Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 22 (1996)

Heft: 1

Artikel: "Lebenswelt" zwischen Universalismus und Relativismus

Autor: Schmid, Bernhard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814693

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 25.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Schweiz. Z. Soziol./Rev. suisse sociol./Swiss Journ. Sociol., 22 (1), 1996, 161–181

„LEBENSWELT“ ZWISCHEN UNIVERSALISMUS UND RELATIVISMUS

Bernhard Schmid
Soziologisches Seminar der Universität Basel

a) Einleitung

Mit dem Terminus „Lebenswelt“ – und anverwandten Begriffen wie „Alltagswelt“, „Milieu“ – verbinden sich Geltungsansprüche der sozialwissenschaftlichen Methodologie, welche in einer gegenüber Theorieansprüchen kritischen Zeit nicht unbestritten bleiben können. Der kritisierte Anspruch des Lebensweltkonzeptes ist dabei, vorläufig formuliert, folgender: „Lebenswelt“ bezeichnet eine *Grundschicht* von Welt, welche in dem Sinne *universal* sein soll, daß sie allen nach Kultur, Ethnos, sozialer Schicht, Persönlichkeitsstruktur etc. verschiedenen Erlebnisformen *identisch selbig zugrundeliegt*. „Lebenswelt“ als Konzept *umreißt* in dieser Funktion des Begriffes die Varietät oder gar *Variabilität* von Erlebnisstilen, indem es diese auf eine einheitliche Struktur bringt – oder zwingt.

Eine Kritik[1] an diesem konzeptuellen Anspruch im Namen der „Andersheit des Andern“, welche von der Reduktion auf das „Selbe“, „Identische“ bedroht ist, kann sich dabei auf ein weiteres Grundcharakteristikum des Lebensweltkonzeptes berufen: „Lebenswelt“ bezeichnet immer die Sphäre *subjektiver Gegebenheit*, „Welt“ als *relative* Welt, sei sie (wie in der transzendentalen Phänomenologie) relativ auf ein Bewußtseinssubjekt oder (wie in der phänomenologischen Soziologie) relativ auf den empirischen Menschen, sei sie (wie in der kommunikationstheoretisch gewendeten Kritischen Theorie) relativ auf den kommunikativ Handelnden, oder schließlich (wie in der Systemtheorie) relativ auf das soziale System. Gerade das in den verschiedensten Lebensweltheorien virulente Bewußtsein, daß „Lebenswelt“ als *Grundstruktur* von Welt *relativ* ist, macht die Kritik am Universalanspruch der Lebensweltheorien gegen die propagierte Universalität der Lebenswelt geltend.

1 *Explizite* Kritiken der angeführten Art finden sich z. B. bei Bernhard Waldenfels (Waldenfels, 1979, 1985, 1990) oder bei Niklas Luhmann (Luhmann, 1986; vgl. aber etwa auch Lippitz, 1978). *Implizit* leitet diese Kritik z. B. die ethnomethodologische Ausprägung der phänomenologischen Soziologie (besonders prägnant hierzu Mehan und Wood, 1976).

b) Das konzeptuelle Problem: Äquivozität des Lebensweltbegriffes; *subjektive* und *universale* Lebenswelt am Beispiel der Lebensweltkonzeptionen der „phänomenologischen Soziologie"

Bevor auf diese methodologische Problematik näher einzugehen ist, soll die *Ambivalenz* der beiden genannten Grundcharakteristika – der Universalität und Relativität – an einigen Lebensweltbegriffen aufgewiesen werden. Zu diesem Zweck muß hier die phänomenologische Soziologie auf diese Struktur der Begriffsbestimmung hin kurz durchgesehen werden. Ich tue dies in genealogischer Folge, welche, bei Max Scheler (1) beginnend, über die Hauptstationen Alfred Schütz (2) und Berger und Luckmann (3) sowie die Ethnomethodologie (4) gehend schließlich in einige Theorieelemente sowohl der Systemtheorie als auch der kommunikationstheoretisch gewendeten Kritischen Theorie mündet.

1) In der genannten konzeptuellen Ambivalenz steht in Max Schelers Soziologie das, was er, noch bevor der Terminus „Lebenswelt" durch Husserls Spätwerk geläufig wurde, als „Milieu" bestimmte.[2]

Max Schelers Milieu-Theorie stellt sich die Aufgabe, gegen objektivistische, szientistische Verzerrungen den „natürlichen Weltbegriff", d. h. die fundierenden Strukturen der Wirklichkeitserfahrung, phänomenal angemessen zu erfassen.

Dieses Unternehmen führt Scheler zur Grundbestimmung des Milieus als *daseinsrelativ* – nicht objektive Entitäten fundieren „Welt", sondern „Welt" besteht zunächst aus dem, was als „Welt" *erlebt* wird. Die Grundstrukturen von „Welt", die „Milieus", sind also nur in Relation auf erfahrende Subjekte aufklärbar; „Relativität" hier allerdings weder auf ein erkennendes Subjekt [3] noch auf eine spezifische Kultur bzw. einen gesellschaftlichen Verband, sondern auf eine „Triebstruktur". Das „triebstrukturrelative" Milieu hat als Konzept die Pointe, daß die triebstrukturspezifischen Weltsichten *nicht als selektive Wahrnehmungen ein und derselben universalen Welt* begriffen werden sollen.[4] Das Milieu ist keine „‚Weltgegebenheit' [...], die sich erst nachträglich

2 Instruktiv für Schelers Milieutheorie sind – neben seinem Werk „Die Wissensformen und die Gesellschaft" (Scheler, 1960) – insbesondere die entsprechenden Passagen in Schelers ethischem Entwurf „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" (Scheler, 1954).

3 „Das *primäre Verhältnis* des Menschen [...] *zur Welt* [ist nach Scheler, B.S.] keineswegs ein theoretisches [...], sondern ein *praktisches*" (Scheler, 1960, 239).

4 „Wenn wir sagen, es seien am selben Walde z. B. dem Spaziergänger, Jäger usw. verschiedene Milieus gegeben, so meinen wir nicht etwa, daß es 1. nur verschiedene *Interessen* seien, die sie am Walde hätten; 2. daß sie nur verschieden abgestufte *Aufmerksamkeitsakte* am

nach verschiedenen Richtungen differenziert und zu den eigentlich sekundär zu nennenden Weltbildern führt" (Gurwitsch, 1977, 84).

Die Identität eines Milieugegenstandes in der Vielheit seiner perspektivischen oder interessensmäßigen Gegebenheit *transzendiert* das Milieu nicht, sondern setzt, so Scheler, seine milieuhafte Gegebenheit vielmehr voraus. Die Identität des Milieudinges schlechthin dagegen endet an den Grenzen des Milieus; diese Grenze ist eine „feste", ja „stahlharte Wand" (Scheler, 1954, 164): „Der Spießbürger bleibt Spießbürger, der Bohemien Bohemien, und nur das wird ihnen ‚Milieu', was die Wertverhalte ihrer Einstellungen trägt. Menschen einer Standeseinheit, einer Rassen- und Volkseinheit, einer Berufseinheit usw., und schließlich jedes Individuum tragen so die Struktur ihres Milieus mit sich herum" (ebd., 162).

Wenn Scheler allerdings davon spricht, daß, um ein anderes seiner Beispiele aufzugreifen, Bauer und Maler an *demselben* Hof interessiert sind – wenn auch je „anders" (ebd., 166), so ist in diesen Formulierungen plötzlich eine *milieutranszendierende Identität des Milieugegenstandes* angesetzt. Die „stahlharten Wände" der Milieus werden von einer überall identisch selbigen Weltstruktur durchschlagen. Die Identität des Dinges transzendiert nun plötzlich die „stahlharte Wand" des Milieus, womit diesem gleichsam eine *universal identische Grundschicht* zugedeutet wird. Darin ist die zur gewissermaßen *partikular relativen* Bestimmung der Milieus gegenläufige Tendenz Schelers angezeigt, die Milieus dann doch wieder als *Selektionen* aus dem „Reservoir" (ebd., 167) einer „objektiven Welttatsache" (Gurwitsch, 1977, 91) zu fassen.

Besonders deutlich wird diese Konkurrenz von relativem und universalem Weltbegriff im Kontext von Schelers Wissenssoziologie. Scheler lehnt zunächst auch hier, wo es zwar nicht um die *praktisch* konstituierten Milieus, sondern um das *Geistige*, „Denkart", „Vorzugsregeln der Wertschätzung" (Scheler, 1954, 426) etc. geht, „den herkömmlichen Begriff einer *absolut konstanten* natürlichen Weltanschauung" (Scheler, 1960, 61) ab, ja „eine *gemeinsame* Struktur- und Stilgesetzlichkeit durchwaltet nur die je lebendigen Kulturelemente *einer* Gruppe, durchwaltet Religion und Kunst, Wissenschaft und Recht *eines* Kultur-Konkretums" (ebd., 25). „Geist" ist nach diesem ersten, konsequent *relativen* Begriff, wie „Milieu", real bloß als Vielheit von „Gruppengeistern": „Es existiert Geist von vornherein nur in einer konkreten Vielheit von unendlich mannigfachen Gruppen und Kulturen. [...] Der Pluralismus der Gruppen ist [...] der Standort, von dem alle Soziologie auszu-

---

Walde vollziehen; 3. daß sie [...] denselben Gehalt *perzipierten* [...], um dann nur verschiedene Teile seiner zu beachten" (Scheler, 1954, 162).

gehen hat" (ebd., 25 f.). Den darob drohenden Relativismus oder Soziologismus[5] federt Scheler in einer zweiten Verhältnisregelung durch seine Lehre vom Verhältnis der Real- und Idealfaktoren ab. Der Pluralität von Gruppengeistern wird hier doch wieder „*ein* ontisches Ideen- und Wertrangordnungsreich" unterlegt (ebd., 26; Herv. von mir). Die nach Kultur, Ethnos, sozialer Schicht etc. unterschiedenen Gruppengeister verhalten sich nach dieser Verhältnisregelung zum einzigen, fundierenden Wertrangordnungsreich wie standpunktrelative perspektivische Abschattungen zu ihrem universal identischen Substrat. Die Gruppengeister geraten darob (in scharfem Gegensatz zu Schelers Ausgangspunkt bei der fundamentalen, quasi unhintergehbaren Pluralität des Geistigen) zu kontingenten Beständen der „zufällige[n] Weltwirklichkeit" (ebd., 26).

2) Alfred Schütz gerät unter dem Titel „Alltag" in ein nämliches Dilemma. Als methodologisch reflektierender Soziologe macht Schütz auf die „mannigfaltigen Wirklichkeiten" (Schütz, 1971a) des Erlebens aufmerksam. In einer Art „Weltenpluralismus" unterscheidet Schütz „Sinnprovinzen" oder „Sinnbereiche", welche einen „spezifischen Erkenntnisstil" (ebd., 397) aufweisen. Schützens Beispiele für solche Sinnprovinzen sind der Traum, die Phantasie, das Spiel, die Welt der „wissenschaftlichen Kontemplation" (ebd., 266). Der Binnenraum dieser Sinnprovinzen ist dadurch charakterisiert, „daß alle Erfahrungen innerhalb einer jeden dieser Welten bezüglich des Erkenntnisstils in sich stimmig und miteinander verträglich sind" (a. a. O.). Die Grenzen dieser Provinzen dagegen sind völlig undurchlässig, weshalb Schütz den Sinnprovinzen das Adjektiv „geschlossen" (ebd., 397) beifügt: „Stimmigkeit und Verträglichkeit der Erfahrungen in bezug auf ihren eigenen Erkenntnisstil herrschen lediglich innerhalb der Grenzen des jeweiligen Wirklichkeitsbereichs vor, dem diese Erfahrungen angehören. Keineswegs wird das, was innerhalb des Sinnbereichs P verträglich ist, auch innerhalb des Sinnbereichs Q verträglich sein. Im Gegenteil, von P aus gesehen, falls P als wirklich gilt, würden Q und alle zu Q gehörigen Erfahrungen als lediglich *fiktiv, ungereimt und unverträglich* erscheinen" (ebd., 267; Herv. von mir). Indem die Sinnprovinzen damit „gedanklich isolierte Systeme" (ebd., 398) sind, bestehen auch keine „Transformationsregeln [...], mit denen man die verschiedenen Sinnbereiche in wechselseitigen Bezug setzen könnte. Der Übergang von einem zum anderen [...] offenbart sich in der subjektiven Erfahrung als ein Schock" (ebd., 267).

Dem Terminus „Lebenswelt" schreibt Schütz im Gegensatz zu den geschlossenen Sinnprovinzen zwar die Bedeutung einer allen Sinnprovinzen universal identisch zugrundeliegenden Sphäre zu (vgl. Schütz und Luckmann, 1991, 47). Ob der Geschlossenheit aller konkreten Erlebnissphären wird aber der konkre-

5 Vgl. Schelers Aufsatz unter dem Titel „Recht und Unrecht des Soziologismus" in Scheler 1960, 426 ff.

te Erfahrungsgehalt der so bestimmten Lebenswelt fraglich. Schütz behilft sich, indem er der Lebenswelt alle erlebnismäßige Konkretion abspricht und sie als „Hintergrund" der Sinnprovinzen bestimmt, welche allein „vermöge der [phänomenologischen, B.S.] Reduktion [...] zugänglich" wird (Grathoff, 1978, 70). Die Lebenswelt ist damit eigentliches *Produkt* eines phänomenologischen Theorieinstrumentariums, der transzendentalen Reflexion; indem sich nun Schütz (motiviert zum Teil durch handfeste Interpretationsfehler,[6] zum Teil durch eine äquivoke Terminologie Husserls) von der transzendentalen Phänomenologie abwendet zugunsten einer „Phänomenologie der natürlichen Einstellung", wird sein Lebensweltbegriff obsolet.

In die Erbfolge der universalen Lebenswelt tritt nun in Schützens Theorie die „Alltagswelt". War sie bislang nur eine Sinnprovinz unter anderen, nämlich jene eingeschränkte Wirklichkeit, „die der wache, normale Erwachsene in der natürlichen Einstellung als schlicht gegeben vorfindet" (Schütz und Luckmann, 1991, 47), so wird sie jetzt gegenüber anderen Sinnprovinzen zur „Vorzugsrealität" (Eickelpasch und Lehmann, 1983, 50), zur „ausgezeichnete[n]", zur „oberste[n] Wirklichkeit" (Schütz, 1971a, 264), gegenüber welcher die „vielfältigen Wirklichkeiten" der geschlossenen Sinnprovinzen nur Modifikationen – Selektionen – sind: „Die geschlossenen Sinnbereiche sind lediglich Titel für verschiedene Spannungen *ein- und desselben* Bewußtseins, und es ist *dasselbe* Leben, das weltliche Leben in der ungebrochenen *Einheit* von der Geburt bis zum Tod, dem wir uns in verschiedenen Modifikationen zuwenden" (ebd., 297; Herv. von mir). Gegenüber der „obersten Wirklichkeit" der Alltagswelt werden die Sinnprovinzen damit allerdings plötzlich zu „Quasi-Wirklichkeiten" degradiert, deren *Geschlossenheit* zudem durch Zugrundelegung des Alltags als universal identisches Substrat der sinnprovinziellen Selektion aufgehoben wird. Indem jede sinnprovinzielle Besonderung vom universal Allgemeinen der Alltagswelt ausgeht, wird *„Alltag" unversehens zum Index eines zuvor doch explizit bestrittenen Transformationssystems der Sinnprovinzen.* Der Erlebnispluralismus der geschlossenen Sinnprovinzen wird damit wiederum in eine Universalsphäre aufgelöst.

6 Ausschlaggebend für Schützens Aufgabe der transzendentalen Gestalt der Phänomenologie war seine Diagnose des Scheiterns der transzendentalphänomenologischen Intersubjektivitätstheorie; von der reflexiven Selbsterfahrung als welterfahrender *Leib* sei kein Analogieschluß auf das bloß als *Körper* erfahrbare andere Bewußtseinssubjekt möglich, wie Husserl dies in seiner Lehre von der „analogisierenden Apperzeption" unterstelle (Schütz, 1971b; Husserl, 1950, insbes. 125 f.). Husserl legt allerdings dar, daß schon rein in der „solipsistischen" Selbsterfahrung der erfahrende Körper sich als Leib konstituiert. Obwohl der Interpretationsfehler Schützens in der Literatur als solcher längst erkannt worden war (vgl. etwa Theunissen, 1964), fiel ihm auch Thomas Luckmann anheim (Luckmann, 1980, vgl. insbes. 64).

3) Geradezu exemplarisch für das hier zu diagnostizierende konzeptuelle Problem sind die schwankenden Formulierungen in den „philosophischen Prolegomena" von Thomas Luckmanns und Peter L. Bergers „gesellschaftlicher Konstruktion der Wirklichkeit" (Berger und Luckmann, 1980). „Welt" wird auch hier zunächst als Korrelat rein einzelsubjektiven Wahrnehmens und Fungierens, dann aber auch recht unvermittelt als universal in allen subjektrelativen Erlebniswelten identische Schicht thematisch.

Die Alltagswelt wird also doppelt charakterisiert: sie ist als subjektive oder relative Sphäre einerseits „*meine* Welt par excellence" (ebd., 25) und andererseits zugleich „unter den vielen Wirklichkeiten [...] Wirklichkeit par excellence" (ebd., 24) im Sinne ihrer intersubjektiven Universalität. Für Berger und Luckmann wird damit der Nachweis zum Problem, daß die subjektive Erlebniswelt des Alltags zugleich universalen Charakter hat; gegenüber den vorgenannten phänomenologischen Autoren zeichnet Berger und Luckmann aus, daß sie einige – m. E. mißglückte – Versuche zur Harmonisierung von relativer und universaler Lebens- bzw. Alltagswelt unternommen haben.

Ein erster Lösungsversuch Berger und Luckmanns geht dahin, die universale Selbigkeit der Alltagswelt in der Vielfalt der Erlebnissphären im *Paradigma der Arbeitsteilung* darzulegen. Was der Einzelne in seiner alltäglichen Berufspraxis erlebt, ist zwar durchaus eine *besondere* „Handhabungswelt" – aber sie steht mit den anderen Handhabungswelten insofern in quasiuniversalem Konnex, als diese von praktischer Relevanz für je die anderen Berufswelten werden können (vgl. ebd., 27). Die Alltagswelt als Universalsphäre ist insofern nie erlebnishaft real gegeben als für jedermann identisch Selbige – aber sämtliche alltagsweltliche Besonderungen sind in der eigenen, besonderen Berufswelt *impliziert* und können von ihr aus und in ihr praktisch relevant und zugänglich werden.

Was seine Plausibilität bezüglich Berger und Luckmanns Beispiel der Arbeitsteilung von Automechanikern haben mag, muß so allerdings noch nicht auf das Verhältnis der Berufs- und Erlebniswelten von Künstlern, Träumern, theoretischen Physikern, Wahnsinnigen zutreffen. Die Differenzen zwischen diesen Sphären sind ungleich radikaler. Unversehens verlassen Berger und Luckmann bei diesen Themen ihre zuvor propagierte Verhältnisregelung von Subjektivität und Universalität der Alltagswelt(en) und gestehen die Existenz nicht über einen praktischen Konnex integrierbarer „total andere[r] Wirklichkeiten" ein (ebd., 27 f.). Auch Berger und Luckmann sprechen nun, wie zuvor schon Schütz, von „Bereiche[n] geschlossener Sinnstruktur" (ebd. 28), welche nur „nach Art eines Schocks" (ebd., 24) transzendierbar sind.

Den Status der Alltagswelt als „oberste Wirklichkeit", als „Wirklichkeit par excellence" wollen Berger und Luckmann aber auch hier aufrechterhalten. Um die geradezu paradoxe Theorieleistung zu erbringen, die *Geschlossenheit der Sinnprovinzen* mit ihrer *alltagsweltlichen Fundiertheit* zu harmonisieren, verwenden Berger und Luckmann das Bild der über *Sprache* gleichzeitig integrierten und ausdifferenzierten „Enklave". Die Sprache könne einerseits „die Wirklichkeit der Lebenswelt gänzlich transzendieren" (ebd., 42), andererseits behalte sie bei diesem Übergang in total andere Wirklichkeiten „ihre Wurzeln in der Alltagswelt" (ebd., 40). Sprachlich könne man „abgesonderte Sphären der Wirklichkeit [...] überspannen", und Erlebnisse einer total anderen Wirklichkeit würden dadurch „in die Alltagswelt zurückgeholt" (a. a. O.). Diese prekäre Verhältnisregelung propagieren Berger und Luckmann aber nur, um sie gleich wieder zu verwischen: die „eigene Wirklichkeit" der Enklaven werde nämlich durch ihre Darstellung „in gewöhnlicher Sprache" „verzerrt" (ebd., 28 f.). Somit vermag auch die Sprache den Primat der Alltagswelt als universales Substrat sonderweltlicher Relativsphären nicht zu verbürgen. Die propagierte Fundierungsrolle der Alltagswelt bezüglich der Sonderwelten des Erlebens hängt damit wieder völlig in der Luft.

4) Ohne den Terminus „Lebenswelt" explizit aufzunehmen, unternehmen es in den Fußstapfen der phänomenologischen Soziologie auch die Ethnomethodologen, „soziale Wirklichkeit" primär als Korrelat bzw. Konstrukt subjektiver Wahrnehmungsstrukturen zu thematisieren. Radikaler noch als die bisher genannten phänomenologischen Soziologen fassen die Ethnomethodologen diese Strukturen in ihrer *Situationsrelativität*. Wissensstrukturen sind ihnen nichts Präfiguriertes, Invariables im Sinne etwa universaler Lebensweltstrukturen, sondern Wahrnehmung und praktisches Fungieren konstituieren sich ihrerseits in der Situation, für welche sie andererseits konstitutiv sind. Diese Zirkelstruktur kennzeichnet die ethnomethodologischen Grundbegriffe der Reflexivität und Indexikalität: Begriffe als Kategorien der Wirklichkeitswahrnehmung strukturieren die Umwelt, welche ihrerseits als Raster zum Verständnis der Begriffe dient.[7] Die Kehrseite dieser zirkulären Bestimmung ist eine prinzipielle Sinnungewißheit. Begriffe – Äußerungen – sind nie losgelöst von ihrem Kontext verständlich. Was für Alltagsäußerungen evident ist, trifft auch etwa für die wissenschaftliche Theoriebildung zu, welche sich – vergeblich – bemüht, in der Bildung allgemeiner Aussagen der situativen Eingebundenheit zu entrinnen.[8]

---

7 Vgl. die einleuchtende Veranschaulichung dieses Sachverhaltes in Mehan und Wood, 1976, 35, sowie Eickelpasch, 1982 (insbes. 16 f.).

8 Die prinzipielle (oder aus der Perspektive wissenschaftlichen Bemühens: „unheilbare") „Indexikalität" von Äußerungen hat Harold Garfinkel in seinen berühmt gewordenen „Krisenexperimenten" empirisch nachgewiesen. Dabei brachte er Probanden beispielsweise dadurch

Angesichts solch prekärer Verhältnisse lautet die Grundfrage der Ethnomethodologie: wie ist vor dem Hintergrund prinzipieller Sinnungewißheit Gewißheit möglich?

Die Ethnomethodologie sieht nun interessanterweise genau in jenem Zirkel, welcher zur Sinnungewißheit führt, auch deren Heilmittel. Wie der Unterstellungscharakter von Kontext die Bedeutung von Äußerung und Ereignis destabilisiert, verweisen beide so aufeinander, daß sie sich wechselseitig bestärken. Garfinkel spricht in Rückgriff auf Karl Mannheim von der „dokumentarischen Methode der Interpretation“ [9]: Ereignisse und Äußerungen werden als „Dokument“ jenes tentativ zugrundegelegten Musters betrachtet und von diesem her verstanden, wie umgekehrt die Unterstellung eines kontextuellen Musters im „Vorverständnis“ eines Dokumentes motiviert ist. Kontext – Lebenswelt – und Ereignis bestätigen sich gegenseitig, so daß „Gewißheit“ keiner *„monokontexturalen“* Verbürgung bedarf – keiner universalen Lebenswelt.

Bei Hugh Mehan und Houston Wood sind die relativistischen Konsequenzen dieser Konzeption deutlich zu sehen. In der Zirkelstruktur von unterstelltem Kontext und Ereignis bilden sich „Gewißheitssphären“, welche durch bestimmte „unkorrigierbare“, weil zirkuläre, Grundannahmen konstituiert sind (Mehan und Wood, 1976, 30 f.). Diese Aussagen sind nun, entsprechend der Vielzahl der „Subjekte“ von Gewißheitssphären – Ethnien, Kulturen, soziale Schichten – nicht überall dieselben, sondern gemäß dem *polykontexturalen* Lebensweltkonzept inhaltlich beliebig. Als unkorrigierbare, nötigenfalls auch *kontrafaktisch* aufrecht zu erhaltende Grundannahme kann nämlich auch die Existenz magischer Kräfte und Dämonen oder die westlich-wissenschaftliche Annahme der „Objektkonstanz“ oder der „Präexistenz des Realen gegenüber dem Erfassen“ dienen. „Alle Menschen, ob Wissenschaftler oder Magier, sind in der gleichen Weise abergläubisch“ (ebd., 37). Dies gilt auch für den Ethnomethodologen selbst. Seine unkorrigierbare Grundannahme ist die Kohärenz der Gewißheitssphären, die er beobachtet. „Die Kohärenz, die in einer Realität lokalisiert ist, existiert durch die interaktionsanalytische Tätigkeit des Ethnomethodologen. Das Merkmal der Kohärenz funktioniert, wie alle anderen Merkmale der Realität, als unkorrigierbare Aussage [der Ethnomethodologie, B.S.]“ (ebd., 42). Verschärfend könnte man sagen: die Ethnomethodologie hat es ausschließlich

---

in Verunsicherung und Verzweiflung, daß er sie ständig um Präzisierung ihrer Aussagen bat und damit an den Grundfesten der Konstitution sozialer Realität, der Indexikalität von Äußerungen, rüttelte. Sichtbar wird in Garfinkels Krisenexperimenten der *tentative* Status des Gesamtkontextes: der Sprechende ist gezwungen, den Kontext, aus welchem seine Äußerungen verständlich sind, zu unterstellen – und er ist angewiesen darauf, daß seine Unterstellung weitgehend unthematisch bleibt und einfach hingenommen wird.

9 Vgl. Garfinkel, 1981 (insbes. 187; 199). Zur Dokumentenanalyse Mannheims vgl. Mannheim, 1964, 123 ff.

mit einer ethnomethodologischen „Realitätssphäre" zu tun. Die Geltung ethnomethodologischer Theorie endet an den Grenzen ethnomethodologischer Forschungspraxis. Der Relativismus der Befundebene schlägt unweigerlich in die Methodologie zurück, wenn diese reflexiv in die Analyse einbezogen wird. Dabei stellt nun die Ethnomethodologie nicht nur kein Instrumentarium der Kritik solcher inhaltlich beliebiger „Realitätssphären" (ebd., 30 f.) zur Verfügung – sie wehrt sich explizit gegen die mit solchem Ansinnen einhergehende Unterstellung eines gemeinsamen Maßstabes für „soziale Wirklichkeit": „Keine einzige Realität enthält mehr an Wahrheit als irgendeine andere" (ebd., 59). Die Integrationsfunktion der universal identischen Lebenswelt, als „ *eine* umfassende Realität" fällt dahin und erscheint den Ethnomethodologen bloß noch als „absolutistisches Vorurteil" (a. a. O.). In spannungsvollem Gegensatz zu dieser relativistischen Konzeption von Lebenswelt sind nun aber auch hier, im Rahmen der Ethnomethodologie, Theoriebemühungen zu finden, *transsituationale, überkulturelle, ahistorische* – um nicht zu sagen: universal identische – Elemente von Wirklichkeit und Wirklichkeitserfassung eruieren. Nebst einer allgemeinen Tendenz im Verlaufe der Theorieentwicklung Harold Garfinkels [10] ist Aaron Cicourels Basisregelkonzept hierfür besonders bezeichnend.[11] Zeitlichkeit, Reziprozität der Perspektiven etc. unterscheidet Cicourel als „Basisregeln", als „Set von invarianten Eigenschaften" (Cicourel, 1981, 176) – als universale Lebenswelt – von situationsspezifischen Normen, Werten, Ideologien.

Die referierten Lebensweltkonzepte weisen, so das Fazit dieses kurzen Blicks in das Theorienpanorama, das eingangs erwähnte konzeptuelle Problem auf: „Lebenswelt" ist überall *zum einen* die Welt, wie sie vom Standpunkt von Subjekten, Ethnien, Kulturen, sozialen Schichten etc. erscheint – *zum anderen* wird dieser *subjektiven* Lebenswelt eine *universal identische* Struktur substruiert. „Lebenswelt" ist als Begriff äquivok und heißt, wie gesehen, immer sowohl *einzelsubjektive* als auch *universale* Lebenswelt. Dabei ist das Verhältnis dieser beiden Bestimmungen fühlbar problematisch. Bevor aber auf den sich eindrängenden Gedanken, es handle sich hier um *kontradiktorische* Bestimmungen, einzugehen ist, soll im Rückgriff auf die transzendentale Phänomenologie erörtert werden, welche *Sachprobleme* zu dieser auf den ersten Blick *wunder-*

10 „Stand bei Garfinkel zunächst die Kontextgebundenheit (‚Indexikalität') alltäglicher Verstehensprozesse im Vordergrund der Analyse, so wendet sich in der Folgezeit sein Interesse – und das seiner Schüler – zunehmend den *transsituationalen* Basismechanismen zu, die das eigentlich stabile Fundament solcher an sich kontingenten Verstehensleistungen sind" (Eickelpasch und Lehmann, 1983, 16).

11 Cicourel, 1981; vgl. im selben Sammelband die ähnlichen Theoriebemühungen von Schütze, F.; W. Meinefeld, W. Springer und A. Weymann, unter dem bezeichnenden Titel „Grundlagentheoretische Voraussetzungen methodisch kontrollierten Fremdverstehens".

lichen begrifflichen Intimität von Subjektivität (bzw. Relativität) und Universalität in der Lebenswelt motivierten.

c) Erörterung des Verhältnisses von Subjektivität und Universalität im Rückgriff auf die transzendentale Phänomenologie

Die vielleicht wesentlichste und doch mehr oder weniger stillschweigend getroffene Theoriegrundentscheidung der referierten phänomenologischen Soziologien findet sich in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls als Gegenstand eindringlichster Reflexion wieder. „Phänomenologie" als Wissenschaft von System und Struktur der „Gegebenheit" von Welt und Selbst fasst letztere in ihrem *subjektiven* Charakter. „Intentionalität" als das „Zwischen" von Subjekt und Objekt wird durch „Reduktion", Epoché, der Forschung zugänglich. „Phänomen" ist der Erkenntnisgegenstand genau soweit, wie er *erkenntnisrelativ* ist. Wovon in dieser Reduktion auf das Subjektive abgesehen wird, sind Aussagen über das wirkliche Sein der Welt, welches der phänomenologischen Forschung trotzdem als „doxische Modalität", als Modus des Vermeinens von Welt, erhalten bleibt und in dieser subjektiven Eigenart erst zugänglich wird. Ihr sachliches Recht hat diese „subjektivistische" Formatierung der Theorieperspektive im logischen Primat der Frage nach der *Möglichkeit von triftiger Erkenntnis* vor der Frage nach bestimmten *Erkenntnisinhalten*. Indem sie andernfalls schon voraussetzen würde, was sie erst klären soll, darf Erkenntnistheorie keine Erkenntnis voraussetzen – außerhalb jener apodiktisch gewissen Erkenntnis, welche auf das selbst im Prozeß der Erkenntniskritik Unhintergehbare geht. Dieses, so Husserl, erschöpft sich nicht in formalen Strukturen, sondern umfasst im intentionalen Bewußtsein auch die Eidé, die „Wesenheiten" als apriorische Formen der Bewußtseinsgegenstände und der Modi ihres Gegebenseins.

Der Ansatz bei der phänomenalen bzw. intentionalen *Relativität*, der *Subjektivität* der Erkenntnisgegenständlichkeit, zwingt dazu, das „Woraufhin" dieser Relativität, die Struktur des Bewußtseins, näher zu bestimmen. Husserls erster, quasi „kantischer" Ansatz beim a-personalen, anonym-allgemeinen Bewußtsein verbot sich, nachdem die phänomenologische Bewußtseinsanalyse zum einen auf die Tatsache der „kinästhetischen", d. h. *leibhaftigen* Verfasstheit des transzendentalen Bewußtseins, zum anderen auf das Phänomen des „Bewußtseins von anderem Bewußtsein", der Fremderfahrung, gestoßen war. Das mit diesen phänomenologischen Befunden auftauchende Problem stellte sich nun folgendermaßen: das transzendentale Bewußtsein mit dem Ich als Form seiner Einheit ist als Bezugspunkt schlechthin jeglicher Seinsgeltung *singulär,*

einzig – da jede Mannigfaltigkeit der Phänomenologie nur relational thematisch werden kann und damit im Medium eines reflexiv nur auf sich selbst beziehbaren transzendentalen Bewußtseins, eines *singulären, einzigen „Ur-Ichs"*. Gleichzeitig ist aber das Bewußtsein *leibliches* Bewußtsein und Bewußtsein von *anderem* Bewußtsein – und in dieser Eigenschaft vergemeinschaftet, *personal dekliniert.* Diese widersprüchlichen Bestimmungen des Bewußtseins – Singularität und Pluralität – übertragen sich auch auf die korrelierende Phänomenalität. „Phänomen", das ist zum einen das „absolut Relative", relativ auf den singulären Bezugspunkt des „Ur-Ich" – zum anderen das „relativ Relative", relativ auf das leiblich wahrnehmende „personale Ich" als Ich unter anderen Ichen. Die Heterogenität dieser Relativitäten wird der Phänomenologie besonders deutlich in der Analyse des phänomenalen Charakters von „Objektivität". „Objektiv" ist ja solches, was im Unterschied zu alltagssprachlich „Subjektivem" sich nicht nur auf ein einzelnes leiblich wahrnehmendes Bewußtsein, sondern auf *jedermann* bezieht und Geltung hat. Aus dieser Problemlage erwächst der transzendentalen Phänomenologie folgende Aufgabe: sie muß die *Vereinbarkeit* der fundamentalen Relativität des Phänomens auf das singuläre Ur-Ich mit der nur sozusagen „relativen Relativität" des Phänomens auf das leibliche Ich aufweisen. Dieses Unternehmen nimmt bei Husserl die Gestalt des Nachweises an, daß der leibliche Weltbezug die Erfahrung einer Vielzahl von Subjekten zwar nicht direkt impliziert, doch *präfiguriert. Die phänomenale Welt ist, so das Beweisziel, leiblich erfahren durch eine Vielzahl von Subjekten, welche ihrerseits erfahrbar sind als personale Ausprägungen desselben einen Bewußtseins, des singulären Korrelats von „Welt".*

Diesen Nachweis führt Husserl in seiner sog. „Intersubjektivitätstheorie" indirekt. Zunächst abstrahiert er in der „primordialen Reduktion" methodisch von allem, was auf die fragliche „Erfahrung von anderem Bewußtsein" verweist. Aus dem Erfahrungshorizont des phänomenologisch Reflektierenden wird alles an Bewußtseinsregungen und -gegenständen ausgeschaltet, was in irgendeiner Weise an Andere erinnert. Laut Husserl verbleibt trotz dieser abstraktiven Ausschaltung aller „sozialen" Gehalte „eine einheitlich zusammenhängende Schicht des Phänomens Welt." Es verbleiben der quasi „solipsistischen" Welterfahrung die bloße raumdingliche Natur. „Wir können trotz unserer Abstraktion kontinuierlich in der erfahrenden Anschauung fortgehen, ausschließlich in dieser Schicht verbleibend. Diese einheitliche Schicht ist ferner dadurch ausgezeichnet, daß sie die wesensmäßig fundierende ist, d. h. ich kann offenbar nicht das Fremde als Erfahrung haben, [...] ohne jene Schichte in wirklicher Erfahrung zu haben, während nicht das Umgekehrte der Fall ist" (Husserl, 1950, 127). Husserl nennt diese Schicht die „Primordialität". Zur primordialen Erfahrung der raumdinglichen Natur gehört in der sogenannten „realisierenden Selbstapperzeption" die Selbstkonstitution des leiblichen Bewußt-

seins als Körper. In der visuellen und haptischen Selbsterfahrung, so Husserl, erfährt sich das *Subjekt für die Welt* als körperlicher *Teil in der Welt.*

„Fundierend" sind Primordialsphäre und primordiale Selbsterfahrung für die Fremderfahrung insofern, als die unterste Schicht der Fremderfahrung die Erfahrung eines bloßen primordialen Raumdinges ist – des Körpers des begegnenden Anderen, der dem eigenen Körper partiell ähnlich ist. Aufgrund dieser Ähnlichkeiten können dann bestimmte Bewegungen des analogen Körpers als „Gestik", als raumdingliche Anzeichen von subjektiven Regungen des „fremden Bewußtseins", verstanden werden. Die fremde Weltsicht erschließt sich dabei aus der rein primordialen Erinnerung daran, wie die raumdingliche Welt vom Standpunkt des begegnenden Anderen aus aussieht. Auf diese Grundstruktur aufbauend werden dann die höheren Seelenschichten und schließlich das transzendental-personale fremde Bewußtsein „eingefühlt" – die Konstitution des „fremden Bewußtseins", des Desiderats der transzendentalphänomenologischen Intersubjektivitätstheorie, ist damit aufgeklärt.

Für unser Thema ist diese Theorieleistung relevant, weil durch sie die prägnant personal-subjektive Welt, die Primordialität, als jene Schicht von Welt erscheint, deren Struktur allem nur denkbaren begegnenden Fremden zugrundeliegt. Die Primordialität ist zugleich radikal solipsistisch, subjektiv und universal und vereint damit genau jene Bestimmungen auf sich, deren Heterogenität als Bestimmungen von „Lebenswelt" konstatiert wurde.

Vielleicht verständlicher wird diese Theorieleistung anhand von Husserls Theorie der Kulturweltbegegnung. „Kulturen" versteht Husserl nämlich als „Personalitäten höherer Ordnung" (ebd., 160). Wiederum stellt sich daher bezüglich ihrer die Frage, inwiefern ihre relative „Kulturwelt" mit der dem transzendentalen Bewußtsein korrelierenden universal identischen Welt vereinbart werden kann. So analog das Problem, so analog Husserls Lösungsvorschlag: Auch hier schlägt Husserl zunächst eine Art „primordialer Reduktion" vor; die Kultur erlebt sich dabei (in „realtisierender Selbstapperzeption") als ein „Territorium" bewohnend. Schon in dieser Selbstapperzeption ist dabei der Binnenhorizont kulturweltlicher Typik transzendiert: „Das Kulturterritorium [...] hat seinen Außenbereich der Natur, offen endlos [...]" (Husserl, 1973, 206). Die als „außerhalb" erfahrenen Dinge sind „unverstanden nach ihrem konkreten Typus, verstanden nur als Raumdinge überhaupt [...], als Himmel und Erde, als Berge und Täler, als Flüsse, Seen etc." (Husserl, 1973, 432). In der Selbstwahrnehmung der Kultur spalten sich dadurch ab die Wahrnehmung bloßer Natur, welche den Binnenbereich der eigenen Kulturwelt transzendiert – und die Wahnehmung der eigenen Kulturwelt selbst, welche nach Maßgabe einer kulturspezifischen Typik erfolgt. Die Kultur kann damit, so Husserl, rein für sich unterscheiden die „raumdingliche Unterschicht" von der kulturellen Über-

formung der Kulturwelt. Indem nun aus dem Außenbereich der Kultur eine fremde Kulturwelt begegnet, unterscheiden sich zwar die begegnenden kulturspezifischen Wahrnehmungstypiken radikal, es führt also scheinbar kein Weg vom Verständnis der einen zum Verständnis der anderen Kultur – aber wie die eigene, so ist auch die begegnende fremde Kultur „orientiert gegeben auf dem Untergrunde der allgemeinen Natur und ihrer raumzeitlichen Zugangsform" (Held, 1991, 316). Diese der intersubjektivitätstheoretischen Primordialsphäre analoge Schicht von „Raumdingen überhaupt" vermittelt als Universalsphäre die Kulturen, indem sie das universal identische Substrat ist, die „universal ihnen und uns gemeinsame Natur" (Husserl, 1973, 217), welches die divergenten kulturellen Wahrnehmungstypiken mit je unterschiedlichen Prädikaten ausstatten. Die *Verschiedenheit* der fremden Kultur wird dadurch einfühlbar, daß sich die eigene und die fremde Kultur in *verschiedener* Weise auf *dasselbe* beziehen. Die primordiale Natur ist ein „Kern der Bekanntheit" (ebd., 432) in jeder nur möglichen Kultur.[12]

Noch einmal: Der sachliche Zusammenhang dieser Theorieleistung mit der begrifflichen Heterogenität der Lebensweltkonzepte besteht darin, daß in Husserls „Primordialsphäre" die Relativität auf ein partikulares Subjekt mit der Universalität einer allgemeinverbindlichen Struktur verklammert wird. Gerade das Subjektive im prägnanten Sinn, der Horizont dessen, was nach Ausschaltung alles Fremdsubjektiven „das ego in seiner Eigenheit konstituiert" (Husserl, 1950, 124 f.), soll der Boden sein, auf dem das Fremdsubjektive zur Gegebenheit kommt und nur kommen kann. „Lebenswelt" heißt bei Husserl von daher und in der Erbfolge des Promordialitätskonzeptes gleichzeitig zweierlei.

Einerseits bezeichnet „Lebenswelt", wie Husserl in den „Cartesianischen Meditationen" schreibt, die Tatsache, daß „die Menschen [...] verschiedene kulturelle Umwelten konstituieren als konkrete Lebenswelten" (ebd., 160). „Lebenswelt" ist nach diesem Begriff real nur im Plural, unterschieden „je nach unserer persönlichen Erziehung und Entwicklung oder nach unserer Mitgliedschaft dieser oder jener Nation, dieses oder jenes Kulturkreises" (ebd., 170). Andererseits sind diese subjektiven Lebenswelten bloß „ *umweltliche Sondergestalten*, in denen sie [d. i. die Lebenswelt, B.S.] sich [...] darstellt" (ebd., 163; Herv. von mir). „Lebenswelt" ist hier die universal identisch *eine* Welt.

Das Bemühen um die Verklammerung von subjektiver Partikularität und universaler Allgemeinheit im Begriff der Lebenswelt setzt sich in Husserls Spätwerk fort. Auch hier ist „Lebenswelt" zum einen bestimmt als „relativ auf

12 Nur als Arabeske sei erwähnt, daß Husserl dieselbe Verhältnisregelung auch bezüglich der gesellschaftlichen Binnendifferenzierung trifft; vgl. dazu die entsprechenden Passagen in Husserl, 1956, sowie in Husserl, 1973.

einen sozialen Kreis" (Husserl, 1956, 141), das „Allerbekannteste" (ebd., 126) „in Familie, Stamm, Nation" (ebd., 327), als eine Relativsphäre unter anderen. Denn: „wenn wir in einen fremden Verkehrskreis verschlagen werden, zu den Negern am Kongo, zu chinesischen Bauern usw., dann stoßen wir darauf, daß ihre Wahrheiten, die für sie feststehenden allgemein bewährten und zu bewährenden Tatsachen, keineswegs die unseren sind" (ebd., 141). Zum anderen ist Lebenswelt dagegen die Welt der „schlichten intersubjektiven Erfahrung" (ebd., 136); als „‚die' Welt" (Husserl, 1973, 214) akzentuiert sie die Tatsache, daß „alle *dieselbe Welt* auffassen, wenn auch aus verschiedenen Perspektiven" (ebd., 217) und umfasst in scharfem Widerspruch zum plural-relativen Lebensweltbegriff das, „worin normale Europäer, normale Hindus, Chinesen usw. bei aller Relativität doch zusammenstimmen – [...], was doch allgemeinsame lebensweltliche Objekte für sie und für uns, obschon in verschiedenen Auffassungen, identifizierbar macht" (Husserl, 1956, 142). Mitunter mischen sich dequalifikatorische Töne in Husserls Darstellung des Verhältnisses der plural-relativen „Lebenswelten" zur allgemein-singulären „Lebenswelt", so, wenn Husserl davon spricht, daß die vielen „Lebenswelten" gegenüber der einen „Lebenswelt" nur „mehr oder weniger einseitige oder falsche" Teilansichten bieten (Husserl, 1973, 215). Husserl tendiert in diesen Momenten dazu, *gegenläufig zu seiner theoretischen Grundintention, der Verklammerung von universaler und subjektiver Lebenswelt* (unter Bewahrung dieser ihrer Qualität), der Einheit der universalen Lebenswelt die pluralen Lebenswelten zu subordinieren.

d) Der Antagonismus von Abstraktion und Fundierung

Die eingangs angedeutete Kritik unternimmt es nun, im Gegenzug zur Subordination des Pluralen unter das Singuläre die Vielfalt des Anderen, den *subjektiven oder relativen Lebensweltbegriff gegen die Einigungsfunktion der universalen Lebenswelt stark zu machen.* In ihrer radikalsten Form[13] geht dieses Engagement dahin, die von Husserl als universal behauptete *eine Lebenswelt* als Verabsolutierung einer *einzelnen* relativen Welt zu fassen. Wenn Husserl als konkreten Gehalt der universalen Lebenswelt die „pure Realitätenwelt" (Husserl, 1973, 231), die „bloße Natur", gar die „res extensae" (ebd., 433) bezeichnet, so ist dies für die Kritiker der genannten Richtung Beweis dafür, daß hier die cartesianisch geschulte, spezifisch westlich-wissenschaftliche Weltsicht verabsolutiert wird. Die beanspruchte *Universalität* dieser Lebenswelt sei nichts anderes als der theoretische Schatten des Schreckgespenstes progredierender *Uniformität* im Prozeß weltweiter Verwestlichung. Als Heilmittel er-

13 Ausgeführt von Bernhard Waldenfels. Vgl. Waldenfels, 1979, 1985, 1990.

scheint dann zuweilen der konsequente – aber metatheoretisch inkonsistente – Kulturrelativismus.

Man kann die logische Inkonsistenz dieser quasi postmodernistischen Verkürzung des Lebensweltkonzeptes auf plural-relative Lebensweltlichkeit zum Anlaß nehmen, die Berechtigung solcher Kritik in kritischer Interpretation von Husserls Lebensweltbegriff zu überprüfen.

Als aussichtsreiches Vehikel eines solchen Unterfangens erscheint mir das Herausstreichen des *abstraktiven* Charakters der Husserlschen Primordialität bzw. universalen Lebenswelt. Ist es im Kontext der transzendentalphänomenologischen Intersubjektivitätstheorie die *Abstraktion vom Fremdsubjektiven*, welche auf die Primordialität als die die Fremderfahrung *fundierende* Schicht führt, so bedarf es im Kontext der Theorie der Kulturweltbegegnung eines ebenso abstraktiven Rückgangs hinter die kulturspezifische Wahrnehmungstypik, um auf die Grundschicht der universal identischen Lebenswelt zu kommen. Die universale Lebenswelt als Sphäre der res extensae ist insofern bloß ein „abstrakt herauszupräparierender Weltkern" (Husserl, 1956, 136). Meine kritische These zu Husserls intersubjektivitäts- und lebensweltheoretischem Begründungsanspruch, die ich hier nur narrativ darlegen kann, lautet folgendermaßen: Insofern ein Abstraktionsprozeß dasjenige, von dem er abstrahiert – hier das Fremde – voraussetzt, *konfligiert* der *abstraktive Charakter* der universalen Lebenswelt mit der *Fundierungsrolle* der universalen Lebenswelt für die Fremderfahrung. „Lebenswelt" setzt nämlich einerseits als Abstraktum die Fremderfahrung als das, wovon sie *abstrahiert* ist, voraus – andererseits soll sie umgekehrt, als universale Voraussetzung der Zugänglichkeit von Fremden, Fremderfahrung *fundieren*.

Mit der Diagnose dieses Zirkels im transzendentalphänomenologischen Begründungsprogramm kann nun Husserls konkreten Fassungen der universalen Lebenswelt tatsächlich vorgeworfen werden, sie setzten als „abstrakt herauszupräparierender Weltkern" die relative Lebenswelt der westlichen Kultur und Wissenschaftsgeschichte voraus. Dahinter verbirgt sich, wie gesehen, keine bloß begriffliche Ungeschicklichkeit Husserls. Das Problem hat vielmehr einen prinzipiellen Status: *jede* Fassung des *konkreten Erfahrungsgehaltes* der universalen Lebenswelt bleibt dadurch, daß sie als Abstraktion dasjenige, von dem sie abstrahiert ist, voraussetzt, selbst von dem relativen Standpunkt kulturspezifischer Lebenswelten abhängig. Jede Formulierung universaler Lebensweltstrukturen setzt sich von daher dem Einwand aus, partikulare, kulturspezifische Strukturen zu verabsolutieren – und somit nicht eine Fremderfahrung *fundierende*, sondern Fremderfahrung *restringierende* Schicht zu treffen.

So wie die Skylla der Restriktion des Fremden zu umschiffen ist, gilt es allerdings auch, nicht an der Charybdis der totalen Aufgabe jeden Anspruches auf Fremdverstehen zu stranden. Gerade ein theoretisches Engagement für die Andersheit des Anderen impliziert Fremdverstehen, dessen Möglichkeit und begriffliche Struktur metatheoretisch ausgewiesen werden muß. Husserls Gedanke einer lebensweltlichen *Fundierung* des Fremdverstehens behält deshalb durchaus auch dann seinen Sinn, wenn die prinzipielle Problematik einer Konkretisierung universaler Lebensweltgehalte eingesehen ist. Gerät der universal fundierende Charakter der Lebenswelt durch eine konkrete Fassung ihres Gehaltes aus dem Blick, so bleibt jede konkrete Formulierung lebensweltlicher Gehalte im Binnenhorizont relativer Lebenswelt. Das Verhältnis von relativer und universaler Lebenswelt läßt sich, so hier der Befund, quasi als „Unschärferelation" bestimmen: wird der *universal fundierende Charakter* der Lebenswelt thematisiert, gerät deren *konkreter Gehalt* aus dem Blick – die Lebensweltanalyse bleibt dann auf der Ebene von Idealisierungen, notwendigen Postulaten und regulativen Ideen. Wird die Lebenswelt *konkretisiert*, gerät die Analyse umgekehrt in den hermetischen *Binnenhorizont einer kulturrelativen Lebenswelt*, und der universal fundierende Charakter verschwimmt – die Lebensweltanalyse endet dann in der Sackgasse des Solipsismus.

Interessanterweise lassen sich nun die Lebensweltbegriffe der gegenwärtig dominierenden Theorieparadigmen in der Soziologie recht genau diesen beiden Theoriealternativen zuordnen. Habermas (1) bezahlt dabei um der Universalität der Lebenswelt willen den Preis der Konkretisierbarkeit von Lebenswelt, womit seine Lebensweltheorie ideal, kontrafaktisch bleibt. Luhmann (2) seinerseits bezahlt um der Konkretion von Lebenswelt willen den Preis ihres universal-allgemeinen Status, womit er in einen Systemsolipsismus gerät.

1) Mit der „Universalpragmatik" hat Jürgen Habermas ein Begründungsprogramm entworfen, welches die sprachkonstitutiven Idealisierungsleistungen in der pragmatischen Struktur sprachlicher Interaktion aufdeckt. Die „ideale Sprechsituation" ist dabei zu verstehen als ideal-transzendentale Intersubjektivität unter total entschränkten Bedingungen. Über „Wahrheit" und „normative Richtigkeit" ist nach Habermas letztlich im Forum der idealen Sprechsituation zu befinden – und dadurch, daß die Zustimmung aller entscheidend ist, ist „wahr" und „richtig" für alle letztlich ein- und dasselbe – universal allgemein (vgl. dazu insbes. Habermas, 1982, 1983, 1989a, 1991).

Dieser hochidealisierten Konzeption setzt Habermas im Kontext seiner Gesellschaftstheorie ein Komplementaritätsverhältnis von Diskurs und Lebenswelt entgegen. Da es ja in realen Kooperationszusammenhängen nicht möglich ist, ständig über alles zu diskutieren, speist sich das von Habermas so genannte *kommunikative Handeln* aus demjenigen, was gewissermaßen „immer schon"

gemeinsam anerkannt ist – aus der *Lebenswelt*. Der „Hintergrundkonsens" (Habermas, 1989b, 85) der Lebenswelt ist quasi ein „konservatives Gegengewicht gegen das Dissensrisiko" (Matthiesen, 1983, 44). Die *Verständigungsorientierung* des lebensweltgestützten kommunikativen Handelns wird beibehalten, indem sich laut Habermas die lebensweltlichen Gehalte unter Bedingungen der Moderne über reale argumentative Verständungungsprozesse reproduzieren. Reicht nämlich die lebensweltliche Dissensabsorption nicht aus, so können im Kontext des kommunikativen Handelns auftauchende strittige Geltungsansprüche argumentativ geklärt und in „Dauerrevision verflüssigter Traditionen" (Habermas, 1981, Bd. II, 219) wiederum zum lebensweltlichen Gehalt werden.

Die Universalität seiner Lebensweltkonzeption bezahlt Habermas deshalb mit dem Verlust der konkreten Fassbarkeit ihrer Gehalte, weil sich die Idealität seines Diskursmodelles letztlich auch in der Lebenswelt als dem „konservativen Gegengewicht" des Diskurses spiegeln muß. Indem „Diskurs" eine ideal entschränkte Kommunikationsgemeinschaft bezeichnet, bleibt er eine *kontrafaktische*, wenn auch *konstitutive* Unterstellung sprachlich Interagierender. *Realmögliche Verständigungsprozesse, Diskussionen, sind vom Diskurs kategorial verschieden.* Zwischen beiden klafft die empirisch-transzendentale Differenz. Weil Habermas diese kategoriale Differenz schon rein terminologisch überspielt, indem er sachwidrigerweise beide, ideale Sprechsituation und reale Verständigung, mit dem Terminus „Diskurs" belegt, gerät auch „Lebenswelt" als „Inkarnation" des Diskurses in den Sog von dessen Idealität, Kontrafaktizität. „Lebenswelt" ist, soweit sie sich über Diskurs reproduziert, ebenso „ideal entschränkt", universal, wie andererseits inhaltlich prinzipiell unklar. Denn: gerade eine Theorie, die auch ihre eigenen Geltungsansprüche auf die Letztinstanz eines idealen Konsenses verweist, kann soweit, wie dieser Konsens bloße kontrafaktische Unterstellung bleiben muß, ihre eigenen Universalien nicht konkretisieren. „Lebenswelt" bleibt befangen im formalen Prozeduralismus idealer Argumentationspraxis. Habermassens Absicht, die ideale Entschränktheit des Diskurses durch lebensweltliche Einbettung mit der realen Beschränktheit konkreter Handlungssituationen zu vermitteln, scheitert an der prinzipiellen Inhaltsleere seines Lebensweltbegriffes.

2) Niklas Luhmann hat in einem Aufsatz eigens Bezug genommen auf die transzendentalphänomenologische Lebensweltkonzeption (Luhmann, 1986a). Luhmann kritisiert hier die Universalität, die Fundierungsfunktion der „Lebenswelt". Für Luhmann ist es ein ebenso falsches wie „alteuropäisches" Theorieunternehmen, die Relativität des subjektiven Standortes in Bezugnahme auf eine Universalsphäre zu „entrelativieren". Reflexive Beobachtung, so Luhmann, relativiere zwangsläufig den Beobachterstandpunkt erster Ordnung – doch in

der alteuropäischen Vorstellung, in der Selbstbeschreibung der Subjektivität sei die Standpunktrelativität des Beobachtens im Beobachten zweiter Ordnung zu eliminieren, fungiere der Subjektbegriff als „Stoppregel" (ebd., 193) in einem in Wirklichkeit „endlos rekursiven" Prozeß, dem „Beschreiben des Beschreibens des Beschreibens" (a. a. O.). Jede weitere Operation relativiere Standpunkt und Kontext der vorhergehenden, um sogleich selbst von der nachfolgenden relativiert zu werden. Es ist „zwangsläufig, daß der Sinn aller Objekte polykontextural gegeben ist, also nicht auf einen einzigen Kontext projiziert werden kann, weil sich für diesen immer noch zusätzlich die Frage der Beobachtbarkeit stellen würde. Das Argument [...] kann schließlich [...] in die These einer prinzipiell unbegrenzten Zahl möglicher Kontexte [...] überführt werden" (ebd., 180). Luhmanns polykontexturale Fassung der Lebenswelt fasst Lebenswelt radikal in ihrer *Systemrelativität*. Systeme bilden sich an der Leitlinie einer Grundentscheidung – Innen-Außen, System-Umwelt, welche, weil unhintergehbar, an keinem allgemeinverbindlichen Interpretationsrahmen zu messen ist. An dieser Unterscheidung, soweit sie „gewohnt" wird, kondensiert nun nach Luhmann Lebenswelt. Sie ist damit eine rein *systemimmanente Kategorie*, ihr Geltungsbereich endet an den Grenzen von System und systemspezifischer Umwelt.

Vor dem Hintergrund dieser radikal relativen, polykontexturalen Konzeption der Lebenswelt wird nun aber die Frage nach der Möglichkeit von „Intersystemizität", der Beziehungen zwischen Systemen virulent. „Selbstabstraktion oder Selbstsimplifikation von Sinn strukturiert das Material, das Sinnsysteme voraussetzen können, wenn sie in ihrer Umwelt auf Sinnsysteme stoßen" (Luhmann, 1984a, 147). Soweit aber in *Selbst*abstraktion und *Selbst*simplifikation Intersystemizität ihrerseits ein rein systemimmanenter Vorgang bleibt, trifft Luhmann selbst das Argument, welches er einmal gegen bewußtseinsphilosophische Intersubjektivitätstheorien vorgetragen hatte: Der Intersubjektivitätsbegriff diene „lediglich dazu, in eine Theorie, die bei der Subjektivität des Bewußtseins ansetzt, etwas einzuführen, was von dieser Theorie gar nicht gedacht werden kann. [...] Das ‚Inter' widerspricht dem ‚Subjekt'. Oder genauer: jedes Subjekt hat seine eigene Intersubjektivität" (Luhmann, 1986b, 42). Wenn Intersystemizität im Binnenhorizont der Systemrelativität verbleibt, allein das ist, was je ein System *dafür hält*, ohne Möglichkeit der Unterscheidung „echten" oder „mißglückten" Fremdverstehens, bleibt, wie Luhmann sagt, „fragwürdig, wie man überhaupt noch die Einheit einer Beziehung denken kann, die eine Mehrheit selbstreferentieller Systeme liiert."

Luhmann glaubt einmal mehr, den Gordischen Knoten dadurch zu zerschlagen, daß er das Problem als seine eigene Lösung verkauft, wenn er fortfährt: *„Die Beziehung selbst wird zur Reduktion von Komplexität. Das aber*

heißt: sie muß als emergentes System begriffen werden" (Luhmann, 1984a, 154). Die Frage nach der „horizontalen" Intersystemizität schlägt dadurch unversehens vertikal in die Bildung eines übergeordneten „Hypersystems", des Systems „Kommunikation", aus.[14] Luhmanns Gesellschaftsbegriff bietet eine konsequente Durchführung dieses Ansatzes, an der letztlich auch die solipsistischen Folgen eines konsequent relativen Lebensweltbegriffes sichtbar werden.

Im ersten Band der „Soziologischen Aufklärung" hatte Luhmann noch gesagt: „Die Einheit der Gesellschaft [...] besteht, solange und soweit Menschen füreinander kommunikativ erreichbar sind, als Mitsubjekte fungieren" (Luhmann, 1970, 147). In späteren Schriften ist nichts mehr von der Fragilität des Verhältnisses von gesellschaftlicher Differenzierung und Kommunikation zu spüren: „Die Gesellschaft [...] besteht aus Kommunikation, sie besteht nur aus Kommunikation, *sie besteht aus allen Kommunikationen.* [...] Weder in der Umwelt noch mit der Umwelt der Gesellschaft kann es daher Kommunikation geben" (Luhmann, 1984b, 311; Herv. von mir). Kommunikation gibt es nur im Binnenbereich der Gesellschaft. Intersystemizität wird gleichbedutend mit „Weltgesellschaft", dem „Phänomen eines faktisch vereinheitlichten Welthorizontes [...]." Weiter Luhmann: „Fast überall kann man Kontakte [...] unter einer Art ‚Normalitätshypothese' einleiten [...] Jedes Land hat zwar seine Dazulernquote [...]. *Aber man gerät nicht in seltsame, völlig unverständliche Situationen, in denen es unmöglich wird, abzuschätzen, was andere von einem erwarten. Jeder kann mit normalen Lernleistungen als Fremder unter Fremden eigenen Zielen nachgehen* [...]" (Luhmann, 1991, 54). Seinen Verzicht auf die *Universalität* der Lebenswelt, der ihn zunächst zu einer „polykontexturalen" Fassung der Lebenswelt führt, bezahlt Luhmann schließlich mit einer theoretischen Affirmation faktischer *Uniformität.* Daß dabei die *faktische* Weltgesellschaft zum *theorienotwendigen* „Selben" ohne nur denkbares „Anderes", zum „solus ipse" stilisiert wird, klingt zwar wie ein Hohn auf Luhmanns These von der „Polykontexturalität", ist aber nichts anderes als deren Konsequenz.

Zum Schluß eine kurze Bemerkung dazu, wie zwischen einem kontrafaktisch bleibenden Lebenswelt-Universalismus und einem in Uniformismus umschlagenden Lebenswelt-Relativismus vielleicht ein theoretisch gangbarer Weg gefunden werden kann. Mit der These von der Unschärferelation von abstrakter Universalität und konkreter Relativität von Lebenswelt wurde angedeutet, daß diese Problematik *prinzipiellen* Charakter hat und *in der Sache begründet* ist. Wenn, wie gesehen, Konkretion und Universalität ebenso *unverzichtbare* wie

14 Konzeptuell hat diese Verhältnisregelung von „Intersystemizität" sich in Luhmanns Begriff der „Interpenetration" niedergeschlagen. Vgl. Luhmann, 1984a.

unvereinbare Bestimmungen eines vollen Lebensweltbegriffes sind, wird einer Theorie nur übrig bleiben, mit der denkbar größten Sorgfalt und dem Bewußtsein steter Vorläufigkeit lebensweltliche Gehalte zu konkretisieren – so, daß der Begriff für begegnendes Anderes – ganz Anderes – offenbleibt.

LITERATURVERZEICHNIS

Berger, P.; Th. Luckmann (1980), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main: Fischer.

Cicourel, A. (1981), Basisregeln und normative Regeln im Prozeß des Aushandelns von Status und Rolle, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, (Hg.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 147–188.

Eickelpasch, R. (1982), Das ethnomethodologische Programm einer „radikalen" Soziologie, *Zeitschrift für Soziologie*, 11/1, 7–27.

Eickelpasch, R.; B. Lehmann (1983), *Soziologie ohne Gesellschaft? Probleme einer phänomenologischen Grundlegung der Soziologie*, München: Fink.

Garfinkel, H. (1981), Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, (Hg.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 189–262.

Grathoff, R. (1978), Alltag und Lebenswelt als Gegenstand der phänomenologischen Sozialtheorie, in: K. Hammerich und M. Klein, (Hg.), Materialien zur Soziologie des Alltags, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 20, 50–72.

Gurwitsch, Aron (1977), *Mitmenschliche Begegnungen in der Milieuwelt*, Berlin und New York: De Gruyter.

Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ders. (1982), Was heißt Universalpragmatik? in: K.O. Apel, (Hg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 174–272.

Ders. (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ders. (1989a), Wahrheitstheorien, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 127–186.

Ders. (1989b), *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ders. (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Held, K. (1991), Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt, in: E.W. Orth, (Hg.), *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Beiträge zur neueren Husserl-Forschung* (Phänomenologische Forschung Bd. 47/3), Freiburg i. Br. und München: Alber, 305–337.

Husserl, E. (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von Stephan Strasser (Husserliana Bd. I), Den Haag: Martinus Nijhoff.

Ders. (1956), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von Walter Biemel (Husserliana Bd. VI), Den Haag: Martinus Nijhoff.

Ders. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass (1929–1935)*, hrsg. von Iso Kern (Husserliana Bd. XV), Den Haag: Martinus Nijhoff.

Lippitz, W. (1978), Der phänomenologische Begriff der „Lebenswelt" – seine Relevanz für die Sozialwissenschaften, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 32/3, 416–434.

Luckmann, Th. (1980), Über die Grenzen der Sozialwelt, in: ders., *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn: Schönigh, 56–92.

Luhmann, N. (1970), Gesellschaft, in: ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 1, *Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 137–153.

Ders. (1984a), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ders. (1984b), Die Wirtschaft der Gesellschaft als autopoietisches System, *Zeitschrift für Soziologie* 13, 308–327.

Ders. (1986a), Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 72/2, 176–194.

Ders. (1986b), Intersubjektivität oder Kommunikation. Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung, *Archivio die Filosofia*, 54, 41–60.

Ders. (1991), Die Weltgesellschaft, in: Soziologische Aufklärung Bd. 2, *Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 51–71.

Mannheim, K. (1964), *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, hrsg. von Kurt H. Wolff, Berlin und Neuwied: Luchterhand.

Matthiesen, U. (1983), *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*, München: Fink.

Mehan, H.; H. Wood (1976), Fünf Merkmale der Realität, in: E. Weingarten, F. Sack und J. Schenkein (Hg.), *Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns*, Frankfurt am Main, 29–63.

Scheler, M. (1954), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (Gesamtausgabe Bd. 2), Bern: Franke.

Ders. (1960), *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Gesamtausgabe Bd. 8), Bern und München: Franke.

Schütz, A. (1971a), Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten, in: ders., Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, *Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 237–298.

Schütz, A. (1971b), Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl, in: ders., Gesammelte Aufsätze, Bd. 3, *Studien zur phänomenologischen Philosophie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 86–118.

Schütz, A.; Th. Luckmann (1991), *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schütze, F.; W. Meinefeld und A. Weymann (1981), Grundlagentheoretische Voraussetzungen methodisch kontrollierten Fremdverstehens, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, (Hg.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 433–495.

Theunissen, M. (1964), *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: De Gruyter.

Waldenfels, B. (1979), Die Abgründigkeit des Sinnes. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung, in: E. Ströker, (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt am Main: Klostermann, 124–142.

Ders. (1985), *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ders. (1990), *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Anschrift des Autors:
Bernhard Schmid, Soziologisches Seminar der
Universität Basel, Petersgraben 27, CH–4051 Basel