, „Zur Vorgeschichte der transzendentalen Reduktion in den Logischen Untersuchungen. Die unbekannte ‚Reduktion auf den reellen Bestand‘“, *Husserl Studies*, 28/1, 2012.
- LUCKMANN, „„Teilweise zufällig, teilweise, weil es doch Spaß macht.“ Thomas Luckmann im Gespräch“, in *Kultursozio­logie. Paradigmen – Methoden – Fragestellungen*, hrsg. von M. Wohlrab-Sahr, Wiesbaden 2010.
- LUCKMANN/SCHÜTZ, *The Structures of the Life-world*, Evanston 1973.
- LUFT, „Husserl's phenomenological discovery of the natural attitude“, *Continental Philosophy Review*, 31, 1998.
- LUFT, „Husserl's Notion of the Natural Attitude and the Shift to Transcendental Phenomenology“, in: *Phenomenology World-Wide*, hrsg. von Tymieniecka, Dordrecht 2002.
- MISES, M. VON *Ludwig von Mises. Der Mensch und sein Werk*, München 1981.
- MARBACH, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag 1974.
- MARBE, „Über Einstellung und Umstellung“, *Zeitschrift für angewandte Psychologie*, 26, 1926.

- MASUDA, „Life, Memory and Simultaneity: Schutz’ Ontological Reading of Bergson“, in: *Alfred Schütz and his intellectual partners*, hrsg. von H. Nasu, L. Embree et al., Konstanz 2009.
- MEAD, *Philosophy of the Present*, London 1932.
- MEYER, „Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung“, *Phänomenologische Forschungen*, 13, 1982.
- MÜLLER/SCHUMANN, „Über die psychologischen Grundlagen der Vergleichung gehobener Gewichte“, *Pflügers Archiv für die gesamte Physiologie*, 45, 1889.
- MÜLLER-FREIENFELS, „Vorstellen und Denken“, *Zeitschrift für Psychologie*, 60, 1912.
- NATANSON, „Anonymity and Recognition: Toward an Ontology of Social Roles“ in: *Conditio Humana. Erwin W. Straus on his 75th birthday*, hrsg. von W. von Baeyer und R. Griffith, New York 1966.
- NATANSON, „Das Problem der Anonymität im Denken von Alfred Schütz“, in: *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, hrsg. von R. Grathoff und W. Sprondel, Stuttgart 1979.
- NATANSON, „Phenomenology, anonymity, and alienation“, *New Literary History*, 10/3, 1979.
- NATANSON, „The Problem of Anonymity in Gurwitsch and Schutz“, *Research in Phenomenology*, 5, 1975.
- NATANSON, *Anonymity: A Study in the Philosophy of Alfred Schütz*, Bloomington 1986.
- NATANSON, *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks*, Evanston 1973.
- PEUCKER, *Von der Psychologie zur Phänomenologie*, Hamburg 2002.
- PFLUG, „Die Bergson-Rezeption in Deutschland“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 45/2, 1991.

- PÖGGELE, „Bergson und die Phänomenologie der Zeit“, in: *Aratro corona messoria. Beiträge zur europäischen Wissensüberlieferung*, hrsg. von B. Adams, H.-K. Boehlke et al., Bonn 1988.
- PRENDERGAST, „Alfred Schutz and the Austrian School of Economics“, *American Journal of Sociology*, 92/1, 1986.
- RENN, „Time and Tacit Knowledge: Schutz and Heidegger“, in: *Alfred Schutz and his intellectual partners*, hrsg. von H. Nasu et al., Konstanz 2009.
- ROHRACHER, „Steuerung des Verhaltens durch Einstellung“, *Bericht über den 24. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie*, Göttingen 1925.
- RÖMER, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Dordrecht 2010.
- ROTH, *Einstellung als Determination individuellen Verhaltens*, Göttingen 1967.
- SCHATZKI, „Early Heidegger on Sociality“, in: *Companion to Heidegger*, hrsg. von H. Dreyfus und M. Wrathall, Oxford 2005.
- SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern/München 1960.
- SCHUHMAN, *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder*, Den Haag 1973.
- SCHÜTZ, „Choosing Among Projects of Action“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 12/2, 1951.
- SCHÜTZ, „Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 14/1, 1953.
- SCHÜTZ, „Concept and Theory Formation in the Social Sciences“, *The Journal of Philosophy*, 51/9, 1954.
- SCHÜTZ, „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“, *Philosophische Rundschau*, 5/2, 1957.

- SCHÜTZ, „Discussion: Husserl's Ideas, Volume II“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 13/3, 1953.
- SCHÜTZ, „Edmund Husserl: Formale und transzendente Logik“, *Deutsche Literaturzeitung*, 54/17, 1933.
- SCHÜTZ, „Edmund Husserl: *Médiations Cartésiennes*“, *Deutsche Literaturzeitung*, 53/51, 1932.
- SCHÜTZ, „Equality and the Meaning Structure of the Social World“, in: *Aspects of Human Equality*, hrsg. von L. Bryson, L. Finkelstein et al., New York/London 1957.
- SCHÜTZ, „Husserl and His Influence on Me“, *The Annals of Phenomenological Sociology*, 2, 1977.
- SCHÜTZ, „Husserl's Importance for the Social Sciences“, in: *Edmund Husserl 1859-1959*, hrsg. von H. L. van Breda und J. Taminiaux, Den Haag 1959.
- SCHÜTZ, „Language, Language Disturbances, and the Texture of Consciousness“, *Social Research*, 17/3, 1950.
- SCHÜTZ, „Max Scheler's Epistemology and Ethics, I“, *The Review of Metaphysics*, 11/2, 1957.
- SCHÜTZ, „Max Scheler's Epistemology and Ethics, II“, *The Review of Metaphysics*, 11/3, 1958.
- SCHÜTZ, „On Multiple Realities“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 5/4, 1945.
- SCHÜTZ, „Sartre's Theory of the Alter Ego“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 9/2, 1948.
- SCHÜTZ, „Scheler's Theory of Intersubjectivity and the Generalthesis of the Alter Ego“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2/3, 1942.
- SCHÜTZ, „Some Leading Concepts of Phenomenology“, *Social Research*, 12/1, 1945.

- SCHÜTZ, „Symbol, Reality, and Society“, in: *Symbols and Society*, hrsg. von L. Bryson, L. Finkelstein et al., New York 1955.
- SCHÜTZ, „The Problem of Rationality in the Social World“, *Economica*, 10/38, 1943.
- SCHÜTZ, „The Stranger“, *American Journal of Sociology*, 49/6, 1944.
- SCHÜTZ, „The Well-Informed Citizen“, *Social Research*, 13/4, 1946.
- SCHÜTZ, „Tiresias or Our Knowledge of Future Events“, *Social Research*, 26/1, 1959.
- SCHÜTZ, „Type and Eidos in Husserl’s Late Philosophy“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 20/2, 1959.
- SCHUTZ, *Reflections on the Problem of Relevance*, New Haven 1970.
- SCHÜTZ/GURWITSCH, *Briefwechsel 1939-1959*, hrsg. von R. Grathoff, München 1985.
- SCHÜTZ/PARSONS, *The Theory of Social Action*, hrsg. von R. Grathoff, Bloomington/London 1978.
- SCHÜTZ/VOEGELIN, *Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat: Briefwechsel 1938-1959*, Konstanz 2004.
- SPADER, „Scheler, Schutz, and Intersubjectivity“, *Reflections*, 4, 1983.
- SRUBAR, „Abkehr von der transzendentalen Phänomenologie“, in: *Sozialität und Intersubjektivität*, hrsg. von R. Grathoff und B. Waldenfels, München 1983.
- SRUBAR, „Heidegger und Grundfragen der Sozialtheorie“, in: *Die Jemeinigkeit des Mitseins*, hrsg. von J. Weiß, Konstanz 2001.
- SRUBAR, „Ist die Lebenswelt ein harmloser Ort? — Zur Genese und Bedeutung des Lebensweltbegriffs“, in: *Konfigurationen lebensweltlicher Strukturphänomene. Soziologische Varianten phänomenologisch-hermeneutischer Welterschließung*, hrsg. von M. Wicke, Opladen 1997.

- SRUBAR, „Schutz' pragmatische Theorie der Lebenswelt“, in: *Gelehrtenrepublik — Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, hrsg. von A. Bäumer und M. Benedikt, Wien 1993.
- SRUBAR, „Vom Milieu zur Autopoiesis. Zum Beitrag der Phänomenologie zur soziologischen Begriffsbildung“, in: *Phänomenologie im Widerstreit*, hrsg. von C. Jamme und O. Pöggeler, Frankfurt am Main 1989.
- SRUBAR, „Wertbeziehung und Relevanz. Zu Schütz' Weber-Rezeption“, *Critique and Humanism Journal*, 1, 1990.
- SRUBAR, *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*, Frankfurt am Main 1988.
- STATTI, Systematische Überlegungen zu Husserls Einstellungslehre, *Husserl Studies*, 25, 2009.
- STELLA, „Hans Kelsen and Edmund Husserl“, in: *Hans Kelsen's Legal Theory. A diachronic point of view*, hrsg. von L. Gianformaggio, Turin 1990.
- ŠUBER, *Die soziologische Kritik der philosophischen Vernunft. Zum Verhältnis von Soziologie und Philosophie um 1900*, Bielefeld 2007.
- TENGELYI, „Husserls Begriff des Horizontes“, in: *Horizonte des Horizontbegriffs*, hrsg. von R. Elm, Sankt Augustin 2004.
- THEUNISSEN, *Der Andere*, Berlin 1977.
- VAITKUS, „The ‚Naturality‘ of Alfred Schutz's Natural Attitude of the Life-World“, in: *Explorations of the Life-World*, hrsg. von H. Nasu, G. Psathas et al., Berlin/Heidelberg 2005.
- VALONE, „The Problem of Intersubjectivity in Transcendental and Mundane Phenomenology“, *The Annals of Phenomenological Sociology*, 2, 1977.

- WAGNER, „Intersubjectivity: Transcendental Problem or Sociological Conception“ *The Review of Social Theory*, 4/1-2, 1977.
- WAGNER, „The Bergsonian Period of Alfred Schutz“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 38/2, 1977.
- WAGNER, „Toward an Anthropology of the Life-World: Alfred Schutz’s Quest for the Ontological Justification of the Phenomenological Undertaking“, *Human Studies*, 6, 1983.
- WAGNER, *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, Chicago 1983.
- WAGNER, *Geltung und normativer Zwang*, München 1987.
- WAGNER/SRUBAR, *A Bergsonian Bridge to Phenomenological Psychology*, Pittsburgh 1984.
- WEBER, „Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“, *Logos*, 7, 1917/18.
- WEBER, „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 19, 1904.
- WEBER, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 20/1, 1904; 21/1, 1905.
- WEBER, „Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie“, *Logos*, 4, 1913.
- WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922.
- WELTER, *Der Begriff der Lebenswelt*, München 1986.
- WINKLER, „Husserl and Bergson on Time and Consciousness“, *Logos of phenomenology and phenomenology of the logos, Book Three*, hrsg. von A. Tymieniecka, Dordrecht 2006.
- WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen — Philosophical Investigations*, Oxford 1953.
- ZAHAVI, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, Dordrecht 1996.