

**Die Entwicklung des Symbolbegriffs im Werk
von Alfred Schütz**

**“Die Überwindung der Transzendenzen der Lebenswelt
durch Zeichen und Symbole”**

Magisterarbeit im Fach Soziologie
Universität Konstanz
Sozialwissenschaftliche Fakultät
Fachgruppe Soziologie

Vorgelegt von:

Jochen Dreher
Rheingutstr. 40/WG 49
78462 Konstanz

1. Gutachter: PD Dr. Hubert Knoblauch
2. Gutachter: Prof. Dr. Hans-Georg Soeffner

“Die große Bestimmung der Utopie ist es, Raum zu schaffen für das Mögliche, im Gegensatz zu einer bloß passiven Ergebung in die gegenwärtigen Zustände. Es ist das symbolische Denken, das die natürliche Trägheit des Menschen überwindet und ihn mit einer neuen Fähigkeit ausstattet, der Fähigkeit, sein Universum immerfort umzugestalten.”

(Ernst Cassirer, Versuch über den Menschen)

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung	1
2. Die Bergsonianische Phase: Frühes Stadium der Entwicklung einer Symboltheorie Schütz'	5
2.1. Die Bedeutung der Lebensphilosophie Henri Bergsons	5
2.2. Schütz' Bergson-Rezeption und die Grundlegung einer Symboltheorie ...	9
2.3. Die Theorie der Lebensformen und der Begriff der Symbolisierung	12
2.4. Die Lebensformen der Welt des wirkenden Ich	17
2.5. Der Symbolbegriff der Frühschriften Schütz'	24
2.6. Die zentralen Elemente der Bergsonianischen Phase für Schütz' weiteren wissenschaftlichen Werdegang	27
2.7. Das Abwenden Schütz' von der Theorie der Lebensformen und die Entdeckung der Phänomenologie Husserls	28
3. Das theoretische Gerüst für Schütz' spätere Symboltheorie	33
3.1. Die Phänomenologie Edmund Husserls	35
3.1.1. Die methodologische Vorgehensweise der Phänomenologie ...	35
3.1.2. Der Begriff der "Appräsentation"	39
3.2. Entscheidende posthusserlianische Einflüsse auf die Entwicklung einer Symboltheorie Schütz'	41
3.2.1. Philosophie der symbolischen Formen: Ernst Cassirer	41
3.2.2. Diskursive und präsentative Symbolik: Susanne K. Langer ...	43
3.2.3. Symbolischer Interaktionismus: George Herbert Mead	44
3.2.4. "Natürliche" und "konventionelle" Zeichen: Aristoteles	45
3.2.5. Pragmatismus: William James	46
3.2.6. "Das Umgreifende" und die Transzendenz: Karl Jaspers	47

4. “Die Transzendenzen der Lebenswelt und ihre Überwindung durch Zeichen und Symbole” - der späte Symbolbegriff von Alfred Schütz	49
4.1. Zeichen und Symbole als Bestände der Lebenswelt - die Problemstellung	50
4.1.1. Einführung in die Thematik	51
4.1.2. Übersicht über den Stand der Problematik in der Literatur	53
4.2. Schütz’ Erweiterung und Anwendung von Husserls Theorie der Appräsentation	56
4.2.1. Der Bewährungsstil und die Einlösbarkeit der Appräsentation ..	56
4.2.2. Die verschiedenen in der appräsentativen Situation involvierten Ordnungen	59
4.3. Bergsons Theorie der konkurrierenden Ordnungen	61
4.3.1. Der Begriff der Unordnung - Zeichen und Symbole	61
4.3.2. Die Regelungsprinzipien des strukturellen Wandels der Appräsentationsbeziehungen	63
4.4. Zeichen und Transzendenzerlebnis: Die Lebenswelt des <i>einsamen Ich</i> ...	65
4.4.1. Die Welt in aktueller und potentieller Reichweite	66
4.4.2. <i>Merkzeichen</i>	68
4.4.3. <i>Anzeichen</i>	70
4.5. Zeichen und Transzendenzerlebnis: Die intersubjektive Lebenswelt	71
4.5.1. Die Lebenswelt ist immer schon intersubjektiv	71
4.5.2. Husserls Theorie des Fremdverstehens	72
4.5.3. Die Transzendenzen der Welt des Anderen	76
4.6. Die fraglos gegebene Welt interpretiert durch <i>Zeichen</i>	78
4.6.1. Verstehen, Kundgebung und Kommunikation	79
4.6.2. Zeichentypen	81
4.6.3. Zeichen in eigentlicher Kommunikation	81
4.6.4. Der Zusammenhang der die Welt interpretierenden Zeichensysteme mit dem Typus- und Relevanzsystem	87

4.7. Die Transzendenz der Natur und der Gesellschaft: Ihre Überwindung durch das Symbol	92
4.7.1. Die Erfahrung der Transzendenz der Natur und Gesellschaft ...	92
4.7.2. Die vorläufige Definition des <i>Symbols</i>	94
4.7.3. Zur Genesis der symbolischen Appräsentation	95
4.7.4. Die Besonderheiten der symbolischen Appräsentation	97
4.7.5. Das Symbol als Appräsentation der mannigfachen Realitätssphären 99	
4.7.6. Die endgültige Definition des Symbols	101
4.7.7. Das Erlebnis des Sprungs bzw. Schocks beim Übergang in andere Realitätssphären	101
4.8. Symbol und Gesellschaft	103
4.8.1. “Das Symbol stiftet Gemeinschaft ohne Kommunikation”	103
4.8.2. Die Abhängigkeit der appräsentativen Symbolbeziehung von der gesellschaftlichen Umwelt	104
4.8.3. Die symbolische Appräsentation der Gesellschaft	106
5. Die Rezeption der ‘späten Symboltheorie’ von Alfred Schütz	112
5.1. Luckmanns Rezeption der Symboltheorie Schütz’	112
5.1.1. Grenzen der Erfahrung und Grenzüberschreitungen	112
5.1.2. Luckmanns Theorie der Sprache	118
5.2. Das “Drei-Sphären-Modell” Hans-Georg Soeffners	120
6. Schlußbetrachtung	125
6.1. Der Vergleich der ‘frühen’ mit der ‘späten’ Symboltheorie Schütz’	125
6.2. Die Ordnung der lebensweltlichen Erfahrung	127
7. Literaturverzeichnis	130
ANHANG	134

1. Einleitung

Die grundlegenden Fragestellungen für Alfred Schütz bestanden vor allem darin, eine philosophische Fundierung für sozialwissenschaftliche Problemstellungen zu finden. Im Vordergrund stand für ihn der Versuch, die verstehende Soziologie Max Webers neu zu begründen. Diesen unternahm er zuerst in Anlehnung an die Lebensphilosophie Henri Bergsons, von der er sich jedoch distanzierte, nachdem er sich eindringlich mit der Phänomenologie Edmund Husserls auseinandersetzte und deren Relevanz für seine Forschungen erkannte. Schütz' Verdienst kann vor allem darin gesehen werden, daß er eine phänomenologische Grundlegung der Sozialwissenschaften leistete, eine Methodologie der verstehenden Soziologie ausarbeitete und eine Theorie des Handelns und der Lebenswelt entwickelte.

Die Untersuchungen Schütz' zum *Begriff des Symbols* wurden jedoch kaum beachtet, obwohl bereits in den Frühschriften eine Theorie der Symbolisierung entwickelt wurde und auch die Bearbeitung des Symbolproblems, bis hin zu den von Thomas Luckmann vollendeten "Strukturen der Lebenswelt", kein unwesentliches Element seiner Forschungen darstellte. Diese Magisterarbeit hat die Zielsetzung, die Entwicklung des Symbolbegriffs von Schütz nachzuzeichnen und die zentralen wissenschaftlichen Positionen, die diese beeinflussten, zu verdeutlichen.

Der 'frühe' Schütz befaßt sich in der "Bergsonianischen Phase", in den Jahren 1924 bis 1928, im Rahmen seiner *Theorie der Lebensformen*, mit dem Symbolbegriff. Ausgehend von Bergson entwickelt er ein Modell der "Lebensformen", die als Idealtypen bestimmte Ebenen der 'Einstellung des subjektiven Bewußtseins zur Welt' mit einer unterschiedlichen Bewußtseinsspannung beschreiben. Das Ich ist in der Lage, Erlebnisse über *Symbolisierung* aufzubewahren und für die jeweilige Lebensform, die eine besondere Realitätsschicht darstellt, mit Sinn zu versehen. Symbole sind deshalb 'Sinnbilder' von ursprünglichen Erlebnissen, die die Funktion haben, die verschiedenen Realitätsschichten der Lebensformen miteinander zu verbinden. Die Darstellung der Frühphase der Entwicklung einer Symboltheorie wird im ersten Teil dieser Arbeit unternommen.

Mit der Entdeckung der Phänomenologie Edmund Husserls begann sich Schütz von der Philosophie Bergsons und seiner Konzeption der *Theorie der Lebensformen* zu entfernen. Eine explizite Auseinandersetzung mit dem Symbolthema Schütz' kann in

diesen Jahren nach 1928 nicht festgestellt werden, obwohl verschiedenartige wissenschaftliche Ansätze, mit denen Schütz sich befaßte, die Grundlage für eine spätere Symboltheorie bildeten. Die bedeutungsvollsten Positionen im Zusammenhang mit der Symbolproblematik werden im zweiten Teil dieser Untersuchung erläutert und zusammenfassend dargestellt. Die Theorien von Edmund Husserl, Ernst Cassirer, Susanne Langer, George Herbert Mead, Aristoteles, William James und Karl Jaspers werden für eine spätere Symboltheorie Schütz' als bedeutungsvoll erachtet und deshalb als entscheidende Einflüsse für die Entwicklung eines späteren Symbolbegriffs gesehen. Sie bilden das theoretische Gerüst für seine Auseinandersetzung mit der Symbolthematik.

Ich argumentiere in dieser Arbeit, daß der Schütz'sche Symbolbegriff sich zweigleichen läßt, und zwar in einen 'frühen' und in einen 'späten', wobei diese sich beide wesentlich voneinander unterscheiden. Als 'früher' Symbolbegriff muß jener der Bergsonianischen Phase betrachtet werden, wobei der 'späte' Symbolbegriff erst mit dem Verfassen seines Aufsatzes "Symbol, Reality and Society"¹ im Jahre 1955 von Schütz konkret ausgearbeitet wurde. Zahlreiche Schriften, darunter auch unveröffentlichte Materialien aus dem Nachlaß, aus der Zeit vor der Entstehung dieses 'Symbolaufsatzes', die eine Grundlage für die 'späte Symboltheorie' darstellen, werden für die Ausarbeitung des Schütz'schen Symbolkonzepts miteinbezogen. Noch nicht publizierte Manuskripte und zahlreiche Briefe aus Korrespondenzen mit anderen Wissenschaftlern, sowie die originale Handbibliothek Schütz', standen mir als Quellenvorrat im Sozialwissenschaftlichen Archiv Konstanz zur Verfügung.

Da der 'Symbolaufsatz' fast vollständig in die 'Notizbücher'² für die vorgesehene Ausarbeitung des systematischen Werks Schütz' über die *Strukturen der Lebenswelt*, welches Thomas Luckmann fertigstellte, miteinbezogen wurde, soll die Aufmerksamkeit in bezug auf die Symbolproblematik auf ein von Schütz geplantes Kapitel in jenem systematischen Werk gelenkt werden. Schütz konnte dieses Projekt nicht vollenden, da er während der Vorbereitungen dafür verstarb. Sein Schüler Luckmann erhielt den Auftrag der Fertigstellung der *Strukturen der Lebenswelt*. Dieser präsentierte das

¹ Für diese Arbeit wird die deutsche Übersetzung dieses Essays verwendet: Alfred Schütz (1971a). "Symbol, Realität und Gesellschaft". In: Alfred Schütz (1971). *Gesammelte Aufsätze*. Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Bd. I. Den Haag.

² Diese 'Notizbücher' wurden im Band II der "Strukturen der Lebenswelt" abgedruckt: Alfred Schütz/Thomas Luckmann (1994b). *Strukturen der Lebenswelt*. Bd. II. Frankfurt a. M.

Kapitel über *Zeichen* und *Symbole* in seiner Niederschrift der *Strukturen der Lebenswelt* in einer bezüglich der Vorlage der 'Notizbücher' veränderten Form, versehen mit eigenen Positionen und Erkenntnissen. In dem geplanten Kapitel über Zeichen und Symbole jedoch, so nehme ich an, beabsichtigte Schütz seine 'späte Symboltheorie' im Rahmen einer Theorie der Lebenswelt zu entwickeln, wobei der 'Symbolaufsatz', in dem erstmals sein später Symbolbegriff konkretisiert wurde, als zentraler Bestandteil dieses 'Symbolkapitels' gesehen werden muß. Aus diesen Gründen ergibt sich für mich die Aufgabe einer Rekonstruktion des 'Symbolkapitels', so wie es von Schütz möglicherweise selbst verfaßt worden wäre, um die Grundzüge des 'späten' Symbolbegriffs zu verdeutlichen. Diese Rekonstruktion kann natürlich nur die als für wesentlich erachteten Passagen aus den 'Notizbüchern' enthalten; sie soll jedoch der von Schütz vorgesehenen "Gliederung der Strukturen der Lebenswelt" systematisch folgen und auch sehr eng am Wortlaut des Schützchen Originaltextes orientiert verlaufen. Das von Schütz geplante 'Symbolkapitel' sollte den Titel "Die Transzendenzen der Lebenswelt und ihre Überwindung durch Zeichen und Symbole" tragen; die Rekonstruktion dieses Kapitels mit einer Darstellung des 'späten' Schützchen Symbolbegriffs wird im dritten Abschnitt dieser Arbeit vorgenommen.

Der 'späte' Symbolbegriff von Schütz zeichnet sich aus durch seine Differenziertheit. Schütz unterscheidet zwischen Anzeichen, Merkzeichen, Zeichen und Symbolen, deren jeweilige Aufgabe darin besteht, die "Überwindung" der verschiedenen Transzendenzen der Lebenswelt zu gewährleisten. Die phänomenologische Untersuchung der Konstitution der verschiedenen Zeichen bildet die Basis für die Schützche Zeichen- und Symboltheorie, wobei er den Schlüsselbegriff für die Zeichenbildung, den der "Appräsentation", welchen er von Husserl übernimmt, zur Bezeichnung der 'Symbolisierung' einführt. Die "Appräsentation" ist für Schütz jedoch, im Gegensatz zu Husserl, keine reine Bewußtseinsleistung, sondern sie erfolgt auf der Grundlage einer schon bestehenden intersubjektiven Lebenswelt. Die Zeichen- und Symbolbildung im Bewußtsein ist deshalb schon von der Beschaffenheit der Lebenswelt als Sozialwelt bestimmt. Schütz' "mundan"-phänomenologische Untersuchungen entwickeln eine eigenartige, besondere Zeichen- und Symboltheorie. Maurice Natanson spricht in einem Brief an Schütz, in dem er den Symbolaufsatz diskutiert, von seiner Untersuchung als "without any doubt an important contribution to the theory of signs and symbolization".³

³ Maurice Natanson in einem Brief an Schütz vom 21. Juli, 1954, Sozialwissenschaftli-

Im letzten Kapitel dieser Arbeit wird die Rezeption des ‘späten Symbolbegriffs’ von Schütz durch Thomas Luckmann und Hans-Georg Soeffner untersucht. Bei der Darstellung der Rezeption stehen vor allem deren Weiterentwicklungen und Abweichungen von der Schützschen Konzeption im Vordergrund.

Im Zusammenhang mit dem Verfassen meiner Magisterarbeit möchte ich meinen beiden Betreuern Hubert Knoblauch und Hans-Georg Soeffner für ihre Aufmerksamkeit und Geduld, die sie mir gegenüber in der Beantwortung all meiner Fragen aufbrachten, danken.

2. Die Bergsonianische Phase: Frühes Stadium der Entwicklung einer Symboltheorie Schütz'

2.1. Die Bedeutung der Lebensphilosophie Henri Bergsons

Die frühe Phase der wissenschaftlichen Arbeit von Alfred Schütz stand vor allem unter dem Einfluß der Lebensphilosophie von Henri Bergson. Ein Hauptanliegen von Schütz war es, die Methode der verstehenden Soziologie zu untersuchen; bei seinem intensiven Studium der Soziologie Max Webers war er auf Schwierigkeiten gestoßen, die die Voraussetzungen für die wissenschaftliche Begründung der verstehenden Soziologie betreffen. Die Verbindung zweier systematisch so entgegengesetzter Konzeptionen wie die von Bergson und Weber mag verwundern, die Kombination der vom Neukantianismus ausgehenden Wissenschaftsauffassung Webers mit der Bergsonschen intuitionistischen Lebensphilosophie stellt eine Besonderheit für die Vorgehensweise von Schütz dar. Weber konzipiert die verstehende Soziologie als eine Wissenschaft, die dem Handeln rational konstruierte idealtypische Modelle zuordnet, um dessen irrationale Komponenten einzukreisen und diese sollen, soweit dies möglich ist, gedeutet werden. Die verstehende Soziologie soll als Wissenschaft betrachtet werden, die bewußt auf einer Kontrafaktizität des realen Handelns und seiner rationalen wissenschaftlichen Deutung aufbaut. In der Betrachtungsweise von Bergson hebt gerade ein solcher Zugriff schon die ursprüngliche Gegebenheitsweise der Wirklichkeit auf.⁴

Trotz dieser Unterschiede konnte Schütz nun eine Perspektive einnehmen, die es ihm ermöglichte, die beiden Ansätze produktiv aufeinander zu beziehen. Sein Ausgangspunkt ist der, daß der Gegenstand der Sozialwissenschaften - die schon immer gedeutete und daher mit Sinn besetzte Wirklichkeit - mit den Methoden der Naturwissenschaften nicht adäquat zu erfassen sei, sondern eines verstehenden Zugangs bedürfe. Die Leistungen des Individuums sind in diesem Zusammenhang die *Sinnsetzung* und *-deutung*, deshalb stimmt Schütz auch mit Webers vom individuellen Handeln ausgehenden Soziologieentwurf überein.⁵ Er stößt nun bei Weber auf eine Differenz zwischen dem wissenschaftstheoretischen Entwurf seiner Soziologie und ihrer

⁴ Vgl.: Ilja Srubar. "Schütz' Bergson-Rezeption". Einleitung zu: Alfred Schütz (1981). *Theorie der Lebensformen*. Frankfurt a. M., S. 26.

⁵ Vgl.: Max Weber (1980). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen. S. 1-30.

faktischen Durchführung, wobei das Verstehen sowohl von intellektuellem als auch irrationalen Charakter sein kann. Sein Einwand gegen Weber ist, daß dieser ein Verstehen auf der Ebene des faktischen Handelns voraussetze, welches nicht immer, sondern nur im Sonderfall, auf rationaler Begründung basiere. Weber gehe aber dem Zustandekommen dieses Verstehens nicht nach. So könne die von Weber entworfene idealtypische Methode, solange sie von rational gedachten Handlungsmodellen ausgehe, diese nichtrationale Sinnsetzung und Deutung nicht erfassen (Vgl.: Srubar 1981, 27). Schütz argumentiert, daß für Weber einzig der Mitmensch, das Du gegeben war, und dieses Du soll begrifflich, das heißt wissenschaftlich erfaßt werden. Dieses Du unterscheide sich jedoch von allen anderen Erfahrungsgegenständen dadurch, daß es verstehbar sei und seine Erfassung deshalb eine besondere Methode erfordere. Diese Methode zu formulieren, ist Schütz' Anliegen in der *Theorie der Lebensformen*:

“Diese Arbeit geht von dem Gedanken aus, daß ‘Du’ und ‘Sinn’ nicht in erster Reihe Erfahrungsgegenstände, sondern Erlebnisinhalte sind. Sie setzt daher vor die wissenschaftlich begriffliche Bearbeitung dieser Inhalte als Erfahrungsgegenstände eine bewußt ‘vorwissenschaftliche’ Untersuchung des Du-Erlebnisses und des Sinnes...”⁶

Das sich aus Webers Bestimmung sozialen Handelns ergebende Problem, die Frage nach dem Sinn des “Du”, mußte nun außerhalb der diesen Sinn schon voraussetzenden Soziologie Webers untersucht werden; zu diesem Zweck erfolgte Schütz' Verwendung der Philosophie Bergsons. An dieser Stelle sollen nur einige Aspekte der Bergsonschen Konzeption dargestellt werden, die die Schützsche Theorie der Lebensformen im wesentlichen prägten. Folgende Konzepte werden angeführt (Vgl.: Srubar 1981, 30):

- a. Die *durée* als der ureigene Erlebnisstrom und die raumzeitliche Welt als ihre symbolische Vorstellung.
- b. Das *Gedächtnis* als Ort der sinnvollen Organisation der Erlebnisbilder.
- c. Der Körper als das Zentrum unserer Tätigkeit in der ausgedehnten Welt, als Vermittler zwischen ‘Welt’ und ‘Ich’.

⁶ Alfred Schütz (1981a). “Lebensformen und Sinnstruktur”. In: Alfred Schütz (1981). *Theorie der Lebensformen*. Frankfurt a. M. S. 95.

- d. Die Gliederung des Bewußtseins in eine Vielzahl von Ebenen, wobei die *durée*, das Gedächtnis und der Körper als solche gelten, und die damit als differenzierendes Moment verbundene “*attention à la vie*”.
- e. Die Differenzierung zwischen abgelaufener, ablaufender und geplanter Bewegung (*Handlung*).

Bedeutend für das Konzept der *durée* (a.) ist nun, daß das Ich im Strom des Werdens und Entwerdens ‘dauert’ und daß der Verstand die Fähigkeit besitzt, eine Isolierung, Fixierung, Verräumlichung der im Erlebnisstrom des dauernden Ich werdenden und entwerdenden Erlebnisse vorzunehmen; diese Fähigkeit nennt Bergson *Symbolisierung*. In diesem Sinne bezeichnet Symbolisierung die Verstandesleistung der Abstraktion, des Festhaltens von szenenhaften Ausschnitten des Erlebnisstroms, denen besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. So ist die verräumlichte, homogene, diskontinuierliche Realität mit ihrer quantifizierbaren Zeit als eine Symbolisierung des Erlebnisstromes in der *durée* anzusehen.

Das Gedächtnis (b.) “schaltet Vergangenes ins Gegenwärtige ein, zieht viele Momente der Dauer (der *durée*) in einziger Schauung zusammen”⁷. Man kann im Sinne von Bergson von zwei Formen des Gedächtnisses sprechen; es bewahrt erstens als das wahre, bewußtseinsgebundene Gedächtnis die entwordenen Erlebnisse auf und macht die Wahrnehmung möglich; zweitens befähigt es uns als das an den Organismus gebundene Gedächtnis, das “Gedächtnis des Körpers”, zur angemessenen Reaktion auf die jeweilige aktuelle Lage, indem es entsprechende Erinnerungen assoziativ selektiert und abrufen (Vgl.: Bergson 1991, 66ff, 146).

Der Körper (c.) stellt das Zentrum der Tätigkeit des Ich in der ausgedehnten Kontinuität, der raumzeitlichen Welt, dar; er ist die ausgedehnte Form des dauernden Ich. Als dieses Zentrum unseres Wirkens in der ausgedehnten Welt und als Träger der Wahrnehmung ist der Körper repräsentativ für die jeweils aktuelle Gegenwart. Er ist ein “unabänderlich wiedererwachender Teil unserer Vorstellung”, ihr “immer gegenwärtiger Teil” (Bergson 1991, 146/147).

Das Bewußtsein (d.) muß in unzählige Schichten gegliedert vorgestellt werden, wobei die Gliederung durch die jeweiligen verschiedenen Grade der “*attention à la vie*”

⁷ Henri Bergson (1991). *Materie und Gedächtnis: Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Hamburg. S. 61.

erfolgt, wodurch eine Organisation unserer Vorstellungen stattfindet (Vgl.: Bergson 1991, 164ff.).

Die Konzepte der *durée*, der Symbolisierung und des Gedächtnisses schaffen für Bergson die Voraussetzungen, eine Theorie der Handlung (e.) zu entwerfen. Das Handeln ist vom Körper getragen und deshalb instrumentell gebunden; es orientiert sich daher pragmatisch an der zeiträumlichen Welt und wird vorwiegend durch den Intellekt, im Gegensatz zum Instinkt geleitet.⁸ Entscheidend in diesem Zusammenhang ist nun, daß - erst wenn die Handlung vollzogen ist - im Gedächtnis ihr Ablauf durch Symbolisierung zu einer "psychischen Tatsache verkürzt" und damit erfaßt werden kann. Somit entsteht eine Differenz zwischen den Zeitmodi des Handelns, und zwar zwischen dem ablaufenden Handeln und der zukünftigen, abgelaufenen Handlung; aus dieser Differenz resultiert auch der Unterschied im möglichen Zugang zum wirklichen Ablauf der Handlung einerseits für das Ich, und andererseits für *alter ego* (Vgl.: Srubar 1981, 33/34).

Für Bergson nimmt der Begriff der "Symbolisierung" eine eher randständige Stellung ein, und die Entwicklung eines differenzierten, ausgearbeiteten Symbolbegriffs ist in seiner Konzeption nicht festzustellen. Das Ich ist lediglich in der Lage, die reine Dauer durch die *Intuition* zu erfassen, während der Verstand die unmittelbar erfaßten 'Anschauungsbilder' von den Erlebnissen festhält und durch die Symbolisierung 'Abbilder' von ihnen schafft. So könnte das Erlebnis eines Sonnenaufgangs nicht einfach an uns vorbeigehen, ohne unsere Aufmerksamkeit zu erhalten, sondern, da es sich um ein besonders eindrucksvolles, ästhetisches Erlebnis handelte, durch einen höheren Grad von "Bewußtseinsspannung" unsere Zuwendung erfahren und so über die Symbolisierung der räumlich-zeitlichen Welt zugänglich gemacht werden. Unsere Erinnerung würde dann noch über das Abbild dieses "wunderschönen Sonnenaufgangs" an jenem bestimmten Morgen verfügen, das in einer Abstraktion als Symbol festgehalten wurde.

2.2. Schütz' Bergson-Rezeption und die Grundlegung einer Symboltheorie

⁸ Henri Bergson (1912). *Schöpferische Entwicklung*. Jena. S. 142ff., 159ff.

Die dargestellten Konzepte der Bergsonschen Philosophie ermöglichen nun die eigentümliche, von der Kantianischen Tradition abweichende Vorgehensweise von Schütz, die zur Entwicklung der Theorie der Lebensformen führt. Schütz formuliert folgende einleitende Worte für seinen Aufsatz *Lebensformen und Sinnstruktur*:

“Wenn ich den Kosmos, in den mein erlebendes Ich gestellt ist, in der Vielfalt meiner Erscheinungen auf mich wirken lasse, und die Welt - ohne sie erkenntnismäßig zu objektivieren, einfach als den Stoff meines Daseins, als Material meiner Existenz in mich aufnehme, verarbeite, umforme - mit anderen Worten: wenn ich die Welt nicht als Vorstellung, sondern als Erlebnis hinnehme, so ergibt mir die Fülle der Erscheinungen zwar mannigfache, aber durchaus nicht heterogene ‘Bilder’.”(Schütz 1981a, 79).

Die kantische Philosophie bezeichnet Raum und Zeit als reine Formen unseres Denkens, sie sind Begriffe, die ‘a priori’, unabhängig von unserer Erfahrung, dem Bewußtsein gegeben sind. Diese Apriorisierung lenkt die Aufmerksamkeit bewußt nicht auf das Erlebnis des Raumbegriffes (und damit der Materie); sie begnügt sich damit, die Erscheinungen als unseren Sinnen gegeben und Raum und Zeit als ‘a priori’ vor allem Denken liegend und diese erst ermöglichend, nachzuweisen. An dieser Stelle setzt die Kritik von Schütz an, der in seinen Untersuchungen zu zeigen versucht, daß die Welt des Raumes und der Zeit, in die wir mit dem Erlebnis unserer inneren Dauer gestellt sind, eine durch Gedächtnis und Du- Erlebnis, also sozial bedingte ist und unsere “Begriffe”, im Sinne des Urmaterials unserer Erfahrung, auf dem sozial bedingten Fundament des Sprachsymbols aufgebaut seien. Bereits hier, im Gedächtnisbild und im Symbol, so argumentiert Schütz, wird der Übergang von der Welt des inneren Ichlebens in die Außenwelt vollzogen. Da wir nun, Wissenschaft betreibend, uns in der “raumzeitlich” bedingten Sphäre des Begriffes bewegen, besteht umgekehrt unsere Aufgabe darin, zu untersuchen, ob und in welcher Weise eine Wissenschaft, in der das *Du*, dessen Erlebnis der begrifflich-kategorialen Erfassung lange vorhergeht, sozusagen ein irrationales Grunderlebnis darstellt, in den Bereich der rationalen Wissenschaft übertragen werden kann (Vgl.: Schütz 1981a, 82/83).⁹

⁹ Dieser Gesichtspunkt der vorbegrifflichen Erfassung des *Du* spielt auch in einer späteren Auseinandersetzung Schütz’ mit der Phänomenologie Husserls, der versucht, die Fundierung der Intersubjektivität auf der transzendentalen Ebene anzusiedeln, eine entscheidende Rolle.

Diese grundlegenden Gedankengänge Schütz' sind notwendig, um seinen in der *Theorie der Lebensformen* entwickelten Symbolbegriff genauer auszuführen. Unser Gedächtnis hält unsere Erlebnisse, sobald sie entworden sind, nicht unverändert fest; es hat selbst die Veränderung, die im Entwerden dieses Erlebnisses liegt, hervorgebracht und mitgemacht.

“Es bewahrt statt dieses Erlebnisses ein *Symbol* dieses Erlebnisses auf, das nicht schlechthin absolut ist, sondern nur für ein bestimmtes Jetzt und So Gültigkeit hat. Mit anderen Worten: unser Gedächtnis bewahrt nicht das Erlebnis, sondern dessen *Sinn* auf, eben den Sinn, den es durch das aus ihm gewordene Jetzt und So erhält. Daß jedes Erlebnis sinnvoll für das rück- schauende Gedächtnis ist, das verbürgt die unteilbare Einheit des Ichs und des Ablaufs der inneren Dauer, das verbürgt daher das Gedächtnis selbst, weil es - für die *werdende* Dauer - das Bewußtsein des werdenden Ich ist.” (Schütz 1981a, 103).

Schütz folgt Bergson in dessen Vorgehensweise, indem er darstellt, daß die Frage nach dem Sinn eines Erlebnisses zu stellen heißt, den Ort im Ablauf unserer reinen Dauer aufzusuchen, daß es heißt, zu fragen, wie sich ein Erlebnis unserer Vergangenheit in die “große Linie” unseres Lebens einfügt. Für die reine, werdende Dauer, für die werdenden Erlebnisse also, gibt es keine Frage nach dem Sinn, da nur die reine Wahrnehmung der Qualität dieses innere Erleben der reinen Dauer auszeichnet. Ist die Qualität aber “erlebt”, das Erleben der Qualität vorüber, so bleibt uns nur noch ein Symbol des Erlebens erhalten; “unsere innere Dauer trug uns, da wir fragten, zu neuem Sinnlosen fort und das soeben gewesene sinnlose Jetzt und So ist für uns ein Symbol, sinnvoll deutbar geworden, deutbar von der Richtung her, die unsere innere Dauer ins Sinnlose nahm” (Schütz 1981a, 104). Als wesentlich für jede Symbolfunktion beschreibt Schütz die Sphäre der “höheren Identität”, die nur in der *Einheit des Ich*, in der *Unteilbarkeit der reinen Dauer* gelegen ist. Da nun der Verstand eine vorgefaßte, aus der raumzeitlichen, weil begrifflichen Sphäre stammende Subjekt-Objektbe- ziehung in die reine Dauer des Ichs hineinzutragen versucht, stellt sich diese Einheit des Icherlebnisses als eine Doppeltheit dar. Es erweist sich einerseits als das Erlebnis des Ichs, welches ‘sich selbst’, seine eigene Dauer, als Kontinuum erlebt, und auf der anderen Seite als Erlebnis von Qualitäten, die die Mannigfaltigkeit der Dauer ausmachen.

Das Gedächtnis ermöglicht dem Ich ein neuerliches Erleben des entwordenen Qualitätserlebnisses, so daß dieses erneut in die reine Dauer eingehen kann, und zwar als dem unteilbaren und einheitlichen Ich zugehörig; so kommt eine Identität des Symbolisierten mit dem Symbol zustande. So wird durch die doppelte Funktion des Gedächtnisses, einmal als *Bewußtsein des dauernden Ich* sowie als *Verwandler des Qualitätserlebnisses*, die Symbolfunktion als Lebensform sichergestellt. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, daß das werdende Gedächtnisbild von einem bestimmten Zeitpunkt innerhalb der Dauer das reine Wahrnehmungsbild jenes Zeitpunkts ist, welches das Gedächtnis als Bewußtsein des dauernden Ich aufnimmt und das somit zu einem 'Gedächtnisbild' wird. "Das reine Wahrnehmungsbild existiert also eigentlich nicht mehr und nicht weniger als man von der 'Existenz' eines Qualitätserlebnisses innerhalb der reinen Dauer überhaupt sprechen kann. Es wird und entwirft im Gedächtnis als dem Bewußtsein des dauernden Ich. Es wird als Wahrnehmungsbild und es entwirft als Symbol (Sinn-Bild)" (Schütz 1981a, 107/108). Aus diesen Darstellungen wird deutlich, daß eine *Identität zwischen dem Symbolisierten mit dem Symbolisierenden in der Einheit des Ich besteht*, welchem sowohl das Werdende als auch das Entwordene zugehört. Es zeigt sich jedoch auch die Diskrepanz zwischen dem Symbolisierten und dem Symbolisierenden in der Spannung, die durch den Wechsel der Blickrichtung vom Entwordenen auf das Werdende entsteht; dieser Wechsel erfolgt in der Konzentration der Aufmerksamkeit auf ein vergangenes Erlebnis. Das *Sinnbild* ist nun das entwordene Wahrnehmungsbild entwordener Qualitätserlebnisse, und *Sinn* ist die Spannung zwischen Werdendem und Entwerdendem, die sich in der Einheit des Ich ergibt und durch die Funktion des Gedächtnisses als Bewußtsein des dauernden Ich in unsere Dauer eingeht. Schütz beschreibt den Stillstand, den das "Sich-Erinnern", die Aufmerksamkeit in unser Leben bringt, als zwar nicht in der Lage, den Ablauf der inneren Dauer zu hemmen, er sei aber entscheidend dafür verantwortlich, daß unsere entwordenen Qualitätserlebnisse in Sinnbildern neu erlebt werden können.

Aus diesen Analysen werde deutlich, so Schütz, daß die von uns primär angenommene gedächtnisbegabte Dauer nur eine unter vielen Formen unseres Bewußtseins ist, der andere einfachere folgen und kompliziertere vorhergehen. Die gedächtnisbegabte Dauer sei die primitivste Form, die wir begrifflich, also symbolbedingt erfassen können, weil in ihr das Symbol entsteht. Somit muß nun die Aufmerksamkeit auf die gedächtnislose Dauer gelenkt werden, weil in ihrem Verhältnis

zur Bewußtseinsform des gedächtnisbegabten Ich eine Erklärung für das Phänomen des Symbols gefunden werden kann.

2.3. Die Theorie der Lebensformen und der Begriff der Symbolisierung

Die auf der Grundlage von Bergsons Begrifflichkeit entwickelten Darstellungen über die Symbolisierung ermöglichen Schütz eine nähere Bestimmung der Bewußtseinsschichten, ihrer Strukturierung und ihrer gegenseitigen Beziehung, die bei Bergson weitgehend vernachlässigt wurde. Schütz konzentriert sich an dieser Stelle auf sein Hauptanliegen, nämlich die Erforschung der sinnhaften Konstruktion der Realität und somit auch des Sinnes des "Du". Jene Bewußtseinsschichten werden in der Schützchen Terminologie nun als "Lebensformen" bezeichnet, wobei er unter "Lebensform" die *Einstellung des Ichbewußtseins zur Welt* versteht (Vgl.: Schütz 1981a, 110). In jeder dieser Lebensformen besteht eine spezifische Organisation der Erlebnisbilder, die ein System der Symbolisierung darstellt; innerhalb dieses Systems ist es möglich, die Erlebnisse der niederen Lebensformen von den jeweils höheren her zu deuten. Schütz bestimmt nun diese Lebensformen im einzelnen und versucht außerdem das für die jeweilige Lebensform charakteristische Symbolisierungssystem darzustellen. Folgende sechs Lebensformen führt Schütz an:¹⁰

- 1) Die Lebensform der reinen Dauer des Ich
- 2) Die Lebensform der gedächtnisbegabten Dauer des Ich
- 3) Die Lebensform des handelnden Ich
- 4) Die Lebensform des Du-bezogenen Ich
- 5) Die Lebensform des redenden Ich
- 6) Die Lebensform des begrifflich denkenden Ich

Jene Reihe der Lebensformen erhebe, so Schütz, keinen Anspruch auf Vollständigkeit, da es sich um nur zum Zwecke der Untersuchung gebildete Idealtypen handle; sie zeichne sich vor allem durch eine strenge Bipolarität der Endglieder aus. So steht das Ich der reinen Dauer dem begrifflich, logischen Ich gegenüber, wobei die reine Dauer die reine Raumzeitwelt zum Gegenstück hat. Das Reich der reinen Qualitätserlebnisse und des

¹⁰Vgl.: Ilja Srubar (1988). *Kosmion*. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund. Frankfurt a. M. S. 61/62.

Unausgedehnten hat das Reich alles Quantifizierbaren und der Ausdehnung zum Gegenpol. Die Lebensform der reinen Dauer kann als an sich sinnlos und als der Geburt des Symbols vorhergehend beschrieben werden. Diese Lebensform ist "einsam" und in ihr erscheint die Welt als Erlebnis. In ihrer Opposition steht die Lebensform des begrifflich denkenden Ich, die sich durch einen komplizierten Aufbau von Sinnsystemen und die Auflösung des Sinnsystems in der reinen Logik auszeichnet, sie ist im wesentlichen sozial und in ihr erscheint die Welt als Form ("Vorstellung") (Vgl.: Schütz 1981a, 110/111). Jede Lebensform verfügt nun über ein eigenes Symbolisierungssystem als ein System der Sinnsetzung, das mit zunehmender Entfernung von der Lebensform der reinen Dauer immer komplexer wird. Schütz versucht zu zeigen, daß, wie oben schon erwähnt, die Erlebnisgehalte einer Lebensform innerhalb des Symbolisierungssystems der nächst höheren deutbar sind und entwickelt eine Grundstruktur des Symbol- und Sinnsetzungssystems, die für alle Lebensformen gültig ist und die auch für die jeweiligen Eigenheiten der einzelnen Lebensform zutreffen muß. Folgende fünf Sätze und Thesen zur Symbolisierung stellt Schütz auf. Sie werden hier jeweils mit einer Erläuterung aufgelistet (Vgl.: Schütz 1981a, 109-142):

1a) *Symbol und Symbolisiertes sind Eins in dem jeweiligen Bewußtsein der dem Symbolerlebnis vorhergehenden Lebensformen.* (Schütz 1981a, 112)

Der Ausgangspunkt für diese These Schütz' besteht darin, daß das Wesen der Symbolbeziehung in der Identität des Symbols und des Symbolisierten in einer "primitiven Sphäre des Ich" liege. Innerhalb der Sphäre der reinen Dauer gibt es keine Symbolbeziehungen, sondern nur wechselnde Qualitätserlebnisse und nur reine Wahrnehmungsbilder des jeweiligen "Jetzt und So". Erst das Gedächtnis, das ja die Bedingung für die Mannigfaltigkeit darstellt, erzeugt das Symbol; außerdem können wir mit unserem symbolbedingten Denken gar nicht in die jenseits alles Symbols liegende Sphäre der reinen Dauer eindringen. Genausowenig kann das Erlebnis der Mannigfaltigkeit in der gedächtnisbegabten Dauer die Vorstellung eines homogenen Kontinuums erfassen. Schütz beschreibt einen "einheitlichen Strahl", der aus der niederen Lebensform kommt und in der höheren mannigfach zerlegt wird. So sei die These von der Identität des Symbolisierten mit dem Symbol zu erklären. Diese bleibt jedoch eher diffus, da die Identität der beiden Elemente in der 'reinen Dauer' sich als schwer nachvollziehbar erweist; im Hinblick auf die höherstufigen Lebensformen

erscheint sie jedoch sinnvoll und wurde von Schütz möglicherweise als methodisches Mittel zur Ergänzung des zweiten Teils der Doppelthese eingeführt. An dieser Stelle bleibt unklar, wie der Zugang zur 'inneren Dauer' erfolgen soll.

1b) *Symbol und Symbolisiertes sind diskrepant schon durch die Verschiedenheit der ihnen zugeordneten Punkte im Ablauf der Dauer. Wie das Werdende in Entwordenes, so geht Symbolisiertes in Symbol über.* (Ebd., 118)

Wie bereits dargestellt, gehört zum Wesen des Symbols, daß das Symbolisierte gleichzeitig zwei Lebensformen angehört; ein Unterschied zwischen Symbolisiertem und Symbol besteht darin, daß die Zuordnung beider zu *verschiedenen* Punkten der inneren Dauer, und diese könnte als reine oder gedächtnisbegabte vorgestellt werden, stattfinden muß. Die Doppelthese sagt nun aus, daß Symbol und Symbolisiertes *eins* in dem Bewußtsein der *nächstniedereren Lebensform* sind, wobei diese Lebensform aber nur im Entwordenen sichtbar wird, und zwar gerade weil wir nach dem Symbolisierten fragen. Die Korrelativität der Symbolbeziehung wird vor allem dadurch deutlich, daß nur in bezug auf ein werdendes Jetzt und So ein Entwordenes symbolisierbar wird. Und nur in bezug auf ein entwordenes Jetzt und So ist das symbolerlebende Jetzt ein So.

2. *Das Symbolisierte ist aktuell (als Entwordenes) nur in der primitiveren Lebensform erlebbar, in der gegenwärtigen ist ein Symbol eben darum nur potentiell erlebbar, d. h. es wird mit unserer inneren Dauer.*

3. *Sich an das Symbol wenden, heißt, sich in einer bestimmten Lebensform als dem Totalen des Werdenden in der Richtung der inneren Dauer bewegen; nach dem Symbolisierten (Gemeinten) fragen, heißt, in einer anderen Lebensform das Entwordene aufsuchen* (Ebd., 122).

Diese beiden Thesen sind maßgeblich miteinander verbunden und werden deshalb zusammen erläutert. In jeder Lebensform, die überhaupt mit dem Symbol in Berührung kommt, geht mit dem Erleben ein Deuten parallel, ausgenommen in der wegen unseres symbolbedingten Denkens absolut unvorstellbaren, reinen, gedächtnislosen Dauer; dieses Deuten entsteht als bewußtes Korrelat zu unserem unbewußten Erleben, und zwar in der Zuwendung des Bewußtseins zu einem bestimmten Erlebnis. In der gedächtnisbegabten Dauer werden lediglich primitive Qualitätserlebnisse

gedeutet, in höheren Lebensformen handelt es sich um die Deutung von Symbolen, wodurch ein *Symbolsystem* in jenen höheren Lebensformen gebildet wird. Erst durch die Akte des Bewußtseins entsteht die übergeordnete Symbolreihe, die als Qualitätserlebnis in das Jetzt und So, von dem aus die Deutung erfolgt, in das entsprechende Jetzt und So eingeht, wie auch die Symbole als Gedächtnisbilder in das jeweilige Jetzt und So des Ichs in der gedächtnisbegabten Dauer eingehen.

Schütz versucht zu präzisieren, was es bedeute, daß das Gedächtnis Sinnbilder aufbewahrt und daß es Qualitätsbilder umdeutet; in der Ungenauigkeit dieses Sachverhalts sieht er auch die Ursache einer scheinbaren Diskrepanz zwischen These 2 und These 3. Der zweite Satz ging noch von einer Undeutbarkeit aller Qualitätserlebnisse aus, der dritte setzt für das Phänomen der Deutbarkeit bereits vorhandene Symbolreihen voraus. Wenn das Gedächtnis ein Qualitätserlebnis der symbollosen 'reinen Dauer' aufbewahrt, so hat es einen Akt der Deutung vollzogen, indem es das Qualitätserlebnis in der Richtung des Dauerablaufes zu einem Symbol transformierte. Bis jetzt wurde jedoch noch kein Sinnzusammenhang, sondern nur ein Qualitätserlebnis gedeutet und erst durch diese Deutung entstand das "Sinnbild". Der Deutungsakt war also konstitutiv für die Entstehung einer Sinn- oder Symbolrelation zwischen Erlebnisbild oder Sinnbild. Das Gedächtnis habe hier, so stellt Schütz dar, einen Akt der *Sinnsetzung oder Symbolsetzung* vollzogen, die Verwandlung eines *Symbolisierten* in ein *Symbol* soll deshalb so bezeichnet werden (Vgl.: Schütz 1981a, 125).

4. *In der nämlichen Lebensform ist jede Symboldeutung eine Symbolsetzung von einem Jetzt und So her, das durch eine vorausgegangene Symbolsetzung des nämlichen Qualitäts-erlebnisses zu einem So wurde* (Schütz 1981a, 134).

Nur von einer übergeordneten Lebensform aus ist Werdendes vom Entwordenen trennbar, und so wird die Spannung zwischen Symbolisiertem und Symbol verdeutlicht. Nun muß jedes Symbolisierte notwendig ein Entwordenes sein, da nur Entwordenes symbolisierbar ist; daß es entworden ist, weiß ich aus der höheren Lebensform, in der die werdenden Symbole erlebt werden und aufgrund dieser Symbole kann begrifflich raumzeitlich auf ein Symbolisiertes und zwar Entwordenes geschlossen werden. Die 'Einheit des Ich' ermöglicht, daß wir uns in allen Lebens- und Bewußtseinsformen gleichzeitig bewegen, da wir zugleich denken, sprechen, handeln oder uns erinnern; unserem erlebenden Ich ist der Unterschied zwischen Werdendem und Entwerdendem

nicht als bewußte Gegebenheit vorhanden, wie beispielsweise ein Sinneseindruck, sondern ist ausschließlich *reflektiv erschließbar*. Diese Überlegungen, die begrifflich eine stenge Korrelativität zwischen Werden-Entwerden einerseits und Symbol-Symbolisiertem andererseits in Verbindung mit der Zeitlichkeit des Ichs beschreiben, verleiten Schütz zu der folgenden These: “Alles Entwordene wird im Symbol, alles Werdende entwirft im Erlebnis” (Schütz 1981a, 135).

Ein wichtiger Gesichtspunkt stellt sich bei der Betrachtung eines Symbolzusammenhangs dar, der durch mehrere Lebensformen hindurchgreift, etwa den Symbolzusammenhang der Sprache, des Kunstwerkes, der Naturwissenschaft oder des Rechtes; in jedem dieser Symbolsysteme ergibt sich das Problem des subjektiven und objektiven Sinns, des gemeinten (gesetzten) und gedeuteten Symbols. Dieses zentrale Problem der Diskrepanz zwischen Sinnsetzung und Sinndeutung, beispielsweise bei einem sprachlichen Mißverständnis im alltäglichen Leben, ist auf die Formel reduzierbar, daß die Sinnsetzung in einer anderen Lebensform stattfindet, als die Sinndeutung. Als letzten Satz zur Symbolisierung, welcher sich aus den vorangegangenen Untersuchungen von selbst ergibt, stellt Schütz die folgende These auf:

5. *Die Abkehr vom Symbolisierten zum Symbol und umgekehrt vollzieht sich in einem Akt des Bewußtseins, der für die jeweilige Lebensform charakteristisch ist* (Schütz 1981a, 137).

Auffällig an den Analysen von Schütz ist, daß er sich anfänglich nur auf Sphären der reinen und der gedächtnisbegabten Dauer konzentriert. Für jene der gedächtnisbegabten Dauer ist dieser Akt des Bewußtseins die *Aufmerksamkeit*, oder vielleicht noch klarer das *Erinnerungsvermögen*, welcher den für die Symbolkonstituierung charakteristischen Akt in der Lebensform der gedächtnisbegabten Dauer darstellt. Nun stellt sich die Frage, ob allen aufgestellten Lebensformen besondere *Symbolrelationen* entsprechen; eine bedeutsame Erscheinung ist deswegen, daß mit jeder Symbolsetzung das Ich mehr und mehr aus seiner reinen Dauer heraus in eine *objektive Welt* tritt. Unter *Symbolrelation* versteht Schütz die Beziehung oder Spannung zwischen Gedächtnisbild und Qualitätserlebnis. Mit der Sinnsetzung des Qualitätserlebnisses erst hat mein Leben einen Sinn bekommen, durch den Sinn meines Lebens überhaupt wurde mein Qualitätserlebnis erst sinnvoll. Die einzelnen Erlebnisse werden so von der Dauer abgelöst und einer Symbolreihe ‘zugeordnet’. Dieser Vorgang ist Bestandteil meines

Lebens, nicht nur weil ich dauere, sondern weil ich *sinnvoll* dauere - genau dies meinen die von der Theorie aufgestellten Lebensformen. Somit ist "Sinn" die Einbeziehung eines Erlebnisses in den Dauerablauf: "Die Sinnggebung oder Symbolsetzung ist die königliche Gebärde, mit der das Bewußtsein von den Erlebnissen Besitz ergreift" (Schütz 1981a, 140f.). Eine wichtige Konsequenz, die sich aus dieser Art von Symboltheorie ergibt, ist die Entwicklung eines *Wertungsakts*, der dadurch entsteht,

daß jegliches vorangegangene Erlebnis die sinnvolle Einordnung eines Jetzt und So beeinflußt und dann sogleich mit der Transformation des Symbolisierten zum Symbol einen Akt der Auslese vornimmt (Vgl. Schütz 1981a, 142).

2.4. Die Lebensformen der Welt des wirkenden Ich

In den bisher dargestellten grundlegenden Ausführungen zur Symbolisierung konzentriert sich Schütz vor allem auf die reine und die gedächtnisbegabte Dauer. Im Zusammenhang mit den übergeordneten Lebensformen ergeben sich neue Gesichtspunkte, die sein Konzept der Symbolisierung noch deutlicher machen.

Der *Lebensform des handelnden Ich* entspricht kein immaterielles, körperloses Ich; das ihr entsprechende Ich verfügt über das Bewußtsein der Einheit des erlebenden Ich, das dem Erlebnis eines Körpers als eines ihm wesentlich zugehörigen gleichkommt. In der Dauer wird der eigene Körper in einer doppelten Weise erlebt; erstens nehme ich meinen Körper über akustische und optische Qualitätserlebnisse wahr und zweitens auch durch solche, die Schütz das "somatische Lebensgefühl" nennt, wie beispielweise kinästhetische Erlebnisse. In der Dauer findet nun ein Zusammenspiel von optisch-akustischen und kinästhetischen Erlebnissen von Körperbewegungen statt und ein einer anderen Lebensform zugehöriges Erlebnis ist notwendig, das die Evidenz der Mir-Zugehörigkeit des Leibes zur Geltung bringt. Dabei handelt es sich um das "somatische Lebensgefühl", das mich die kinästhetischen Muskelspannungen noch vor ihrer Rekonstruktion in der gedächtnisbegabten Dauer als mir zugehörig erleben läßt. "In der Bewußtseinsform des unmittelbar evidenten Lebensgefühls erlebt das Ich seinen Leib nur in der Bewegung, d. h. als Funktionalzusammenhang" (Schütz 1981a, 153). Ich erlebe den Leib in seinen Bewegungen und seinen Handlungen in der Welt, einerseits als in der Dauer aktuell ablaufend, andererseits als ein in der raumzeitlichen Welt befindliches Abgelaufensein. Schütz beschreibt hier vergleichend, daß so wie das Gedächtnis in dem "Sich-Erinnern" die Symbolisierung des Qualitätserlebnisses 'Wahrnehmungsbild zum Sinn-Bild' vollzieht, so auch das handelnde Ich in dem Handlungsablauf die intendierte Bewegung zum durchlaufenen Raum symbolisiert (Vgl.: Schütz 1981a, 175). Unter anderem auch durch den Tastsinn erlebe ich die Abgrenzung zwischen mir und der Welt, die zugleich auch die Abgrenzung zwischen meinem Leib

und seiner Umwelt ist; durch Erlebnisse dieser Abgrenzung ist das Ich als “von außen” betrachtet gegeben und mein Leib kann in seiner rekonstruierten Einheit in meinem Bewußtsein als ein Ausgedehntes, als Körper im Raum symbolisiert werden. Durch diese für die Lebensform des handelnden Ich charakteristische Symbolisierung wird dem Ich der Zugang zur Welt des Ausgedehnten schlechthin verschafft. Die raumzeitliche Welt der Dinge wird so in ihrer Objektivität an das erlebende und handelnde Ich gebunden, die Dinghaftigkeit der Gegebenheiten der raumzeitlichen Welt entsteht für das Ich in seinem Umgang mit diesen Gegebenheiten selbst, der *Durchbruch zur Welt* wird somit in der Lebensform des handelnden Ich vollzogen (Vgl.: Srubar 1988, 69).

Schütz versucht die von ihm aufgestellten Thesen über das Symbol für die *Lebensform des handelnden Ich* zu beweisen, wobei er für das bewegte Ich nicht die werdende Bewegung, sondern die Bewegung, soweit sie entworden ist, als Erlebnis bezeichnet. Nach den Analysen dieser Lebensform endet die Schrift über “Lebensformen und Sinnstruktur”. Schütz erreichte eine Begründung des Eintritts des Ichs in die raumzeitliche Welt, in der sich jetzt auch das Du präsentieren kann. Sein eigentliches Anliegen bestand schließlich in der Erforschung der sinnhaften Konstitution dieses Du.

Eine Weiterentwicklung der Schützischen Symboltheorie erfolgt in anderen, noch zu erwähnenden Frühschriften, wobei eine Fortsetzung der bisher entwickelten Ideen deutlich wird. Mit der Festlegung des Idealtypus der *Lebensform des Du-bezogenen Ich* versucht Schütz die Konzeption einer Theorie des Fremdverstehens; die sinnhafte Erfassung des Du und des von ihm gesetzten Sinnes, das Problem der Intersubjektivität wird zum zentralen Thema der verstehenden Soziologie erklärt. Jenes Problem teilt sich für Schütz, wie schon deutlich wurde, in zwei Bereiche auf; zum einen soll die sinnhafte Erfassung des Du als alter ego aufgezeigt werden, und zum anderen soll die Erfassung des von diesem Du gesetzten Sinnes untersucht werden. Die Welt, die nun auf der Ebene des handelnden Ich in unser Gesichtsfeld rückt, ist als ausgedehnte Welt nun Grundlage für den Übergang zur Du-Einstellung. Relevant für die *Lebensform des Du-bezogenen Ich* ist vor allem die Frühschrift Schütz’ “Erleben, Sprache und Begriff”¹¹, die von ihm auch als “Spracharbeit” bezeichnet wurde. In ihr beschreibt er, daß Dinge in der

¹¹ Alfred Schütz (1981b). “Erleben, Sprache und Begriff”. In: Schütz (1981). *Theorie der Lebensformen*. Frankfurt a. M.

raumzeitlichen Welt existieren, die mit unserem Leib nicht nur eine rein oberflächliche Gemeinsamkeit im Äußeren, das heißt die Ausgedehntheit in Raum und Zeit, ihre Abgeschlossenheit, ihre Bewegung teilen und deshalb auffällig sind. Dies seien Dinge, von denen das Ich durch andere Mittel Kenntnis hat, als durch seine Sinneseindrücke und Bewegungsphänomene, und diese Dinge zeichneten sich dadurch aus, daß sie mit den Gedächtnisbildern des entwordenen Ichs vergleichbar sind, daß es zu ihnen dieselbe höchst spezifische Stellung einnehme, wie zu seinem entwordenen Ich. Mein Ich hat die grundlegende Kenntnis von der Intelligenz seiner 'Nebenmenschen', es geht immer schon davon aus, daß diese intelligente Wesen sind. Das Erleben des Du vollzieht sich nun so, als ob dieses selbst eine Dauer erlebte, die der meinen ähnlich ist, die gleichartig in ihrem Verlauf und ihrer Richtung ist. Ich gehe von der Annahme aus, daß das Gedächtnis des Du ähnliche oder die gleichen Funktionen ausübt wie das meine. Das würde heißen, daß die vom Du aufbewahrten Gedächtnisbilder, seine damit zusammenhängenden Leibesbewegungen, die ich ständig mit den meinen vergleiche, von mir erfaßt werden können und ich in der Lage bin, diese zu deuten. So deute ich also Symbole, die ich dem Du zuordne, das heißt also die Symbolisierungen, von denen ich annehme, daß das Du sie selbst für sich vollzog. Schütz beschreibt diesen Vorgang als in einer Art Parallelität meiner mit seiner Dauer stattfindend, als ob die Erlebnisinhalte seiner Dauer in meine eingingen (Vgl.: Schütz 1981, 221/222).

Das Du stünde nun am Schnittpunkt zweier Dauern, zweier Gedächtnis- und zweier Handlungsabläufe; was mich betrifft, habe ich primäre evidente Kenntnisse von meinen eigenen Vorgängen, und in bezug auf alter ego deute ich meine Erlebnisse, die ich vom Nebenmenschen habe. Durch diese Symbolrelation, die Spannung also zwischen meinen Qualitätserlebnissen in der Wahrnehmung des Du und meinen eigenen aufbewahrten Gedächtnisbildern, wird außerdem bewirkt, daß ich dasselbe Erlebnis, welches mir vom Du kommt, beim Du für die Erlebnisse, die ihm von mir kommen, voraussetze; ich nehme das Du als von mir verstehbar und mich und mein Leben vom Du verstanden an. "Der Akt der Sinnsetzung durch das Du - der Sinndeutung durch mein Ich ist die letzte Bereicherung, die meine Welt erfährt, aber doch erst Ausgangspunkt für alle Beziehungen zu Du und Ding, zu Welt und Umwelt" (Ebd., 212). Bereits in der Lebensform des handelnden Ich wurde das Ding in Raum und Zeit erzeugt, es fange jedoch, so Schütz, erst zu existieren an, wenn ich seine Existenz nicht nur meinem

Lebenslauf zuordne, sondern das Ding auch vom Lebens- lauf des Du her für bestätigt finde.

Diese Ausführungen können als die früheste Fassung der das Schütz'sche Konzept der Intersubjektivität fundierenden "Generalthese des alter ego" bezeichnet werden: Das Du tritt als eigenes, in der Dauer erlebendes Subjekt auf, und das Ich deutet die vom Du symbolisierten Erlebnisse, als wären es seine eigenen. Nun stellt sich die Frage, wie der in den Handlungen des Du symbolisierte Sinn zu erfassen ist und worauf die Möglichkeit einer Übereinstimmung des vom Du gesetzten Sinnes mit meiner Deutung besteht. (Vgl.: Srubar 1988, 71). Die Handlungen des Du sind vom Ich so zu interpretieren, daß die vom Du in Sinnbildern, also in Symbolen aufbewahrten Erlebnisse verständlich werden. So kann beispielsweise ein Gesichtsausdruck der Freude meines Gegenübers von mir richtig gedeutet werden, da ich selbst über aufbewahrte 'Bilder' von freudigen Erlebnissen verfüge, an die mein Gedächtnis sich erinnert und meine Handlungen, die damit verbunden sind, entsprechend ähnlich ablaufen.

Mit diesem Problem befaßt sich Schütz vor allem in seinen Analysen verschiedener Kunstformen, wie Oper, Prosa, Drama oder Lyrik¹², wobei für ihn der Deutungszusammenhang, in dem der Zuschauer oder der Leser mit dem jeweiligen Kunstwerk stehen, entscheidend ist. Schütz stellt beispielsweise die These auf, daß im Drama auf der Bühne Du- Beziehungen durch Symbolisierungen, wie beispielsweise typische, nachvollziehbare Handlungen der Darsteller, verkörpert werden und ist nun der Ansicht, daß diese Symbolisierung auf einer Umsetzung des in der Dauer Erlebten in eine raumzeitliche Situation der Bühne basiert. Die Handlungen auf der Bühne werden also, vom sprachlichen Ausdruck im Zusammenhang mit dieser Lebensform einmal abgesehen, dadurch verstehbar, daß sie in eine Raumzeit-Welt versetzt werden, und dabei spielt lediglich eine Rolle, daß diese Handlungen für real gehalten werden: "Ob der Raum existiert oder nur von handelnden Menschen für existent gehalten wird, bleibt dasselbe: der Raum wird Umgebung, Schauplatz, Möglichkeit für Situationen, Gegenstand meines Handelns, Ursache meiner Sinneswahrnehmung." (Schütz 1981d, 288). Diese These, daß die Verstehbarkeit fremder Handlungen an die raumzeitliche Ordnung, in der sie ablaufen, gebunden sei, verbindet Schütz mit der Idee einer

¹²Für diese Themen sind vor allem folgende Frühschriften relevant: Schütz (1981c), "Sinnstruktur der Novelle: Goethe" und Schütz (1981d), "Sinn einer Kunstform (Musik)", beide in: Schütz (1981). *Theorie der Lebensformen*. Frankfurt a. M.

bestimmten *Typik*, welche die ‘Möglichkeiten für Situationen’ in der Raumzeit umfassen soll. Schütz geht davon aus, daß der vom Du gesetzte Sinn nur aufgrund der gleichzeitigen Erfassung einer zeitlich, räumlich und sozial geprägten *Typik der Situation*, in der die Symbolisierung des Sinnes stattfindet, verstehbar wird (Vgl.: Srubar 1988, 72/73). In seiner Schrift über den Sinn der Kunstform der Musik beschreibt er, daß erst die Verzeitlichung der Melodie durch ihre Rhythmisierung die Verstehbarkeit der Musik als eines *Ausdrucks fremder Dauer* ermöglicht. Dies beruht auf der Annahme einer gleichnisartigen Übereinstimmung zwischen *durée* und Melodie:

“Da die innere Dauer das primitivste und ursprünglichste Erleben des Menschen ist, aus welchem ihm nur das Bewußtsein seines Leibes als eines ausgedehnten zu der Feststellung des Raumes und der Zeit verhilft, die ihrerseits wieder die nötige Voraussetzung für Du, für Sprache und Begriff ist, kann jede höhere Schicht, die auf der inneren Dauer aufgebaut ist, mit der Melodie, die in ihr allein wohnt, Fühlung gewinnen.” (Schütz 1981d, 295).

Aus diesen Formulierungen wird deutlich, daß die vom Du gesetzten Symbolisierungen, beispielsweise durch eine musikalische Darbietung, dadurch intersubjektiv verstehbar werden, daß sie von einer Zeitlichkeit getragen werden, die nicht nur der individuellen Dauer angehört, sondern auch eine soziale Gültigkeit hat. Das würde bedeuten, daß die Zuhörer im Musikstück eine ästhetische Kunstform erkennen könnten und in der Lage wären, dieses zu ‘verstehen’.

In der *Lebensform des redenden Ich* sind immer schon der Sinnsetzende, also der Sprecher und der Sinndeutende, der Zuhörer, vorgegeben, wobei deren Beziehung in den Untersuchungen von Schütz eine zentrale Stellung einnimmt. Weiterhin wird der Gesichtspunkt der Sprache als Trägerin objektivierter Sinnzusammenhänge herausgestellt, in welchem die Sprache als Medium betrachtet wird, das für das Ich und das Du eine gemeinsame Gültigkeit hat. Außerdem soll der Bezug der Elemente der Sprache, der Wörter, zu den Grunderlebnissen der Dauer dargestellt werden. Die *Symbolifikation* und höchste Umformung des In-der-reinen-Dauer-Erlebten erfolgt innerhalb der Sprachsphäre als einer Lebensform des in Raum, Zeit und Du-Beziehung lebenden Menschen.¹³ Diese von Schütz beschriebene “Symbolifikation”, d. h. ein

¹³Für die Lebensform des redenden Ich ist wiederum die “Spracharbeit” entscheidend, in

Zum-Ausdruck-Bringen der von den Erlebnissen aufbewahrten Sinnbildern, findet durch einen Prozeß der Namengebung statt, in welchem Erlebnisse durch die begriffs-symbolische Funktion der Sprache typisiert und generalisiert werden. Wenn wir zum Beispiel des ‘Sonnenaufgangs’ zurückkehren, so bin ich in der Lage, diesen sprachlich, mit Worten so zu umschreiben, daß das Erlebnis des ‘Sonnenaufgangs’ für die Anderen sogar als besonders schönes Erlebnis an jenem bestimmten Tag nachvollziehbar wird.

“Denn ich lebe fortan nicht mehr in einer Welt meiner Erlebnisse, sondern in der Sprachwelt, die erfüllt ist mit Erlebnissen schlechtweg, mit jedermanns Erlebnissen” [...] “Das ist die erste Entgötterung der Welt, der primäre Anlaß zur Entzauberung des Lebens. Ich finde in der Sprache keine Erlebnisse mehr vor, sondern nur Formeln, Schablonen, die möglicherweise geeignet sind, meine Erlebnisse mitteilbar zu machen.” (Schütz 1981b, 214).

Die Intersubjektivität sprachlichen Ausdrucks entsteht dadurch, daß in der Namengebung einerseits das Erlebnis des Ich dem Erlebnis des Du und damit sämtlichen Nebenmenschen notwendig zugeordnet wird, und andererseits durch dieses Erlebnis innerhalb meines Dauerablaufs ebenso wie innerhalb deines Dauerablaufs dasselbe Jetzt und So objektiv gemeint wird. Dadurch gewinne das Wort, so Schütz, Überzeitlichkeit, Überräumlichkeit und Überindividualität. Schwierig ist nun, zu zeigen, daß der vom Du in *sprachlichen Symbolisierungen* gesetzte Sinn wirklich auch der von ihm gemeinte Sinn sein kann und sicher ist, daß er nur den Charakter einer Annäherung haben kann. Bereits an dieser Stelle entwickelt Schütz die Unterscheidung zwischen subjektivem und objektivem Sinn, wobei der vom Sinnsetzenden gemeinte Sinn als subjektiver und der vom Sinndeutenden verstandene als objektiver Sinn gesehen wird. Somit wird eine Beziehung zwischen dem objektivem Sinnzusammenhang des Sprachmaterials und subjektiv erlebten Mitzuteilenden hergestellt. So wird bei einer *Mitteilung* erstens eine Selektion von Elementen des neutralen Sprachmaterials, bezogen auf das subjektiv Mitzuteilende und zweitens die Einordnung der so subjektivierten Sprachelemente in den subjektiven Sinnzusammenhang der Rede vorgenommen. Der *Hörende* bringt das Mitgeteilte zunächst in Beziehung zum objektiven Sprachmaterial, er vollzieht somit

der die ‘Theorie der Lebensformen’, die im Aufsatz “Lebensformen und Sinnstruktur” nicht vollständig ausgeführt wurde, in bedeutendem Maße weiterentwickelt. Vgl.: Schütz 1981, 209-250.

zunächst einen Sinndeutungsprozeß ausgehend von seiner Einstellung zur Sprache; daraufhin erfolgt die Subjektivierung des Gehörten, d. h. er muß vom Standpunkt des Beobachters analytisch den Bezug der gehörten Sprachausdrücke auf einen subjektiven Sinn herstellen.

Ein weiterer Gesichtspunkt, der für die *Lebensform des redenden Ich* von Bedeutung ist, besteht darin, daß eine Mitteilung beim Sinnsetzenden immer mit der Absicht geschieht, daß nicht nur Verständnis, sondern auch durch dieses Verständnis eine entsprechende Reaktion bzw. Motivation beim Gegenüber erreicht werden soll. Sprache ist in dieser Lebensform nicht nur ein intersubjektives Symbolisierungssystem, sondern auch Teil des Motivations- und Handlungszusammenhangs der an der Du-Einstellung beteiligten Personen (Vgl.: Srubar 1988, 75-77).

Im Übergang in die *Lebensform des begrifflich denkenden Ich* zeigt sich die *Sprache*, die ein *System intersubjektiver Symbolisierungen* darstellt, als der entscheidende Faktor, da sie die Funktion der Vermittlung zwischen Subjektivität und Objektivierung durch sprachliche Typisierungen innehat. Die Lebensform des begrifflich denkenden Ich beruht hingegen auf ihren objektivierenden, vom Sinn unabhängigen Momenten. Als höchste Lebensform überhaupt ist sie deshalb auch die Sphäre der größten Entfernung vom subjektiven Erleben in der Dauer; das begriffliche Denken hat objektives Erkennen zum Ziel.

Interessanterweise befaßt sich Schütz an dieser Stelle seiner Theorie der Lebensformen mit der klassischen Wissenschaft vom begrifflichen Denken, nämlich der *Logik*, wobei er die Grundlagen und Bedingungen des logischen Denkens und seiner Begriffe in den *vorwissenschaftlichen* Lebensformen, im Verhältnis von Erleben, Sprache und Begriff, zu ergründen versucht.¹⁴ Er bezeichnet die Vorgehensweisen der traditionellen Logik als den nur scheinbaren Versuch, Empfindungen und Sinneswahrnehmungen mit dem Verstand, der Vernunft oder wie auch immer der Mechanismus dieses Erkenntnisapparats bezeichnet würde, in einen Zusammenhang zu bringen. In der

¹⁴Schütz beschreibt die Entwicklung des Begriffes seit seiner Entdeckung durch Sokrates und die weiteren Nachforschungen der formalen Logik nur als den Versuch der Erfassung der Symbolrelation von Erlebnis, Wort und Begriff: "Wenn das Wort also den Menschen von seinem Erlebnis trennt, so verbindet es doch auf wahrhaft wunderbare Weise die Dinge und schafft auf den Trümmern des Erlebnisses eine neue, vom Lichte der *Erkenntnis* beschienene Welt: die der *Begriffe*." (Schütz 1981b, 215).

begrifflichen Sphäre, im Unterschied zu der des Redens und der Du-Beziehung, geht eine Benennung so vonstatten, daß der benannte ‘Gegenstand’ als ein absolut Objektives gedeutet wird, ohne daß auf den Sinnsetzungsakt und das subjektiv Gemeinte Bezug genommen würde; hier verwandle sich, so Schütz, das benannte, individuelle, raumzeitlich abgegrenzte ‘Ding’ zur *Gattung*.

“Denn in der Sphäre des begrifflichen Denkens führt das Ding sein Eigenleben, *es gehört weder meiner noch deiner Dauer an, denn es existiert*, seine Qualitäten sind weder durch meine noch durch deine Erlebnisse feststellbar. In der toten und unbelebten Welt der Dinge kommen der Substanz Eigenschaften zu, die die gleiche Form des *modus essendi* annehmen wie das Ding selbst und die nur logisch genommen für den Begriff, nicht aber für das Wort wesentlich sind.” (Schütz, 1981b, 242).

Schütz stellt sich die Frage, ob die Sinnhaftigkeit der Anordnung der Begriffe in Sätzen nur in der logischen Struktur dieser Sätze erfolgt, oder ob auch andere Faktoren diese Anordnung bestimmen. “Für uns, die wir den Sinn setzen, zu dem wir unser Erlebnis in tieferen Spären gestaltet haben, ist nicht die logische Richtigkeit, wohl aber die Adäquanz zu unserem Dauerablauf die wesentliche Erscheinungsform der Realität” (Ebd., 244). *In der Sprache vereint sich der subjektive Bezug auf die Erlebnisse in der Dauer mit deren objektiv begrifflicher Symbolisierung*, wobei die Begriffe die Symbolisierungen dieser ‘höchsten’ Lebensform darstellen. Wenn die Begriffe sinnhaft sein sollen, müssen sie auf Symbolisierungen aus niedrigeren Sphären zurückführbar sein, also auf die sprachlichen Typisierungen des redenden Ich oder, was für Schütz auch weiterhin von Bedeutung sein wird, des täglichen Lebens. Die intersubjektive Sinnhaftigkeit der Begriffe entsteht durch die Objektivierung der Erlebnisse in der Du-Einstellung, und deshalb beziehen die Begriffe sich nicht aufgrund ihrer logischen Anordnung auf die Wirklichkeit, so lautet sein zentraler Kritikpunkt an der formalen Logik, sondern aufgrund des durch ihren sprachlichen Charakter hergestellten ‘subjektiven’ Bezuges auf das reale Erleben in der Dauer; wäre dies nicht der Fall, so wären Begriffe und logische Sätze sinnlos (Vgl.: Srubar 1988, 78).

2.5. Der Symbolbegriff der Frühschriften Schütz’

Eine konkrete zusammenfassende Darstellung der das *Symbol* betreffenden Begrifflichkeiten soll die im Symbolbegriff der *Lebensformen* enthaltenen Konzepte

noch einmal verdeutlichen und herausstellen. Das Gedächtnis bewahrt die Erlebnisse, die im Strom unserer inneren Dauer eine besondere Aufmerksamkeit erfahren, sobald diese entworden, also vergangen sind, nicht als *sie selbst*, sondern als *Symbole* auf. Sobald die Erlebnisse entworden sind, können sie vom Gedächtnis nicht unverändert aufbewahrt werden, da sie sich veränderten: Das Gedächtnis bewahrt nicht das Erlebnis selbst auf, sondern nur den *Sinn* dieses Erlebnisses, den es dadurch erhält, daß es zu einem bestimmten Jetzt und So, einem signifikanten, hervorstechenden 'Zeitpunkt' mit einer Bedeutung in einer 'höheren Lebensform' geworden ist. Die reine Wahrnehmung, die *Intuition*, soll in diesem Modell ermöglichen, daß eine 'Qualität', etwas Quantifizierbares, "erlebt" wird, das sich dann vom Erleben der 'reinen Dauer' abhebt.

Schütz beschreibt die Sphäre einer "höheren Identität" des Ich, die einmal darauf beruht, daß durch die Unteilbarkeit der 'inneren Dauer' eine 'Einheit des Ich' gegeben ist, und daß andererseits der Verstand schon von vorneherein die Erlebnisse der eigenen Dauer des Ich raumzeitlich als Qualitäten, als 'Bilder' auffaßt und somit eine Mannigfaltigkeit der Dauer beschreibt, so wie ein Film aus einer Vielzahl von Bildern zusammengesetzt ist. Dadurch wird die von Schütz beschriebene doppelte Funktion des Gedächtnisses deutlich, die sowohl als *Bewußtsein des dauernden Ich* als auch als *Verwandler des Qualitätserlebnisses* sich als Symbolfunktion darstellt. Sie besteht darin, daß sie eine Beziehung zwischen dem *Symbolisierten* und dem *Symbol* herstellt, wobei das Symbolisierte ein Gedächtnisbild des reinen Wahrnehmungsbildes und das Symbol ein Sinnbild, also ein 'Abbild' des Entwordenen, des veränderten Wahrnehmungsbildes darstellt.

Das von Schütz entwickelte Modell der verschiedenen, ineinander gründenden Lebensformen wird nun durch die *Symbolisierung*, die die Symbolwerdung eines Erlebnisses bezeichnet, zusammengehalten. Das *Symbolisierte* ist aktuell nur in der primitiveren Lebensform erlebbar, in der gegenwärtigen, in der sich das Ich gerade befindet, wird es als *Symbol*, als *Sinnbild* erlebbar. So besteht nun eine Beziehung zwischen Symbolisiertem und Symbol über die Lebensformen hinweg, durch die Symbolisierung werden sozusagen zwei Lebensformen oder auch mehr 'überbrückt'. Interessanterweise entsteht nun eine 'Spannung' zwischen Symbolisiertem und Symbol, da Symbolisiertes und Symbol nicht identisch sind, in der 'Einheit des Ich' jedoch als identisch erscheinen. Diese 'Spannung', die sich zwischen den verschiedenstufigen Lebensformen ergibt, bezeichnet Schütz als *Symbolrelation*. Diese verdeutlicht, daß das

originale Erleben eines Erlebnisses in der reinen Dauer oder eines Symbols entweder ein Bedeutung erhielt, wie dies in der *Lebensform der gedächtnis- begabten Dauer des Ich* der Fall wäre, oder in den anderen Lebensformen eine Bedeutungs- veränderung erfuhr.¹⁵

Die 'Einheit des Ich' ermöglicht uns, in allen Lebensformen gleichzeitig zu leben, und so werden die gegenseitigen Zusammenhänge erklärbar. Schütz beschreibt die Entwick- lung eines *Symbolsystems*, das sich dadurch ergibt, daß in den Lebensformen, die höher als die der gedächtnisbegabten Dauer anzusiedeln sind, das Erleben der Symbole jeweils mit einem Deuten der Symbole parallel geht.

Innerhalb des Symbolsystems ist ein aktives Deuten der Symbole möglich, einerseits wird in der Zuwendung des Bewußtseins zu einem Erlebnis ein Sinn gesetzt, andererseits werden in den höheren Lebensformen die 'Sinne' der als Symbole aufbewahrten Erlebnisse gedeutet. Der Deutungsakt ist deshalb *konstitutiv* für die Entstehung der Sinn- oder Symbol- relation zwischen Erlebnisbild und Sinnbild. Das Gedächtnis vollzieht aktiv die Sinnsetzung oder Symbolsetzung, und zwar reflexiv in einem Sich-Wenden an ein früheres Erlebnis oder ein aufbewahrtes Erlebnisbild. Mit dieser Sinnsetzung der Qualitätserlebnisse erhält mein Leben überhaupt erst einen Sinn, die 'sinnlosen' Erlebnisse der 'reinen Dauer' werden durch Sinngebung und Symbolsetzung mit einer Bedeutung versehen und dienen daraufhin der Orientierung im Leben und ermöglichen ein Verständnis der Mitmenschen.

In der *Lebensform des redenden Ich* wird eine Beziehung zwischen den Elementen der Sprache, also der Wörter, zu den Grunderlebnissen der Dauer hergestellt. Die "höchste Umformung" des in der Dauer Erlebten erfolgt für Schütz in der Sprachsphäre, die Raum, Zeit und die Du-Beziehung bereits voraussetzt; er bezeichnet sie als *Symbolifikation*. Für sie ist entscheidend, daß sie durch die Namengebung hervorgebracht wird, wobei durch *Typisierung* und *Generalisierung* die Erlebnisse durch die Sprache für meine Mitmenschen objektiv verstehbar gemacht werden.

Wichtig am Phänomen der *Sprache* ist die Tatsache, daß sprachliche Symbolisierun- gen von den sprachlich Kommunizierenden jeweils sinnhaft verstanden werden können, da die Erlebnisse von Ich und Du gegenseitig nachvollziehbar werden. Wie gesagt ist dabei der *subjektive* Sinn der vom Sprechenden, Sinnsetzenden gemeinte

¹⁵Dieser Begriff der *Symbolrelation* in der 'frühen Symboltheorie' Schütz' kommt dem zentralen Terminus seiner 'späten Symboltheorie', nämlich dem der *Appräsention* nahe, wie noch deutlich werden wird.

Sinn und der *objektive* der vom Sinndeutenden verstandene Sinn. Für den Zuhörer wird dadurch auch ein Verständnis des vom Sprechenden subjektiv gemeinten Sinnes möglich. So stellt die Sprache ein System intersubjektiver Symbolisierungen dar und ermöglicht in der *Lebensform des begrifflich denkenden Ich* die Bildung von objektiv begrifflichen Symbolisierungen, von *Begriffen*. Entscheidend für Schütz ist dabei, daß die Begriffe noch immer, aufgrund ihres sprachlichen Charakters, den Bezug zum Subjekt, zum subjektiven Erleben in der reinen Dauer beinhalten.

2.6. Die zentralen Elemente der Bergsonianischen Phase für Schütz' weiteren wissenschaftlichen Werdegang

Die dargestellte Frühphase der Entwicklung der Schütz'schen Terminologie enthält verschiedene Konzepte, die auch für seine spätere Argumentation von Bedeutung sind. So muß der *egologische Ansatz* als zentrales Element betrachtet werden: In seiner Theorie der Lebensformen basiert die Konstitution der Welt primär auf der Erfahrung, daß das Ich und das Du die Welt parallel zueinander auf dieselbe Art und Weise konstituieren. Lange bevor sich Schütz mit Husserl befaßte, entschied er sich bei der Bearbeitung des Weberschen Problems unter Anwendung der Bergsonschen Philosophie für jenen subjektiven Ansatz. Weiterhin wurde deutlich, daß der Sinn eines Erlebnisses immer nur im Rahmen einer Rückbesinnung konstruiert werden kann. Diese *Konzeption einer reflexiven Sinnbildung*, die wiederum unter dem Einfluß von Bergson entstand, wurde prägend für das gesamte Werk von Schütz. Von großer Bedeutung sind außerdem die *Zurückführung der Inter- subjektivität auf die parallele Dauer zweier Ich* und die Konzipierung von Zeit, Raum und die Du-Einstellung nicht als einfache Dimensionen, sondern als in *Typisierungen* erfaßbare, überindividuell geltende Sinträger von Situationen, die die Erfassung des in ihrem Rahmen gesetzten Sinnes ermöglichen. Srubar erkennt an dieser Stelle bereits den *pragmatischen Weltbezug des Ich*, der die Funktion hat, die innere Realität des Subjekts mit der zeiträumlichen Realität der Welt zu einer Einheit menschlicher Welt zu verbinden (Vgl.: Srubar 1988, 84/85).

Überdies nimmt die *Sprache* eine zentrale Stellung in Schütz' Theorie der Lebensformen ein. Er konzipiert sie als ein System von Symbolisierungen, die überindividuellen Charakter haben und gleichzeitig aber Objektivierungen individuellen

Erlebens sind. Die Sprache ist der Vermittler zwischen Erleben und Begriff, Sprache sei ein "drittes Reich", das zwischen der Welt des Erlebens und der Welt der Begriffe liege, wobei es von beiden unabhängig und doch vermittelnd sei. Die Symbolisierungen der Sprache können als *Konstruktionen ersten Grades* bezeichnet werden, da sie die erste Stufe der Objektivierung von Erlebnissen darstellen und als überindividuelle Typisierungen in der Lebensform des redenden Ich, also im Bereich des alltäglichen Lebens, zu betrachten sind. Die aufgestellten Sätze über die Symbolbeziehung besagen, daß schließlich alle Symbolisierungen ihrem Inhalt nach auf die Grunderlebnisse der reinen Dauer zurückzuführen sind. Begriffe stellen nun eine weitere Objektivierung der sprachlichen Symbolisierungen dar und können deshalb als *Konstruktionen zweiten Grades* bezeichnet werden.¹⁶ Ihre Sinnhaftigkeit ist laut These zwei auf die vorhergehende Lebensform zurückzuführen, folglich auf Erlebnisse, die der die Begriffe Entwickelnde von den Objektivierungen ersten Grades, also den Wörtern hat. Es muß somit ein Adäquanzverhältnis zwischen den Objektivierungen in der Lebensform des redenden Ich und den Begriffen bestehen (Vgl.: Srubar 1988, 87/88). Es ist offensichtlich, daß diese Überlegungen von Schütz seine methodologische Vorgehensweise nachhaltig beeinflussten.

Ein weiterer, für seine späteren Untersuchungen entscheidender Punkt ist jener, daß Schütz Symbole als Sinnträger begreift, die mehrere Ebenen der erlebten Realität, die durch die verschiedenen Lebensformen gekennzeichnet wurden, miteinander verbinden und so ist auch die Sinneinheit der Lebensformen angelegt (Vgl. ebd., 88). Diese Idee einer durch die Sinnklammer der Symbolisierung zusammengehaltenen Realität spielt auch im späten Werk Schütz' eine zentrale Rolle, jedoch wird dort der Prozeß der Symbolisierung, wie noch deutlich werden wird, als sozial vermittelt und nicht nur in der Subjektivität verhaftet angesehen.

2.7. Das Abwenden Schütz' von der Theorie der Lebensformen und die

¹⁶Die *Konstruktionen ersten und zweiten Grades* bearbeitet Schütz in einer späten Schrift vom Jahre 1953 mit dem Titel "Commen-Sense and Scientific Interpretation of Human Action" sehr ausführlich als Konstruktionen des alltäglichen und wissenschaftlichen Denkens. Vgl. die deutsche Fassung: Alfred Schütz (1971c). "Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns". In: Schütz (1971) *Gesammelte Aufsätze*. Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Bd. I. Den Haag. S. 3-54.

Entdeckung der Phänomenologie Husserls

Die Schwierigkeiten, die sich mit der Theorie der Lebensformen für Schütz ergeben, sind vor allem darauf zurückzuführen, daß der Ansatz Bergsons für seine Zwecke, nämlich der Untersuchung des Problems der Intersubjektivität einerseits und des Zugangs zu den qualitativen Erlebnissen in der *durée* andererseits, sich als nicht ausreichend erweist. Sozialität setzt als Phänomen nicht erst auf der Ebene der verräumlichten und objektiven Formen an, wie dies im Sinne der Terminologie Bergsons der Fall wäre, sie ist für Schütz bereits im Erleben der fremden Dauer des *alter ego* gegeben. Dies wird nun sehr problematisch, da die Frage danach gestellt werden muß, wie etwas Bewußtseinsfremdes, welches somit dem *alter ego* zugehörig ist, in den Bewußtseinsakten des Ich konstituiert werden kann. Diese Frage wird auch in der späteren Auseinandersetzung Schütz' mit Husserl zu erheblichen Komplikationen führen. Schütz mußte feststellen, daß Bergsons Philosophie nicht gehaltvoll genug war, um die Struktur von Webers verstehender Soziologie zu tragen.¹⁷ Wenn außerdem das Erleben, d. h. also die Erfahrung dem Sinnsetzungsprozeß auf allen Ebenen zugrundeliegt, wird die Frage nach dem Zugang zur Bewußtseinsschicht der reinen Dauer gestellt, in welcher sämtliche Erlebnisse an sich beinhaltet sind. Bergson zufolge ist diese Schicht nur in seltenen Augenblicken mit Hilfe der Intuition erfaßbar, Schütz zögerte jedoch, diesen Ansatzpunkt für seine Analyse des Sinnsetzungsprozesses als 'unsicheren Boden' zu verwenden. Er war sich dessen bewußt, daß er einen Zugang zu den Qualitätserlebnissen *in möglichst ursprünglicher Form* finden mußte, der nicht auf der Intuition gründen konnte, daß jedoch ein solcher Zugang zu der tiefsten Schicht des Erlebnisstroms unmöglich ist. Von jenem Irrationalismus Bergsons wollte sich Schütz distanzieren und entschloß sich deshalb, die gedächtnisbegabte Dauer als die letzte, zugängliche Lebensform anzusehen und die reine Dauer lediglich als einen Grenzbegriff zu betrachten. Dies konnte er dadurch erreichen, daß er über eine Theorie der Symbolisierung verfügte, die allen Lebensformen eine gemeinsame Struktur von Symbolbeziehungen unterlegte und somit konnte die als Grenzbegriff erfaßte reine Dauer in sein Schema integriert werden (Vgl.: Srubar 1988, 91). Schütz war sich dessen bewußt, daß diese Lösung nur einen Kompromiß darstellte und deshalb problematisch war. Er war davon überzeugt, daß die Sinnhaftigkeit des

¹⁷Vgl.: Helmut R. Wagner (1977). "The Bergsonian Period of Alfred Schütz". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 38, 1977/78, S. 196/197.

menschlichen Handelns nicht durch ihre wissenschaftlich methodologische Rekonstruktion in die soziale Welt übertragbar ist, sondern der einzig adäquate Zugang zur Realität dadurch erreichbar wird, wenn sie als im Erleben fundiert erfaßt wird.

Es fand im Jahre 1928 eine immer intensivere Auseinandersetzung Schütz' mit den Schriften Edmund Husserls statt. Eine Verwandtschaft der Schütz'schen Bestrebungen mit der Husserl'schen Problemstellung zeigt sich sehr deutlich. Husserl schaffte den Nachweis dafür, daß die Sinnsetzung im Bereich der Wissenschaft und der formalen Logik auf der Sinngebung im Bereich des *vorwissenschaftlich-alltäglichen Erlebens* beruht, und zwar bei gleichzeitiger Fundierung beider Prozesse in den intentionalen Akten des erfahrend leistenden, mundan eingestellten, subjektiven Bewußtseins. Weiterhin entwarf Husserl das innere Zeitbewußtsein als einen die Gegebenheit der Dinge konstituierenden Bewußtseinsstrom und bot außerdem eine spezifische Möglichkeit zur Lösung des Intersubjektivitätsproblems an (Vgl.: Srubar 1988, 91/92).¹⁸ In der "Formalen und transzendentalen Logik" wird eine der für Schütz bedeutsamsten Fragestellungen formuliert; das Denken wird als sinngebendes Erleben bestimmt, wobei das wissenschaftliche und das logische Denken einen Spezialfall darstellen, der jedoch im Sinngebungsprozeß des erlebenden Bewußtseins fundiert ist. Der Ansatz Husserls, der die konstituierenden *Bewußtseinsleistungen des Subjekts*, die die Sinnhaftigkeit des Bewußtseinsgegenstands bedingen, in den Mittelpunkt der Überlegungen stellt, war eine Bestätigung der von Schütz eingeschlagenen Richtung. Husserls Methode, die einen radikalen Rückgang zum Subjekt und den seinem Bewußtsein erscheinenden Phänomenen vollzieht und einen Versuch darstellt, die Selbstgegebenheit der Welt zu erfassen, bot für Schütz einen Ausweg aus der problematischen Situation, die sich in der Auseinandersetzung mit der Philosophie Bergsons ergab.

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, daß das innere Zeitbewußtsein für Husserl die grundlegende Ebene der Konstitutionsleistungen des Bewußtseins überhaupt darstellt und damit eine ungefähre Stellung einnimmt, die jener der *durée* von Bergson entspricht. Für Schütz ist nun von Bedeutung, daß die "phänomenologische" Zeit des Bewußtseinsstromes mit der objektiven, also im Sinne Bergsons der verräumlichten, im

¹⁸Jene von Husserl bearbeitete Themenbereiche wurden vor allem in in den folgenden beiden Werken spezifiziert: Edmund Husserl (1977). *Formale und transzendente Logik*. Bd. I u. II. Den Haag; Edmund Husserl (1928). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Halle a. d. S.

leistenden Vollzug des Zeitbewußtseins dadurch zur Deckung gebracht wird, daß in den Leistungen des Zeitbewußtseins sowohl die Wahrnehmung als Zugriff als auch das Wahr- genommene als ihr gegenständliches Korrelat konstituiert werden. Das subjektive innere Erleben wird auf einer Ebene mit der evidenten Objektivität seiner Korrelate in einheitlichen Sinnsetzungsprozessen verknüpft und so der Reflexion zugänglich gemacht (Vgl.: Husserl 1928, § 43 und Srubar 1988, 93). Dadurch muß keine qualitative Wesensveränderung des betrachteten Gegenstandes eintreten, wie dies im Modell Bergsons der Fall ist, und die Einführung einer vergleichbaren, für die Reflexion letztzugänglichen Ebene, wie die Lebens- form der gedächtnisbegabten Dauer, ist im Sinne der Husserlschen Konzeption nicht er- forderlich. Für Schütz bietet diese Konzeption den entscheidenden Vorteil, daß evident vorhandene Phänomene nicht für unzugänglich erklärt werden müssen und daß diese Konzeption keinen Raum für einen Dualismus zweier qualitativ differierender Welten offenlassen muß, womit sich auch das Problem der Übertragung der qualitativen Erlebnisse in "verräumlichende" Symbole erübrigt. Nun kann die reflexive Sinnbildung erfolgen, ohne mit den Problemen des Zugangs zu den qualitativen Erlebnissen und ihrer Veränderung in der Reflexion konfrontiert zu werden. Das schwache Bindeglied intuitiver Einsicht könne, so Srubar, zugunsten einer rationell argumentierbaren Konstitutionsanalyse aufgegeben werden (Vgl.: Srubar 1988, 93/94).

Für Bergson, wie auch für Schütz, war offensichtlich, daß die reine Dauer jenseits jeglicher Erfahrung stand; ihr fehlt jedoch die "primordiale Evidenz", die für Husserl den direkten Zugriff auf Phänomene des Bewußtseins ermöglichte. Bergson hatte somit nicht den radikalen Rückgang zum Subjekt vollzogen und eine subjektive Theorie der Erfahrung auf der Grundlage eines metasubjektiven Konstrukts geschaffen (Vgl.: Wagner 1977, 197). Obgleich Schütz die Lebensformen als Idealtypen konstruierte, schaffte er es nicht, die 'reine Dauer' methodologisch in sein Konzept zu integrieren; dadurch wird Wagner zu folgender Kritik verleitet: "The conversion of Bergson's 'pure duration' into a pseudoideal type failed to substitute a methodological for the missing philosophical solution." (Ebd., 198). Be- sonders bedeutsam ist sein Kritikpunkt, daß die Reflexion, die eine kognitive Funktion darstelle, noch vor der Symbolisierung stattfindet, obwohl ohne die technische Hilfe durch die Symbolisierungen die kognitiven Leistungen unmöglich seien. Weiterhin hält er es für eine Unmöglichkeit, daß die Symbolisierung noch vor der Du-Beziehung erscheint, obwohl die Sprache als Trägerin der Symbolisierung ein

soziales Produkt sei, das nur im sozialen Kontakt mit anderen Menschen angeeignet werden kann. Somit ergebe sich eine Zirkularität, die dem linearen Aufbau der ineinander gründenden Lebensformen zuwiderläuft, und dies habe fatale Konsequenzen für die letzte Spur einer philosophischen Grundlegung seines theoretischen Gerüsts. Das Scheitern Schütz' an der Philosophie Bergsons führte ihn auf der Suche nach einer Verankerung seiner Theorie zu Husserl (Vgl.: Wagner 1977, 198/199).

Die Vorgehensweise von Husserl bietet für Schütz eine Möglichkeit, den zentralen Begriff der Sozialwissenschaften, nämlich des nach Weber definierten *sozialen Handelns* zu klären, da auch für ihn die Analyse der komplexen Sinnsetzungsvorgänge zwischen alter und ego im Vordergrund stand. Das Problem der Intersubjektivität versucht Husserl auf eine Weise zu lösen, die vergleichbar ist, mit dem Bestreben von Schütz, die Intersubjektivität als das Erleben fremder Dauer aufzufassen. Im folgenden Kapitel dieser Arbeit wird ausführlich auf die Phänomenologie Husserls eingegangen, da sie für die weiteren Forschungen Schütz' von entscheidender Wichtigkeit war und zudem die Grundlage für seine späteren Untersuchungen des Symbolbegriffs darstellt.

Ich argumentiere, daß die Analysen zum Begriff des *Symbols* in der Bergsonianischen Phase eine 'frühe Symboltheorie' bei Alfred Schütz zum Ausdruck bringen, wobei eine zweite, 'späte Symboltheorie' erst wenige Jahre vor seinem Tode sich in seinen Forschungen ausprägte. Die in seinen Frühschriften zwischen 1924 und 1928 entwickelte 'frühe' Symboltheorie kann mit der Entdeckung Husserls als abgeschlossen betrachtet werden. Wie bereits gezeigt wurde, erweist sich unter Einbeziehung der Husserlschen Terminologie ein Zugriff auf 'Erlebnisse' der niederen Lebensformen durch die Funktion der Symbolisierung als nicht mehr notwendig. Kennzeichnend für das Scheitern der Theorie der Lebensformen sowie seiner Theorie der Symbolisierung war auch die Tatsache, daß Schütz sein Manuskript über "Lebensformen und Sinnstruktur" nie zu Ende führte, da ihm möglicherweise die Ineffizienz der Konzeption Bergsons für seine Zwecke, vor allem die Schwierigkeit einer lediglich durch Intuition zugänglichen reinen Dauer, an Grenzen stoßen liessen. Eine völlige Entfernung Schütz' von Bergson fand jedoch nicht statt, bestimmte erarbeitete Problemstellungen bereiteten ihn, wie deutlich wurde, sogar auf Husserl vor und auch in seinen späteren Werken griff Schütz vereinzelt auf Konzepte Bergsons zurück.

3. Das theoretische Gerüst für Schütz' spätere Symboltheorie

Nach einer Distanzierung von der Theorie der Lebensformen erhält die Phänomenologie Husserls eine ausgesprochene Wichtigkeit für die weitere wissenschaftliche Laufbahn Schütz'. Während Schütz sich in der Bergsonianischen Phase noch eingehend mit Symbolisierungsprozessen beschäftigte, gerät für ihn das Symbolproblem vorerst aus dem Blickwinkel. Im "Sinnhaften Aufbau der sozialen Welt" werden lediglich randständige Bemerkungen über das Symbol vorgenommen, die auf den Husserlschen Zeichen/Symbol-Begriff der *I. Logischen Untersuchung* Bezug nehmen.

Um eine thematische Vollständigkeit bezüglich der Entwicklung des Symbolbegriffs bei Schütz zu gewährleisten, sollen an dieser Stelle die Symbol-Begrifflichkeiten des *Sinnhaften Aufbaus* kurz dargestellt werden. In diesen Bemerkungen zum Begriff des Symbols werden *Anzeichen* von "bedeutsamen Zeichen" oder "Ausdrücken", die häufig auch *Symbole* genannt werden, unterschieden: Das *Anzeichen* oder *Symptom* ist ein Gegenstand oder Sachverhalt, dessen Bestand andere Gegenstände oder Sachverhalte in dem Sinn anzeigt, daß die Überzeugung vom Sein des einen als nicht einsichtiges Motiv für die Überzeugung vom Sein des andern erlebt wird. Der Zusammenhang zwischen *Anzeichen* und Angezeigtem wird im erfahrenden Bewußtsein ausschließlich desjenigen konstituiert, welcher das Anzeichen als Hinweis auf das Angezeigte interpretiert. Zwischen *Zeichen* (oder *Symbol*) und Bezeichnetem besteht die Beziehung der Repräsentation. "Indem wir nämlich auf das Symbol, das immer ein Gegenstand der Außenwelt im weitesten Sinne des Wortes ist, hinsehen, sehen wir nicht auf diesen als den *Gegenstand selbst hin, sondern als Repräsentanten* für das, was er repräsentiert."¹⁹ Schütz definiert *Zeichen* als Handlungsgegenständlichkeiten oder Artefakte, die nicht nach jenen Deutungsschemata, die für Erlebnisse der Außenwelt zuständig sind, interpretiert werden, sondern welche aufgrund besonderer vorangegangener erfahrender Erlebnisse in andere, 'inadäquate' Deutungsschemata eingeordnet werden (Vgl.: Schütz 1993, 168). An dieser Stelle übernimmt Schütz lediglich den Husserlschen Symbolbegriff für seine Zwecke, eine ausführliche eigene Analyse des Symbolproblems bleibt jedoch aus.²⁰

¹⁹Alfred Schütz (1993). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt a. M. S. 166.

²⁰Diese Zeichen/Symbol-Unterscheidung des *Sinnhaften Aufbaus* weist große Ähnlichkeiten mit dem Symbolbegriff von Ernst Cassirer auf, der zwischen *Zeichen*, die er

Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt erschien im Jahre 1932; in einem Manuskript mit dem Titel “Das Problem der Personalität in der Sozialwelt”²¹ aus den Jahren 1936/37 bleibt wiederum eine nähere Untersuchung des Symbolproblems aus. Eine verstärkte Auseinandersetzung mit dem Pragmatismus unter dem Einfluß von William James, der Schütz schon in den zwanziger Jahren bekannt war und für ihn eine immer größere Bedeutung erlangte, zeichnet sich in diesem Aufsatz schon ab, noch bevor Schütz im Jahre 1939 in die USA emigrieren mußte und mit der dortigen Philosophie konfrontiert wurde. Für eine sehr lange Zeit kann kein konkretes Befassen Schütz’ mit dem Symbolthema nachgewiesen werden: Schriften wie beispielsweise der Aufsatz “The World of Work, Imagination, Dream, and Social Science”²² vom Jahre 1940, einer sehr frühen Erstfassung des bekannten Essays “On Multiple Realities”, der 1945 erschien, bilden jedoch, wie andere kleine Schriften, die Grundlage für Schütz’ späteren Symbolbegriff und werden deshalb in den folgenden Untersuchungen miteinbezogen.

Eine eingehende Untersuchung des Symbolthemas, so soll argumentiert werden, erfolgt erst im Jahre 1955 in der Ausarbeitung des “Symbolaufsatzes”, sowie in den “Notiz- büchern” von 1958, in welchen Schütz seine ‘späte Symboltheorie’ entwickelt, die sich maßgeblich von der ‘frühen Symboltheorie’ unterscheidet. Darauf wird im nächsten Abschnitt dieser Arbeit ausführlich eingegangen werden. Die nächsten Paragraphen hingegen befassen sich mit den entscheidenden Einflüssen, die für die Entstehung der Symboltheorie wichtig waren; so verschiedene wissenschaftliche Richtungen wie Phänomenologie, philosophische Anthropologie, Sozialpsychologie, Pragmatismus oder Existenzphilosophie lieferten Schütz Material für seine Analysen. Besonders ausführlich werden die für Schütz sehr bedeutsamen Konzepte Husserls dargestellt, für die anderen Theorien werden jene, die als am wesentlichsten für seinen Symbolbegriff betrachtet werden, kurz dargestellt. Eine Vollständigkeit kann an dieser Stelle natürlich nicht gewährleistet werden.

als Signale im Bereich physikalischen Welt ansieht, und *Symbolen* als Bestandteil der geistigen Welt des Menschen unterscheidet. Auf dessen Terminologie wird später noch näher eingegangen werden.

²¹Alfred Schütz (1936). “Das Problem der Personalität in der sozialen Welt”. Manuskript einer vom Mikrofilm kopierten Version dieses Aufsatzes, Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz.

²²Alfred Schütz (1940). “The World of Work, Imagination, Dream, and Social Science”. Manuskript, dessen handschriftliches Original von Lester Embree getippt wurde. Lake Placid, 1940. Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz.

3.1. Die Phänomenologie Edmund Husserls

Mit dem Ende der “Bergsonianischen Phase” gewinnt die Phänomenologie Husserls eine entscheidende Bedeutung für die weiteren Forschungen Schütz’. Sie entwickelt sich zur Basis für seine wissenschaftlichen Arbeiten und verliert auch bis zu seinem Tode nicht an Tragweite für die Schütz’schen Untersuchungen, wenn auch sehr häufig eine kritische Auseinandersetzung mit der Husserlschen Argumentation, wie noch deutlich werden wird, stattfand. Auch für die ‘späte Symboltheorie’ von Schütz, wie hier argumentiert werden soll, bildet Husserls Phänomenologie die Grundlage. Der für diese Symboltheorie zentrale Terminus der “Appräsentation” wurde der Husserlschen Terminologie, wenn auch in abgewandelter Form, entnommen. Die Grundzüge der Husserlschen Phänomenologie sowie die für jene ‘späte Symboltheorie’ bedeutsamen Überlegungen Husserls werden nun dargestellt.

3.1.1. Die methodologische Vorgehensweise der Phänomenologie

Edmund Husserl muß als der Begründer der Phänomenologie, die in einer Abwendung von der Philosophie Kants entstand, betrachtet werden. Kennzeichnend für Husserls phänomenologische, methodische Vorgehensweise ist die Anwendung der “phänomenologischen Epoché”, in welcher zur Erkenntnisgewinnung ein “Einklammern” aller Stellungnahmen zur vorgegebenen objektiven Welt erfolgt, so daß nur noch ein Universum der dem Bewußtsein erscheinenden Phänomene, ein reines Leben mit reinen Erlebnissen und Gemeinheiten besteht. Die Phänomenologie versucht als “strenge Wissenschaft” auf die Seinswelt des Menschen bezogen deren Sinn verständlich zu machen, und zwar in jenem Rückgang zur transzendentalen Subjektivität. An dieser Stelle erfolgt nun der Vorwurf des *Solipsismus* gegenüber Husserls Argumentation, nämlich daß das meditierende, sich in der phänomenologischen Epoché befindende Ich nur noch als alleiniges einsames Ich da sei, mit seinen Bewußtseinsinhalten, wobei die anderen Ichs lediglich Vorstellungen und Konstruktionen im Bewußtsein des transzendentalen Ichs seien. Husserl hat diese Gefahr des Solipsismus deutlich vor Augen,

er beschreibt jedoch das transzendente Ich als den “intentionalen Urgrund” für die sich dem Ich offenbarende Welt, in dem auch die Intersubjektivität, die für die objektive Welt als *sinnkonstituierend* fungiert, festgelegt sei. Jener “intentionale Urgrund”, bestehend in der transzendentalen Subjektivität, wird mit den folgenden Worten dargestellt:

“Für philosophische Kinder mag das der dunkle Winkel sein, in dem die Gespenster des Solipsismus, oder auch des Psychologismus, des Relativismus spuken. Der rechte Philosoph wird, statt vor ihnen davonzulaufen, es vorziehen, den dunklen Winkel zu durchleuchten.” (Husserl 1977, 244).

Der Rückgang zu einer transzendentalen Subjektivität ist für Husserls Konzeption von entscheidender Bedeutung, den er, der Idee des René Descartes folgend, vollzieht. Auch er versucht die Wendung zum *ego cogito* als dem apodiktisch gewissen, unwiderlegbaren Urteilsboden, der für die Begründung der radikalen Philosophie vorhanden sein muß. Aus der Perspektive des radikal meditierenden Philosophen versteht er die Welt als *nicht seiend*, sie erscheine uns im Seinsglauben unserer Erfahrung. Alle körperliche Natur, sowie die ganze konkrete Lebensumwelt sind für Husserl statt seiend nur Seinsphänomene.²³

Sein wissenschaftliches Vorgehen besteht nun darin, alle Stellungnahmen zur vorgegebenen objektiven Welt, wie beispielsweise Seinsstellungen, durch universales Außergeltungsetzen - vergleichbar mit dem Zweifel des Descartes - auszublenden. Dieses “Einklammern” der objektiven Welt, die “phänomenologische Epoché” führt jedoch nicht zu einem Nichts, obwohl eine radikale Anwendung dieser Methode stattfindet. Dem Meditierenden wird das reine Leben mit seinen reinen Erlebnissen und seinen reinen Gemeinheiten zueigen; er besitzt lediglich das Universum der Phänomene und im weiten Sinne auch der Phänomenologie. Husserl beschreibt die “phänomenologische Epoché” als die “radikale und universale Methode, wodurch ich mich als Ich rein fasse, und mit dem eigenen Bewußtseinsleben, in dem und durch das die gesamte Welt für mich ist, und so, wie sie eben für mich ist.” (Husserl 1987, 22). Für Husserl stellt sich im Gegensatz zu Descartes jedoch nicht die Frage, ob die Welt ist, sondern wie sie für das Bewußtsein vorhanden ist. Alles Weltliche, das raum-zeitliche

²³Vgl.: Edmund Husserl (1987). *Cartesianische Meditationen*. Eine Einführung in die Phänomenologie. Hamburg. S. 20.

Sein das seine Geltung durch Erfahren, Wahrnehmen, Erinnern oder Denken erhält, wird bei Descartes unter dem Titel *cogito* zusammengefaßt - die Welt ist die in jedem *cogito* bewußt geltende und seiende. Nur diese Welt habe, so Husserl, "aus mir selbst" Sinn und Geltung, und nur in sie kann ich hineinleben, hineinerfahren, hineindenken und -handeln.

Husserl strebt die Enthaltung gegenüber jeglichen Seinsglaubens an, der die Existenz der Welt vertritt; wenn nun das Leben selbst im Bewußtsein von der Welt betrachtet wird, kann so das reine Ego mit reinen Bewußtseinsströmen gewonnen werden. Das Vorhanden- sein eines natürlichen Seinsbodens in seiner Seinsgeltung ist für Husserl sekundär, da dieser Seinsboden sowieso einen transzendentalen voraussetzt. *Jener Seinsboden zeichnet sich dadurch aus, daß er die Bedingung der Möglichkeit für Erfahrung bietet, von ihm aus wird Erfahrung konstitutiv festgelegt.* Husserl bezeichnet die phänomenologische Fundamentalmethode der transzendentalen Epoché, sofern sie auf den natürlichen Seinsboden zurück leitet, als transzendental-phänomenologische Reduktion (Vgl.: Husserl 1987, 22/23).

Die phänomenologische Epoché klammert die Seinsgeltung der objektiven Welt ein und schließt sie somit aus dem Urteilsfelde aus. Alle uns objektiv vorliegenden Tatsachen, auch die der inneren Erfahrung, werden ihrer Geltung enthoben. Für das meditierende, in der Epoché stehende Ich, welches den einzigen Geltungsgrund aller objektiven Geltungen und Gründe darstellt, existiert nun kein psychologisches Ich und deshalb keine psychischen Phänomene als Bestandteil psychophysischer Menschen. Durch die phänomenologische Epoché wird das natürliche Ich und Seelenleben, das Reich der psychologischen Selbsterfahrung, auf das transzendental-phänomenologische Ich, das Reich der transzendental-phänomenologischen Selbsterfahrung, reduziert.

“Die objektive Welt, die für mich ist, die für mich je war und sein wird, je sein kann mit allen ihren Objekten, schöpft, sagte ich, ihren ganzen Sinn und ihre Selbstgeltung, die sie jeweils für mich hat, aus mir selbst, aus mir als dem transzendentalen Ich, dem erst mit der transzendental-phänomenologischen Epoché hervortretenden.” (Husserl 1987, 27).

Da an dieser Stelle nur auf einige Grundzüge der Husserlschen Terminologie eingegangen werden kann, soll anhand der anschaulichen Darstellung der Konstitution des alter ego, die auch für Schütz eine zentrale Stellung einnimmt, die Anwendung der

phänomenologischen Methode dargestellt werden.²⁴ Husserl analysiert, in welchen Intentionalitäten, d. h. Formen des Gerichtetseins des Bewußtseins auf den Gegenstand, in welchen Synthesen und Motivationen der Sinn “anderes Ego” sich dem transzendentalen Ego als Fremderfahrung darbietet.

Auf der einen Seite können die “Anderen” als Weltobjekte erfahren werden, und da sie mit Leibern in Verbindung stehen, als “psychophysische Objekte” *in der Welt*. Andererseits werden sie zugleich als Subjekte *für diese Welt* erfahren, und zwar als diese Welt erfahrend, in welcher mein erfahrendes Ich auch von ihnen erfahren wird.²⁵ Die exakte Bestimmung der Fremderfahrung erfordert die methodische Durchführung der Epoché zur transzendentalen Eigenheitssphäre, in der Terminologie Husserls, welche die transzendente Konstitution und den transzendentalen Sinn von Fremdsubjekten in Frage stellt. Erfolgt eine Abstraktion von den Anderen, so bleibe ich “allein” zurück. Wichtig ist nun der Gedanke Husserls, daß solches Allein-Sein nichts am Weltsinn des Für-jedermann-da ändere, welcher auch dem natürlichen Ich der Eigenheitssphäre anhafte und auch nicht verloren sei, “wenn eine universale Pest mich allein übriggelassen hätte” (Husserl 1987, 96). Entscheidend ist, daß dem konkreten Sein des Ego als “Monade” - Husserl übernimmt diesen Begriff von Leibniz - jegliche Intentionalität, und somit auch die auf Fremdes gerichtete Intentionalität gegeben ist. *Dieses Ego in seiner transzendentalen Eigenheit ist in der Lage, die synthetische Leistung der Intentionalität, d. h. die Konstitution der Wirklichkeit des Fremden für mich, zu vollbringen.*

Die beschriebene Eigenheitssphäre ist wiederum entscheidend für die Konstitution des Seinssinns der objektiven Welt - das Ego der Eigenheitssphäre, oder wie Husserl es nennt, das *primordiale Ego* vollzieht diese Konstitution auf dem “Untergrunde” der *pri-mordialen Welt*.

²⁴Die Darlegung von Husserls Methode geschieht detailliert, da sonst die komplexen Zusammenhänge seiner Analysen nicht nachvollziehbar werden und der für Schütz’ Spätphase seiner Symboltheorie bedeutsame Begriff der “Appräsentation” auf ihnen gründet.

²⁵In den Worten Husserls wird dieser Gedanke so ausgedrückt: “Jedenfalls also in mir, im Rahmen meines transzendental reduzierten Bewußtseinslebens, erfahre ich die Welt mitsamt den Anderen und dem Erfahrungssinn gemäß nicht als mein sozusagen privates synthetisches Gebilde, sondern als mir fremde, als intersubjektive, für jedermann daseiende, in ihren Objekten jedermann zugängliche Welt.” (Husserl 1987, 93/94)¹

3.1.2. Der Begriff der “Appräsentation”

Das Konzept der “Appräsentation”, welches für die ‘späte Symboltheorie’ Schütz’ von Relevanz ist, wurde von Husserl erstmals in den “Cartesianischen Meditationen” im Rahmen seiner Theorie der Fremderfahrung eingeführt. Der *Bewußtseinsvorgang* der Appräsentation, das “Mitgegenwärtig-Machen” des “Anderen” vollzieht sich in der mittelbaren Intentionalität ausgehend von der zugrundeliegenden primordialen Welt. Wie ist nun der Sinn “Anderer” in der Appräsentation gegeben und in der Erfahrung “Als-mitgegenwärtig-bewußt-Machen” des Anderen vorhanden? Husserl beschreibt die Situation, in der ein anderer Mensch in unseren Wahrnehmungsbereich tritt. Im Wahrnehmungsbereich meiner primordialen Natur tritt ein Körper auf, welcher als primordialer nur *Bestimmungsstück meiner selbst* (“immanente Transzendenz”) ist. Innerhalb meiner Primordialsphäre kann jener Körper nun mit meinem in Verbindung gebracht werden, wodurch die Bedingung für die “analogisierende” Auffassung des “anderen Leibs” dargestellt wird. Diese “analogische Apperzeption”, wie Husserl sie nennt, beruht auf der Alltagserfahrung und weist intentional auf eine “Urstiftung” zurück, in der ein Gegenstand sich erstmalig konstituiert hatte. Apperzeptionen seien so zu unterscheiden, daß sie einerseits ihrer Genesis nach der primordialen Sphäre zugehören, und andererseits mit dem Sinn *alter ego* in einer höherstufigen Genesis auftreten (Vgl.: Husserl 1987, § 50).

Der Vorgang, in welchem innerhalb meiner primordialen Sphäre ein anderer Körper als meinem Leibkörper ähnlich aufgefaßt wird, vollzieht sich so, daß das urstiftende Original fortwährend lebendig gegenwärtig ist, und deshalb die Urstiftung immerfort in lebendig wirkendem Gang bleibt. Dabei kann das durch die Analogisierung Appräsentierte nie zur eigentlichen Wahrnehmung werden. Ego und *alter ego* sind immerzu und notwendig in ursprünglicher “Paarung” gegeben. Eine ‘paarende Assoziation’ kann so beschrieben werden, als daß zwei Daten im Bewußtsein in Abgehobenheit anschaulich gegeben sind und wesensmäßig in Passivität, egal ob beachtet oder nicht, als in ihrer Erscheinung verschieden phänomenologisch eine Einheit der Ähnlichkeit bilden. Im Falle der Assoziation und Apperzeption des *alter ego* durch das Ego kommt es zur Paarung, wenn der Andere in mein Wahrnehmungsfeld tritt. Erscheint ein Körper in meiner primordialen Sphäre besonders hervorgehoben, der meinem

“ähnlich” ist und mit dem meinem dann eine Paarung eingehen muß, so erhält dieser Körper in einer Sinnesüberschiebung den Sinn Leib, übernommen von meinem her (Vgl.: Husserl 1987, § 51).

Die Fremdappäsentation erfordert zuerst das Verstehen der Leiblichkeit des Anderen und seines spezifisch leiblichen Gehabens, wie beispielsweise jegliche Art der Bewegungen des Leibkörpers mit den entsprechenden sinnlichen Verläufen. Auf einer fortgeschritteneren Stufe kommt es zur “Einfühlung” von bestimmten Gehalten der “höheren psychischen Sphäre”. Diese implizieren sich auch leiblich im Gehaben des Leibkörpers in der Welt, wie Husserl anführt, z. B. als äußeres Gehaben des Zornigen, des Fröhlichen etc., verständlich von meinem eigenen Gehaben her unter ähnlichen Umständen. Jedes Einverstehen in den anderen Menschen wirkt als neue Assoziation und als neue Verständnismöglichkeiten eröffnend, und auch umgekehrt wird das eigene Seelenleben durch Einsichten über Ähnlichkeit oder Andersheit mit dem des Anderen bereichert (Vgl.: Husserl 1987, 117-119).

Das dargestellte Konzept der “Appäsentation” aus den Cartesianischen Meditationen, das darin lediglich im Rahmen von Husserls Intersubjektivitätstheorie eine Bedeutung erlangt, kann sich, und dieser Ansicht ist Alfred Schütz, in einen allgemeineren Zusammenhang einfügen lassen. Dieser wird von Husserl vor allem in “Erfahrung und Urteil”²⁶ in seinen Analysen der *vorprädikativen Erfahrung* ausgearbeitet. Husserl stellt ein Gesetz auf, das besagt, daß alle Wahrnehmungen und Erfahrungen eines Ichs hinsichtlich ihrer intentionalen Gegenstände in einem Zusammenhang stehen, auch wenn sie im Widerstreit sind, sie beziehen sich auf ‘eine Zeit’. Auf der intersubjektiven Ebene gilt dasselbe Gesetz: “... *alle Wahrnehmungen und Erfahrungen aller miteinander sich verständigenden Ichsubjekte stehen hinsichtlich ihrer intentionalen Gegenstände in Zusammenhang* - im Zusammenhang einer in allen ihren subjektiven Zeiten sich konstituierenden objektiven Zeit und einer sich in ihr konstituierenden objektiven Welt.” (Husserl 1985, 194).

Sogar im Reich der Phantasiewelt, in der die Phantasieanschauungen keine absolute Zeitlage besitzen, in jener “Quasi-Welt” können Phantasien Zusammenhang haben, und zwar in der Einheit eines sie umspannenden Gegenstandsbewußtseins, in

²⁶Vgl.: Edmund Husserl (1985). *Erfahrung und Urteil*. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hamburg.

einer Einheit von Wirklichem und Möglichem (Vgl. ebd., § 40). Husserl entwickelt den “weitesten Begriff von Einheit der Anschauung”, der besagt, daß diese Einheit sämtliche Gleichheits- und Ähnlichkeitsbeziehungen umfaßt, die zwischen allen in der Einheit auftauchenden Gegenständen - seien es Wahrnehmungs- oder Phantasiegegenstände - bestehen können (Vgl. ebd., 204). Die doppelte Funktion der ‘Assoziation’ wird herausgestellt, die einerseits aufgrund der absoluten Lage des Zeitbewußtseins den faktischen Zusammenhang aller gegenwärtigen und vergangenen Wahrnehmungen eines Ichs in der Einheit der Erinnerung bewirkt und andererseits eine anschauliche Einheit des Erinnerten herstellt, indem sie das gegenwärtig Erinnerte mit dem Vorgang des Erinnerns in Verbindung setzt. Die grundlegende Voraussetzung für dieses anschauliche Gegenstandsbewußtsein ist die ‘Einheit der Zeitanschauung’, die von Husserl als die Bedingung der Möglichkeit jeder Einheit der Anschauung für eine ‘irgendwie’ verbundene Mehrheit von Objekten, die alle Zeitobjekte sind, darstellt. Seine Folgerung aus diesen Überlegungen stellt er so dar: “Daher ist der Satz, *alles und jedes* (alles Mögliche, darin beschlossen alles Wirkliche) *ist in einem Bewußtsein anschaulich* (in ursprünglicher Anschauung als wirklich und möglich), *und alles und jedes ist prinzipiell kollegierbar, gleichwertig.*” (Husserl 1985, 223). Die dargestellten Analysen Husserls bilden die Grundlage für den Symbolbegriff Schütz’, der entscheidend mit dem Begriff der ‘Appräsentation’ eine Verbindung eingehen wird.

3.2. Entscheidende posthusserlianische Einflüsse auf die Entwicklung einer Symboltheorie Schütz'

3.2.1. Philosophie der symbolischen Formen: Ernst Cassirer

Ein überaus wichtiger Denker, der der Marburger Schule des Neukantianismus angehörte und für die Diskussion des Begriffs des *Symbols* im allgemeinen und auch für die Forschungen von Alfred Schütz einen wesentlichen Beitrag leistete, war Ernst Cassirer. Nach Cassirer können wir nie Wirkliches unmittelbar erfassen oder wiedergeben, wir bedürfen stets der Vermittlung durch ein System von Zeichen oder Symbolen. Er stellt fest, daß die Einheit eines geistigen Gebietes niemals vom Gegenstand her, sondern nur von der Funktion her, die ihm zugrundeliegt, zu bestimmen und zu sichern ist. Seine Aufgabe sieht er darin, eine allgemeine Systematik der *symbolischen Formen* zu erforschen. "Unter einer 'symbolischen Form' soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird."²⁷ In diesem Sinne trete uns die Sprache, die mythisch-religiöse Welt und die Kunst als je eine besondere symbolische Form entgegen. Für Cassirer sind *Zeichen* Signale, die Teil der physikalischen Seinswelt sind, und *Symbole* gehören der menschlichen Bedeutungswelt an; sie gehörten zwei unterschiedlichen Diskursen an. Somit seien Zeichen oder Signale "Operatoren" und Symbole "Designatoren", wie Cassirer in der Terminologie von Charles Morris formuliert; Signale verfügen gleichzeitig über einen physikalischen und substanziellen Gehalt, wobei Symbole lediglich einen Funktionswert haben.²⁸

Die symbolische Form kann als ein Medium zwischen Mensch und Gegenstand gesehen werden, sie verbindet die konkreten sinnlichen "Objekte" mit einem bestimmten geistigen Inhalt, sie steht somit gleichzeitig für Sinn und Sinnlichkeit.²⁹ Das Bewußtsein

²⁷Ernst Cassirer (1965). "Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften". In: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt. S. 175.

²⁸Ernst Cassirer (1996). *Versuch über den Menschen*. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg. S. 58.

²⁹Dieser Darstellungsweise zeigt eine Verwandtschaft mit der von Husserl entwickelten Begrifflichkeit einer "Korrelation" zwischen *Noema* und *Noesis*, wobei dem Noema, dem Gegenstand-im-Wie-seiner-Gegebenheit die Noesis korrespondiert, welche die Gegebenheitsweisen der zugehörigen Gegenstände, wie Erfahren, Erleben und Erkennen von Bewußtseinsgegenständen, bezeichnen soll.

hat nicht nur einen sinnlichen Inhalt, sondern es *erzeugt* aus sich heraus auch etwas, und diese Erzeugung ist es, die den bloßen Empfindungs- und Wahrnehmungsinhalt zum symbolischen Inhalt gestaltet (Vgl.: Cassirer 1965, 177). Interessant ist, daß bestimmte Denkformen, wie beispielsweise mythische Erklärungsfiguren, in allen Kulturen bestehen und die Beantwortung der Frage nach dem Zustandekommen dieser Ganzheiten ist ein Anliegen Cassirers. Hier wird die Sichtweise der Kantischen Transzendentalphilosophie deutlich, die die Wahrnehmungsfähigkeiten und Anschauungsformen Raum und Zeit als Bewußtseinsstrukturen zugrundelegt. Sie sind ausschlaggebend für das "Sehen" von "Dingen" und dieses Sehen stellt immer schon Ganzheiten durch Abstraktion her, es relationiert immer schon. Somit ist die Welt, die wir erkennen, immer schon *geformt*, sozusagen von unserem Bewußtsein konstruiert und hergestellt. Cassirer sieht die symbolische Form als ein geistiges Produkt, welches durch die Intentionalität des Bewußtseins konstruiert wurde, die 'Mecha

nik' des Herstellens der symbolischen Formen ist konstant. In seinen Analysen kultureller Phänomene gelangt er zu der Erkenntnis, daß sich die Definition des Menschen als *animal rationale* empirisch nicht bestätige.

“Der Begriff der Vernunft ist höchst ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen. Alle diese Formen sind symbolische Formen. Deshalb sollten wir den Menschen nicht als *animal rationale*, sondern als *animal symbolicum* definieren. Auf diese Weise können wir seine spezifische Differenz bezeichnen und lernen wir begreifen, welcher neue Weg sich ihm öffnet - der Weg der Zivilisation.” (Cassirer 1996, 51).

3.2.2. Diskursive und präsentative Symbolik: Susanne K. Langer

Als Schülerin von Ernst Cassirer fundiert Susanne Langer ihre Symboltheorie sehr stark auf dessen Erkenntnissen, die auch in den Schützchen Untersuchung des Symbols zur Geltung kommt. Für sie spielt vor allem die Unterscheidung zwischen *Zeichen* und *Symbol* eine wichtige Rolle: Das *Zeichen* zeigt das Vorhandensein eines Dinges oder Ereignisses an, wobei die Zeichen die Objekte bezeichnen und dadurch für das Subjekt erkennbar machen. Das *Symbol* hingegen vermittelt eine Vorstellung von einem Gegenstand oder Sachverhalt: “Since a name, the simplest type of a symbol, is directly associated with a conception, and is employed by a subject to realize the conception, one is easily led to treat a name as a ‘conceptual sign’, an artificial sign which announces the presence of a certain idea.”³⁰ Zeichen und Symbole unterscheiden sich in deren unterschiedlichen Strukturen, die Struktur des Zeichens lautet Subjekt, Zeichen, Objekt, während das Symbol lediglich die Vorstellung vom “Ding”, vom Objekt in sich trägt und seine Struktur deshalb aus Subjekt, Symbol, Vorstellung und Objekt besteht (Vgl.: Langer 1967, 64). Jedem symbolischen System wohnt ein Gesetz der Projektion inne, ein Gegenstand oder Sachverhalt wird darin nach einem bestimmten Gesetz in ein Symbol projiziert.

Ein wichtiger Bestandteil von Langers Symboltheorie ist die Unterscheidung zwischen *diskursiver* und *präsentativer* Symbolik. Die diskursive Symbolik zeichnet sich

³⁰Susanne K. Langer (1967). *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art.* Cambridge/Mass. S. 63.

dadurch aus, daß sie über unabhängige Bedeutungseinheiten verfügt, wobei die Sprache, die im wesentlichen diskursiv ist, über ein festes Vokabular verfügt. Gleiche Bedeutungen können in ihr auf mehrfache Weise zum Ausdruck gebracht werden, die Erstellung eines Wörterbuches ist möglich. Verbale Symbole haben den Charakter der Allgemeinheit, und so kann beispielsweise ein Name verschiedenen Menschen gegeben werden. Die diskursive Symbolik ermöglicht die Erstellung von Definitionen, wie z. B. die Definition eines Dreiecks, die allgemeinen Charakter hat. Die permanenten Bedeutungseinheiten werden nach festgelegten Regeln (Syntax) zu größeren Einheiten verbunden. Die Elemente der präsentativen Symbolik hingegen sind nicht Einheiten mit unabhängigen Bedeutungen, d. h. sie haben andere Bedeutungen, wenn sie in anderen Zusammenhängen erscheinen; die einzelnen Elemente haben keine feste Bedeutung außerhalb eines Kontextes. So kann z. B. ein Bild nicht wie die Wörter übersetzt werden. Die präsentative Symbolik ist unmittelbare Präsentation eines Einzeldinges und keine wesensmäßige Allgemeinheit. Die Bedeutung der symbolischen Elemente, die zusammen ein größeres, artikuliertes Symbol bilden, werden nur durch die Bedeutung des Ganzen verstanden, durch ihre Beziehung innerhalb der ganzheitlichen Struktur. So ergeben beispielsweise erst in der Gesamtbetrachtung eines Bildes die einzelnen Farbklecke und Striche erkennbare Formen, Licht und Schatten.

3.2.3. Symbolischer Interaktionismus: George Herbert Mead

Als Begründer des symbolischen Interaktionismus, einer Spielart der Sozialpsychologie, die entscheidend von der Evolutionstheorie, dem Pragmatismus, dem Deutschen Idealismus und dem Behaviorismus beeinflusst wurde, nimmt George Herbert Mead eine bedeutende Stellung in der Symboldiskussion ein. Mead bezieht den Symbolbegriff auf die Gesamtheit des menschlichen *Verhaltens*, das seiner Ansicht nach symbolisch strukturiert ist. So erklärt er die Genese des Selbst als ein symbolisches Verhalten; das Individuum gewinnt sein Selbst, indem es seine eigenen Handlungen aus der Sicht seiner Interaktionspartner interpretiert. Der Begriff der *Geste* kann mit den Anfängen gesellschaftlicher Handlungen gleichgesetzt werden, die als Reize für die Reaktionen anderer Wesen dienen (Darwin, Wundt). Es sind Haltungen und Bewegungen dieser Wesen, die zu den Anfängen von Handlungen gehören, welche Reize für die

(unbewußten) Reaktionen anderer Individuen sind. Wenn nun eine Geste eine dahinterstehende Idee ausdrückt und diese Idee im Interaktionspartner auslöst, so hat man ein signifikantes *Symbol*. Die vokale Geste wird zum signifikanten Symbol, wenn sie auf das Gesten setzende Wesen die gleiche (bewußte) Wirkung ausübt, wie auf das Wesen, an das sie gerichtet ist. Nur durch Gesten qua signifikante Symbole wird Geist oder Intelligenz möglich, denn nur durch Gesten, die signifikante Symbole sind, kann Denken stattfinden, das einfach ein nach innen verlegtes Gespräch des Einzelnen mit sich selbst ist.³¹ Die Interagierenden übernehmen jeweils die Perspektive eines “signifikanten Anderen” oder einer zum “generalisierten Anderen” gewordenen Bezugsgruppe.

Signifikante Symbole sind Gesten, die einen *Sinn* haben, wobei die anpassende Reaktion eines Organismus auf die Geste eines anderen in der jeweiligen gesellschaftlichen Handlung den Sinn einer Geste ausmacht. *Bewußtsein* im Sinne von Mead ist Wissen um die Bedeutung der Objekte, welches erst in der Interaktion aus dem Prozeß der Analyse der eigenen Reaktionen auf ihre Reize entsteht. Es ist ein Bewußtsein der Einstellungen auf Seiten des Individuums gegenüber dem Objekt, auf das es sich zu handeln anschickt. Das Individuum verfügt über *Identität*, weil und sofern es über die Fähigkeit verfügt, sich selbst zum Objekt zu machen und ein Bewußtsein der eigenen Bedeutung zu entwickeln. Wichtig für das menschliche Verhalten ist die Tatsache, daß es nicht in einem einfachen Reiz- Reaktions-Schema abläuft, sondern daß hier eine Ebene symbolischer Bedeutungen im menschlichen Verhaltensrepertoire dazwischen liegt.

3.2.4. “Natürliche” und “konventionelle” Zeichen: Aristoteles

Für die Analysen zum Symbolgegriff von Schütz spielen vor allem die einleitenden Bemerkungen von Aristoteles zu seiner Schrift *De interpretatione* eine wichtige Rolle. Aristoteles und auch Platon sind gemeinsam der Überzeugung, daß eine Kongruenz zwischen dem Seienden und unserer Erkenntnis gegeben ist, daß wir in unserem Erkennen und Sprechen die Struktur des Seienden erfassen und abbilden können. Das bedeutet also, daß Ontologie und Logik (Sein und Erkennen) sich decken oder jedenfalls einander zugeordnet sind. Aristoteles stellt dar, daß gesprochene Worte Symbole

³¹Vgl.: George Herbert Mead (1967). *Mind, Self, and Society*. Chicago and London. Kap. 9.

geistiger Erfahrungen sind und geschriebene Worte Symbole von gesprochenen Worten. Nicht alle Menschen haben die gleiche Schrift, und auch nicht alle Menschen bedienen sich der gleichen Sprachlaute. Die geistigen Erfahrungen aber, die von den Sprachlauten unmittelbar symbolisiert werden, sind für alle gleich, wie auch diejenigen Dinge, von denen unsere Erfahrungen Abbildungen sind. Dadurch entsteht ein Verhältnis, in dem ein physischer Vorgang, ein Laut oder Federstriche auf dem Papier, das benannte Ding bezeichnet, es zeigt oder bedeutet aber auch die darauf bezogene Vorstellung. Diese Beziehungen sind somit festgelegt und deshalb unumkehrbar; dasselbe gilt für alle symbolischen Verweisungen einer höheren Ordnung.³²

Aristoteles gelangt zu der Feststellung, daß ein Name ein durch Konvention signifi- kanter Laut ist; diese Einschränkung sei notwendig, weil nichts von Natur aus ein Name ist, und es wird erst zu einem solchen, wenn es zum Symbol wird (Aristoteles 1966, 16a 19-33). Er erwähnt außerdem, daß unartikulierte Laute, wie jene, die Tiere von sich geben, zwar bedeutungsvoll sind, aber nicht einen Namen konstituieren. Demnach sind im Sinne von Aristoteles die Sprache und künstliche Zeichen im allgemeinen eine Sache der Konvention, wobei nun der Begriff der Konvention das Vorhandensein der Gesellschaft wie auch schon die Möglichkeit einer gewissen Verständigung voraussetzt, durch die Konventionen festge- legt werden können (Vgl.: Schütz 1971a, 336).

3.2.5. Pragmatismus: William James

Einer der bedeutendsten Vertreter des Pragmatismus, der für das Schütz'sche Werk im allgemeinen von großer Bedeutung war, ist zweifellos William James. Er selbst definiert den Pragmatismus als eine Einstellung, die von den ersten Dingen, Prinzipien und Kategorien absieht und sich auf letzte Dinge, wie Folgen und Tatsachen, richtet. Das Kennzeichnende am Pragmatismus ist ein besonderer Begriff der Wahrheit, in welchem Kriterien wie Nütz- lichkeit, Wert oder Erfolg die "Wahrheit" bestimmen. "Wahr ist, was sich durch seine praktischen Konsequenzen bewährt". Von maßgebendem Einfluß auf seine Theorie ist der Begriff der 'Entwicklung', den James aus der Darwinschen Evolutionstheorie entlehnt. Unter dieser Voraussetzung hat für ihn jedes Element der

³²Vgl.: Aristoteles (1966). *The Works of Aristotle*. Vol. I. *Categoriae and De Interpretatione*. London. 16a 1-18 und Schütz 1971a, 333/334.

Realität eine Funktion, die es für ein anderes Element in irgend einer Weise nützlich macht. Was gänzlich ohne Nutzen ist, kann nicht bestehen und geht unter; was aber Bestand hat, zeigt dadurch, daß es gebraucht wird, und zeigt damit seinen Wert an. So werden nun auch psychische Prozesse definiert und zwar als Naturprozesse: Geist ist nach James überall da, wo es um die Wahl von Mitteln zum Erreichen von Zwecken geht, das Ziel ist das Überleben, d. h. die Beseitigung von Hindernissen durch Erfindung und Anpassung.³³

Die grundlegende Annahme seines Hauptwerkes “The Principles of Psychology”³⁴ ist jene, daß Bewußtseinszustände existieren, die in ihrer Abfolge den “Stream of Thought”, den Bewußtseinsstrom, bilden, und James versucht nun die genetischen Bedingungen der Bewußtseinszustände so vollständig wie möglich zu beschreiben. Er ist sich dabei im klaren, daß die Bewußtseinszustände in sich selbst Realitäten sind, die als solche, das heißt in ihrer mannigfaltigen Besonderheit, beschreibbar sind. Diese “Welten” oder ‘sub-universes’ können verschiedene Gestalten annehmen; er beschreibt beispielsweise die Welt der Sinne oder physischen Dinge, die Welt der Wissenschaft, die Welt “idealer Beziehungen”, die Welt der Mythologie und Religion, die Welt der “Stammesidole”, die verschiedenen Welten individueller Meinung und die Welt des reinen Wahnsinns und der Hirngespinnste. Jede dieser Welten erhält einen Wirklichkeitsgehalt aufgrund der Aufmerksamkeit, die ihr geschenkt wird, denn was immer unser Interesse erweckt, ist wirklich³⁵.

Der den Jamesschen Pragmatismus vollständig beherrschende Gesichtspunkt ist der zweck- oder interessegeleitete Charakter der menschlichen Handlung und Erfahrung; dieser Leitidee werden Wissen, Meinung, Bedürfnis, Temperament, metaphysische Spekulation, Philosophie oder beispielsweise Religion untergeordnet.

3.2.6. “Das Umgreifende” und die Transzendenz: Karl Jaspers

Der Existenzphilosoph Karl Jaspers entwickelt einen aufgrund seiner Eigenart besonderen, für Schütz relevanten Symbolbegriff. Wir können laut Jaspers das

³³Vgl.: Klaus Oehler: “Der Pragmatismus des William James”. Einleitung zu: William James (1977). *Der Pragmatismus*. Hamburg. S. IX-XXXIV.

³⁴William James (1950). *The Principles of Psychology*. Vol. I-II. New York.

³⁵Vgl.: James 1950, 291-293 und Alfred Schütz (1971a). “Symbol, Realität und Gesellschaft”. In: *Gesammelte Aufsätze*, Bd. I. Den Haag. S. 392/393.

menschliche Sein genauso wie das Ganze der Welt nicht erfassen; das Sein, das gleichsam immer wieder vor uns zurückweicht und nie als Ganzes zu fassen ist, nennt Jaspers "Das Umgreifende". Die Welt nun wird umgriffen von einem letzten absoluten Umgreifenden, das er als "Transzendenz in eigentlichem Sinne" bezeichnet. Transzendenz für Jaspers ist ungegenständlich, sie ist nicht zu denken und nur in Symbolen zu erfassen. Die Gegenstände des Weltseins sind 'transparent', sie sind "Chiffren", Symbole, in denen die Transzendenz aufleuchtet.

Jaspers ist der Auffassung, daß das metaphysisch Gegenständliche des Gegenstands, sei es als Gedanke, sei es als Anschauung gegenwärtig, nicht dieser selbst ist, sondern "Symbol". Er unterscheidet das Symbol von Zeichen, Bildern, Gleichnissen, Vergleichen, Allegorien und Metaphern, die für ein 'Bedeuten in der Welt' zuständig sind. Er sieht das metaphysische Symbol als das Gegenständlichwerden eines an sich Ungegenständlichen. Das Symbol ist nur durch andere Symbole verstehbar, das Symbol verstehen heißt daher nicht seine Bedeutung rational kennen. Das Symbol verstehen bedeutet: "... in der Symbol-intention als Existierender diese unvergleichbare Bezogenheit auf ein Transzendentes, an der Grenze, im Verschwinden des Gegenstands, erfahren".³⁶ "Der Gegenstand welcher Symbol ist, ist *nicht* festzuhalten *als* daseiendes Wirklichsein der Transzendenz, sondern *nur als ihre Sprache* zu hören." (Ebd. 16). Wird nun die Welt, ohne noch etwas im Sinne der Zeichen und Metaphern zu bedeuten, als allgemeingültig erkennbare, empirische Gegebenheit gesehen, so ist sie Dasein; wird sie als Gleichnis eigentlichen Seins erfaßt, so ist sie Symbol.

Die verschiedenen dargestellten Positionen zum Symbolproblem waren von grundlegender Bedeutung für den 'späten Symbolbegriff' von Schütz, der im nächsten Kapitel ausgearbeitet wird.

³⁶Karl Jaspers (1973). *Philosophie III. Metaphysik*. Berlin, Heidelberg, New York. S. 15/16.

4. “Die Transzendenzen der Lebenswelt und ihre Überwindung durch Zeichen und Symbole” - der späte Symbolbegriff von Alfred Schütz

Die mit der Entdeckung Husserls einsetzende zweite, spätere Phase in der Entwicklung der Symboltheorie Schütz' erreicht ihr Endstadium in den von Schütz für sein geplantes Lebenswerk, die “Strukturen der Lebenswelt”, verfaßten Manuskripten der “Notizbücher” und einer entsprechenden für diese Schrift vorgesehenen Gliederung in den sogenannten “Karteikarten”. Schütz konnte sein Lebenswerk nie fertigstellen, er starb überraschend während der Vorbereitungen für dieses Buch über die *Strukturen der Lebenswelt*, welches eine Ausarbeitung und Zusammenfassung seines Denkens, die Summe seines wissenschaftlichen Lebens darstellen sollte. Die schwierige Aufgabe einer Fertigstellung und der Vollendung dieser Aufzeichnungen Schütz' übernahm Thomas Luckmann, einer seiner Schüler, der an der New Yorker New School for Social Research bei Schütz studierte. Natürlich war es für Luckmann unmöglich, die exakten Gedankengänge Schütz' nachzuzeichnen und so weicht das für diese Arbeit relevante von Luckmann verfaßte Kapitel VI des Bandes II der *Strukturen der Lebenswelt* von den Plänen und Notizen Schütz' für ein geplantes V. Kapitel über “Zeichen und Symbole” ab, wie aufgrund der Strukturierung in der vorgesehenen “Gliederung” durch Schütz deutlich wird.³⁷ Deshalb sollen vor allem die Originalmanuskripte von Schütz für die Darstellung seiner ‘späten Symboltheorie’ bearbeitet werden, d. h. also die “Notizbücher” III, IV und V, die den Versuch einer kompletten Ausarbeitung der Symbol- und Kommunikationstheorie Schütz' enthalten. Sie basieren vor allem auf seinem eindrucksvollen Aufsatz “Symbol, Reality, and Society” vom Jahre 1955, von dem große Teile in die Manuskripte übernommen wurden, sowie dem früheren Aufsatz “On Multiple Realities” vom Jahre 1945.³⁸

³⁷Vgl. das Vorwort von Thomas Luckmann in: Alfred Schütz/Thomas Luckmann (1994a). *Strukturen der Lebenswelt*. Bd. I. Frankfurt a. M. S. 11-22 und seine Vorbemerkung als Herausgeber der Notizbücher in: Alfred Schütz/Thomas Luckmann (1994b). *Strukturen der Lebenswelt*. Bd. II. Frankfurt a. M. S. 213-216. Ebenfalls in jenem Bd. II abgedruckt sind der Gliederungsentwurf Schütz' für die “Strukturen der Lebenswelt” anhand der “Karteikarten”, S. 217-234 und die komplett transkribierten “Notizbücher”, S. 235-404.

³⁸Hier werden die deutschen Fassungen der beiden Aufsätze “Symbol, Realität und Gesellschaft” (1971a) und “Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten” (1971b) zitiert; beide in: Alfred Schütz (1971). *Gesammelte Aufsätze*. Das Problem der sozialen

Für ein Nachzeichnen der Entwicklung der Schütz'schen Symboltheorie bildet die Überlegung die Grundlage, daß die kontinuierlichen philosophischen, soziologischen und anthropologischen Nachforschungen, die in den noch zu erwähnenden zahlreichen Schriften deutlich werden, zu jenem theoretischen Gebilde in seinem geplanten systematischen Werk geführt haben, bzw. hätten. Seine von ihm vorgesehene Gliederung des "Symbolkapitels", das den Titel "Die Transzendenzen der Lebenswelt und ihre Überwindung durch Zeichen und Symbole" tragen sollte, dient der Orientierung für mein Vorhaben. Die besonders wichtig erscheinenden Gesichtspunkte der "späten Symboltheorie" werden bearbeitet, und der Versuch, diese in einer Entwicklung entsprechend einzuordnen, soll unternommen werden. Die Rekonstruktion des "Symbolkapitels", so wie es möglicherweise geworden wäre, kann im Rahmen dieser Arbeit nur die zentralen Gedanken in gekürzter Darstellung enthalten. Sie soll sehr eng am Wortlaut des vorgesehenen Textes der 'Notizbücher' orientiert erfolgen und die Endfassung des Schütz'schen Symbolbegriffs anschaulich machen.

4.1. Zeichen und Symbole als Bestände der Lebenswelt - die Problemstellung

Für ein Verständnis der Schütz'schen 'späten Symboltheorie' spielt vor allem der Begriff der "Lebenswelt" eine wichtige Rolle, der nun kurz erläutert werden soll. Schütz definiert die "Lebenswelt des Alltags" als die Wirklichkeit, die der wache, normale Erwachsene in der 'natürlichen Einstellung' als schlicht gegeben vorfindet. Die 'natürliche Einstellung' ist der Bewußtseinszustand, in dem der Mensch diese Alltagswirklichkeit als gegeben annimmt. Sie wird vom *pragmatischen Motiv* beherrscht, das heißt, daß die 'Lebenswelt des Alltags' uns als eine solche erscheint, die durch unser Wirken und Handeln beeinflußt und verändert werden kann (Vgl.: Schütz 1971b, 238/239). Zur "alltäglichen Lebenswelt" gehört sowohl die kulturelle Sinnschicht, die physische Objekte zu Gegenständen der naiven Erfahrung macht, als auch die alltägliche Sozialwelt. Die *Lebenswelt* jedoch, so wie Schütz den Begriff verwendet, umfaßt noch mehr als die alltägliche Wirklichkeit. Der Mensch begibt sich in Schlafzustände und

Wirklichkeit. Bd. I. Den Haag.

verfällt in fiktive Welten durch Phantasieren, wobei er die natürliche Einstellung aufgibt. Er ist außerdem in der Lage, den Alltag vermittels von Symbolen zu transzendieren und kann, als Sonderfall, sogar bewußt aus der natürlichen Einstellung in einen anderen Wirklichkeitsbereich hinüberwechseln. Schütz faßt den Begriff der *Lebenswelt* so breit, daß in sie alle Modifikationen der Einstellung und der Wachheit bzw. der Bewußtseinsspannung des normalen Erwachsenen miteingeschlossen werden (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994a, 47).³⁹ Die *Lebenswelt* muß als vortheoretische Welt der Erfahrung gesehen werden, in der eine bestimmte, vor allem Sozialen und Historischen liegende Erfahrungsschicht wesentliche *Strukturen* aufzeigt, über die alle Menschen gleich verfügen, wobei hier die Überlegung zugrundeliegt, daß in menschlichen Bewußtseinsabläufen *unveränderliche Strukturen* existieren.⁴⁰ Husserl, von dem Schütz auch den Begriff der *Lebenswelt* in Abwandlungen übernimmt, beschreibt eine *Allgemeine Struktur*, die die *Lebenswelt* trotz all ihrer Relativitäten aufweist und an alles relativ Seiende gebunden, selbst jedoch nicht relativ ist.⁴¹ Wie noch deutlich werden wird, bildet die Schütz'sche Konzeption der *Lebenswelt* die Grundlage für die im 'Symbolkapitel' entwickelte 'späte Symboltheorie'.

4.1.1. Einführung in die Thematik

In der Konzeption von Schütz besteht die grundlegende Aufgabe des Menschen darin, seine Orientierung aufgrund der Stellung innerhalb eines Kosmos, der seine Existenz transzendiert, zu finden. Der 'wirkende Mensch' konstituiert auf der einen Seite seine eigene Lebenswelt als 'conditio humana' und befindet sich andererseits in den geordneten Wirklichkeiten objektiver Sinnsysteme der lebensweltlichen Sozialstruktur. Zeichen und Symbol seien, so Schütz, einige der Mittel, mit deren Hilfe der Mensch mit seinen mannigfaltigen Erfahrungen von der Transzendenz fertig zu werden sucht. Für ihn

³⁹Diese Definition der *Lebenswelt* wurde den von Luckmann ausgearbeiteten *Strukturen* entnommen. Es kann davon ausgegangen werden, daß Schütz sie dieser entsprechend formuliert hätte.

⁴⁰Vgl.: Thomas Luckmann (1980b). "Über die Grenzen der Sozialwelt". In: Luckmann (1980). *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn, München, Wien, Zürich. S. 57/58.

⁴¹Vgl.: Edmund Husserl (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einführung in die phänomenologische Philosophie. *Husserliana* Bd. VI. Den Haag. S. 142.

gilt zu zeigen, wie die wahrnehmbare Welt, die dem Individuum in Aktualität, in jedem Moment seiner biographischen Existenz gegeben ist, erstens ihre Horizonte von Raum und Zeit mit sich führt, die sein aktuelles Hier und Jetzt transzendieren und zweitens wie eine gemeinsame kommunikative Umwelt im Verstehen des Mitmenschen entspringt und wie die Existenz des Anderen und der Gesellschaft die aktuellen Erfahrungen des Individuums in wieder einem anderen Sinne transzendiert.⁴²

Schütz' Anliegen besteht darin, zu belegen, daß eine besondere Form der von Husserl so genannten 'Appräsentation' - genannt "Marken", wie beispielsweise *Merkzeichen*, *Anzeichen* und *Zeichen* - jeder dieser besonderen Transzendenzen entspricht. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie Erfahrungen innerhalb der Realität des täglichen Lebens sind. Der Mensch lebt jedoch nicht nur in dieser einzigen Realität, die James als 'paramount reality', als ausgezeichnete Realität umschreibt. Über die bereits erwähnten Transzendenzen hinaus gibt es noch andere, und zwar jene in James' Theorie dargestellten mehrfachen Realitäten oder "sub-universa", die Welt der Religion, der Kunst, der Wissenschaft, die alle nur in der eigenartigen Form der Appräsentation erfahren werden können, für welche Schütz den Terminus "*Symbol*" reservieren möchte.

"Die Welt des täglichen Lebens, der Alltagserfahrung hat eine Vorzugsstellung vor den anderen Realitätsbereichen, *da nur in ihr Kommunikation mit unseren Mitmenschen möglich ist.*" (Schütz/Luckmann 1994b, 306). Diese Welt ist ausschließlich und grundsätzlich eine sozio-kulturelle Welt; die Intersubjektivität der Symbolrelationen haben in ihr ihren Ursprung und sind durch sie bestimmt. Die Wirklichkeit wird im Sinne des *Thomas-Theorems* so festgelegt, daß sie aufgrund einer Selbstdefinition durch die Individuen oder die Gesellschaft entsteht: "Wenn Menschen Situationen als real definieren, dann sind sie in ihren Konsequenzen real".

Wiederum in Anlehnung an James macht Schütz deutlich, daß das Ich in seinem täglichen Leben sich in einer Welt vorfindet, die nicht von ihm selbst erschaffen wurde. Als Ich bin ich mir dieser Tatsache bewußt; ich weiß, daß die Natur die Wirklichkeit meiner Alltagswelt zeitlich und räumlich transzendiert (Vgl.: Schütz 1971a, 380/381). Als Dimension der Sozialwelt ist einerseits meine *Mitwelt* zu nennen, die mir zwar nicht in der face-to-face-Beziehung erscheint, mit der ich aber den Sektor der Zeit gemeinsam habe, der es möglich macht, daß ich auf sie 'wirke', und das so, wie sie auch

⁴²Im folgenden wird vor allem aus dem "III. Notizbuch aus Seelisberg" zitiert; vgl.: Schütz/Luckmann (1994b). *Strukturen der Lebenswelt*. Bd. II. S. 306.

auf mich wirkt, und zwar in einem gemeinsamen Milieu wechselseitiger Motivationen. Meine *Vorwelt* dagegen ist eine Welt, auf die ich nicht wirken kann, ihre abgelaufenen Handlungen und ihre Resultate stehen meiner Interpretation offen und könnten meine eigenen Handlungen beeinflussen. Von der *Nachwelt*, der Folgewelt meiner Nachfolger, ist keine Erfahrung möglich, aber auf sie hin kann ich meine Handlungen in mehr oder weniger leeren Antizipationen ausrichten. Für alle Dimensionen außer der ‘face-to-face-relation’ ist es charakteristisch, daß ich meine Nebenmenschen nicht als einzigartige Individuen, sondern nur die Ablauftypen ihres Handelns, ihre typischen Motive und Einstellungen in zunehmender Anonymität, erfasse (Schütz/Luckmann 1994b, 322).

Für die einleitenden Paragraphen seines ‘Symbolkapitels’ sieht Schütz bereits die Definition des Menschen als *animal symbolicum* in der Terminologie Cassirers vor.⁴³ Wie schon dargestellt wurde, setzt dieser Definition zufolge die Symbolisierung mit dem menschlichen Denken ein; die Welt, die der erkennende Mensch erfährt, ist bereits vorgeformt und eine Konstruktion des Bewußtseins, und auch die symbolischen Formen, wie Sprache, Religion, Kunst und Wissenschaft, sind Produkte des Geistes.

4.1.2. Übersicht über den Stand der Problematik in der Literatur

Den Ausgangspunkt für Schütz’ symboltheoretische Grundlagen bilden die bereits dargestellten Unterscheidungen Aristoteles’ von “natürlichen” und “konventionellen” Zeichen (siehe 3.2.). Aristoteles versucht zu zeigen, daß die *Auswechselbarkeit von Zeichen und Bezeichnetem innerhalb unserer Alltagserfahrung nicht gegeben ist*. Die Alltagserfahrung weigert sich zuzugeben, daß Feuer ein Zeichen von Rauch, Schmerz ein Zeichen von Stöhnen oder das physische Objekt ein Zeichen für einen Begriff sein könnte. Dies ist, wie deutlich wird, vor allem bei den natürlichen Zeichen der Fall. Susanne Langers Sichtweise in bezug auf diese Problemstellung hingegen lautet, daß Zeichen und Objekt vertauschbar wären, wenn der Standpunkt des interpretierenden, das Zeichen gebrauchenden Subjekts keine Rolle spielte. Donner könne ebensogut ein

⁴³Im Symbolaufsatz gelangt Schütz erst am Ende seiner Analysen zur Definition des Menschen als *animal symbolicum*. Im geplanten “Symbolkapitel” intendierte er auf der Grundlage dieser Definition seine Konzeption der “Zeichen” und “Symbole” zu entwickeln.

Zeichen dafür sein, daß es geblitzt hat, wie ein Blitz ein Zeichen dafür, daß es donnern wird. *An sich*, so argumentiert Langer, seien Zeichen und Bezeichnetes in Korrelation. Nur wenn eines von beiden wahrnehmbar und das andere, welches schwerer oder überhaupt nicht wahrzunehmen, aber *von Interesse* ist, wird die Bedeutung *einem* der beiden Elemente zugewiesen. Nach John Wild wird dasjenige Glied des Paares als Zeichen aufgefaßt, das uns besser bekannt ist, als das Bezeichnete, und es ist daher als *Zeichen* vom Bezeichneten verschieden. Die Fußspur des Tieres ist uns besser bekannt als das Tier; wenn aber weder das eine noch das andere tatsächlich bekannt sind, kann das Zeichen tatsächlich das Bezeichnete bezeichnen. *Zeichen werden entdeckt und nicht erzeugt* (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 303/304 und Schütz 1971a, 335).

Die Theorie von Aristoteles soll außerdem deutlich machen, daß “konventionelle” Zeichen *die lebensweltliche Sozialstruktur bereits voraussetzen*. “Ein Name ist ein Schall, der infolge Konvention bedeutungsvoll ist.” Diese Unterscheidung, wie bereits dargestellt wurde, trennt die natürlichen Zeichen, wie beispielsweise Laute, die von Tieren stammen, von den konventionellen menschlichen, die bereits zu Symbolen gewordene Laute sind. *Der Begriff der Konvention setzt die Existenz der Gesellschaft und auch die Möglichkeit irgendeiner Kommunikation voraus, mit deren Hilfe die “Konvention” etabliert werden kann* (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 305).

Die Gliederung für das “Symbolkapitel” der *Strukturen* sieht an dieser Stelle die Erläuterung von Husserls Theorie des “Anzeichens” und “Zeichens” aus den frühen Schriften der *Logischen Untersuchungen* vor⁴⁴, die bereits in den Bemerkungen über den *Sinnhaften Aufbau der sozialen Welt* angedeutet wurde. Den Begriff des “Anzeichens” charakterisiert Schütz im “Symbolaufsatz” im Sinne von Husserl ungefähr folgendermaßen: In meiner gegenwärtigen Wahrnehmung liegt ein Gegenstand, eine Gegebenheit oder ein Geschehnis A vor, und so kann A von mir als auf eine andere vergangene, gegenwärtige oder zukünftige Gegebenheit B bezogen erfahren werden, obwohl B für mich zur Zeit nicht wahrnehmbar ist. Dies ist möglich, weil meine Überzeugung von der Existenz des A als *verhülltes Motiv* für meine Überzeugung, Annahme oder meinen Glauben an die Existenz von B von mir erfahren wird. Diese Motivation konstituiert für mich eine Paarung zwischen A als anzeigendem und B als angezeigtem Element. A legt die Annahme nahe, daß das angezeigte Glied B besteht,

⁴⁴Vgl.: Edmund Husserl (1984). *Logische Untersuchungen* II/1. *Husserliana* XIX/1. Den Haag/Boston/Lancaster. §§ 1-4.

bestanden hat oder bestehen wird. A wird so als appräsentativ⁴⁵ das angezeigte Element B “weckend” oder “hervorrufend” wahrgenommen (Schütz 1971a, 359). Es ist von besonderer Wichtigkeit, so meint Schütz, daß die besondere Natur der motivationsmäßigen Beziehung undurchsichtig bleibt. Wenn aber eine klare und hinreichende Einsicht in die Natur der Verbindung zwischen beiden Elementen besteht, dann haben wir es nicht mit der *Referenzbeziehung der Anzeige* zu tun, sondern mit der schlußmäßigen Beziehung des Beweises. Als Beispiele führt Schütz an, daß die ‘bekannte’ Fußspur des Tigers noch kein Anzeichen für dessen Existenz sei, wohl aber der Hof um den Mond ein Anzeichen für Regen, Rauch ein Anzeichen für Feuer oder die Zeigerposition auf dem Amaturenbrett des Autos das Anzeichen für einen leeren Benzintank. Dieser Kategorie seien die meisten der sogenannten ‘natürlichen Zeichen’ zuzuordnen.

Schütz folgert daraus, daß die Anzeichen-Kenntnis dem Individuum hilft, die Welt in seiner aktuellen Reichweite zu transzendieren, indem ein Element innerhalb dieser Reichweite mit Elementen außerhalb in Beziehung gebracht wird. Wichtig ist an dieser Stelle, daß die Anzeichenrelation noch keine Intersubjektivität voraussetzt (Schütz/Luckmann 1994b, 316). In diesen einführenden Bemerkungen des ‘Symbolkapitels’ wurde die Schützsche Problemstellung knapp umrissen, wobei einige grundlegende wissenschaftliche Positionen der Symboldiskussion, die für ihn relevant waren und die größtenteils schon im vorigen Kapitel erläutert wurden, bereits erwähnt wurden.

4.2. Schütz’ Erweiterung und Anwendung von Husserls Theorie der Appräsentation

4.2.1. Der Bewährungsstil und die Einlösbarkeit der Appräsentation

Eine ausführliche Darstellung des Begriffs der Appräsentation, wie ihn Husserl in seinen *Cartesischen Meditationen* einführte, wurde im vorigen Abschnitt dieser Arbeit unternommen. Schütz greift dieses Konzept auf und erhebt den Begriff der “Appräsentation”

⁴⁵Schütz verwendet im “Symbolaufsatz” den Begriff der Appräsentation, der von Husserl in den Frühschriften noch nicht gebraucht wurde; er soll laut Gliederung für die *Strukturen der Lebenswelt* erst im nächsten Paragraphen eingeführt werden.

zum zentralen Prinzip seiner ‘späten Symboltheorie’, indem er ihn als Äquivalent für die Symbolisierung schlechthin betrachtet. Für das Anliegen einer Fundierung seiner Symboltheorie verändert und erweitert er die Begrifflichkeit in bezug auf deren ursprüngliche Verwendungsweise durch Husserl. Der Terminus der “Paarung”⁴⁶, und zwar zwischen Zeichen und Bezeichnetem, stellt den Rahmen für die Appräsentation dar, genauso wie jene Form einer ‘passiven Synthese’, die als “Assoziation” bezeichnet wurde⁴⁷. Eine besondere Ausprägung der Paarung ist nun die “Appräsentation” oder “analogische Apperzeption”; die primitive Form der Paarung besteht darin, daß zwei oder mehrere Daten in einer Einheit des Bewußtseins anschaulich gegeben sind. Das Bewußtsein konstituiert aus diesem Grund zwei distinkte Phänomene als eine Einheit, gleichgültig ob eine Zuwendung zu ihnen erfolgt oder nicht. So kann beispielsweise ein Objekt in der Außenwelt gegeben sein und die gesehene Vorderansicht involviert die analogische Apperzeption der ungesehenen Rückseite, wobei diese Apperzeption mehr oder weniger leer ist. Diese sei, so meint Schütz mit Hinweis auf Eugen Fink, durch Herumgehen “einlösbar”. “*Antizipation beruht auf unseren vergangenen Erfahrungen normaler Objekte dieser Art.*” (Vgl.: Schütz/Luckmann, 1994b, 306/307). Unser zuhandener Wissensvorrat, wie Schütz möglicherweise anzudeuten wünscht, trägt die ‘unbewußten’ Erfahrungen in sich, die innerhalb einer analogischen Apperzeption aktiviert und durch Paarung in Verbindung mit dem aktuellen Bewußtseinsgegenstand gebracht werden. Wird nunmehr eine roter Holzwürfel apperzipiert, erwarten wir daß auch die ungesehene Rückseite aus dem gleichen Material besteht und die gleiche Form und Farbe haben wird. Unsere Erwartung von der Rückseite dieses Gegenstands könnte jedoch enttäuscht werden, wenn sich herausstellte, daß sie deformiert ist, aus Eisen besteht und blau ist. Mit Sicherheit steht jedoch fest, daß die Rückseite des Würfels *irgendeine* Form, *irgendeine* Farbe hätte und aus *irgendeinem* Material bestünde. Daraus folgt, daß die Appräsentation im Sinne Schütz’ *kein Schließen* ist, daß kein Analogie-Schluß für eine getreue Abbildung des nur mittelbar apperzipierten,

⁴⁶Aron Gurwitsch, der in Briefkontakt mit Schütz stand, antwortete in Reaktion auf die Lektüre des ‘Symbolaufsatzes’ in einem Brief vom 10. Sept. 1954 mit den folgenden Worten: “Du nimmst Appräsentation viel weiter und daher formaler als Husserl. Du verstehst darunter einfach *pairing* von Elementen, von denen eins transzendent ist, auf den verschiedenen Niveaus von Transzendenz.” Vgl.: Alfred Schütz/Aron Gurwitsch (1985). *Briefwechsel 1939-1959*. Hrsg. von Richard Grathoff. München. S. 359.

⁴⁷Vgl. die Bemerkungen über *Erfahrung und Urteil* aus dem Kap. 3.1.2. dieser Arbeit.

“appräsentierten” Glieds eines Paares verantwortlich ist (Schütz/Luckmann 1994b, 307 und Schütz 1971a, 340/341).

In seiner Erweiterung des Begriffs der Appräsentation weist Schütz auf weitere von Husserl aufgeworfene Gesichtspunkte hin und untersucht jene Spezialfälle der analogisieren- den Appräsentation, die Husserl mit der Bezeichnung “signifikative Relationen” erfaßt. Husserl sagt deutlich, so meint Schütz, daß bei einer Wahrnehmung eines Objekts der äußeren Welt als *es selbst*, keine *Apprehension*⁴⁸ auf einer höheren Ebene stattfindet, d. h. keine appräsentativen Hinweise auf der Basis des apprehendierenden Aktes der *Intuition* aufgebaut werden. In der Intuition, durch die das Objekt erfaßt wird, können also keine appräsentativen Verweisungen gründen.

“Andererseits haben wir im Falle signifikanter Beziehungen das appräsentierende Objekt als wahrgenommenes im Anschauungsfeld, aber wir sind nicht auf es direkt gerichtet, sondern durch das Medium einer sekundären Apprehension oder eines Aktes eines “fundierten Auffassens” auf etwas anderes, welches durch das erste Objekt ‘angezeigt’ oder, in Husserls späterer Terminologie, ‘appräsentiert’ ist. Daher erfahren wir mit Hilfe der Appräsentation anschaulich etwas als etwas anderes signifikativ anzeigend oder abbildend.” (Schütz/Luckmann 1994b, 307).

Schütz stellt weiterhin fest, daß die appräsentierende Erfahrung ihren besonderen Bewährungsstil habe; jede Appräsentation führt ihre besonderen *appräsentativen Horizonte* mit sich, die auf weitere erfüllende oder bestätigende Erfahrungen bezogen sind. Dies ermöglicht Systeme wohlgeordneter Anzeigen einschließlich neuen potentiell confirmierbaren Synthesen und neuen nicht-anschaulichen Erwartungen (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 307). Diese appräsentativen Horizonte sind von entscheidender Wichtigkeit für die Theorie der Transzendenzen, die in der weiteren Darstellung des ‘Symbolkapitels’ noch veranschaulicht wird. Sie ermöglichen als Bestandteil der Zeichenfunktion ein Überwinden der Grenzen, auf die das Individuum in der Lebenswelt stößt. Dieser Sachverhalt wird später noch verdeutlicht werden.

⁴⁸Husserl führt den Begriff der “Apprehension” in seiner *VI. Logischen Untersuchung* ein, da seiner Ansicht nach der Ausdruck “Apperzeption” an dieser Stelle seiner Argumentation einen falschen terminologischen Gegensatz zu Perzeption bildet. Sein Problem bestand darin, die intuitive und die signitive ‘Auffassung’ von Gegenständen durch das Bewußtsein zu klären (Vgl.: Husserl 1984, *Hua* XIX/2, §§ 26/27, v. a. S. 622).

Jene Erkenntnisse lassen sich jedoch in einen größeren, allgemeineren Zusammenhang einordnen, wie die Darstellung der “passiven Synthesis” aus Husserls *Erfahrung und Urteil* zu vermitteln versuchte (Vgl.: Kap. 3.1.2 dieser Arbeit). Bisher war ohne zu hinterfragen vorausgesetzt worden, daß Appräsentation Mitgegenwart des Appräsentierenden mit dem appräsentierten Glied des Paares erfordert. Dies erweist sich aber nur als ein Spezialfall jenes allgemeinen Sachverhaltes, denn die passive Synthesis der ‘Paarung’ kann auch zwischen einer aktuellen Wahrnehmung und einer Wiedererinnerung, einer Wahrnehmung und einer Phantasievorstellung und somit zwischen aktuellen und potentiellen Erfahrungen, in jenem Bereich zwischen der Apprehension von Tatsachen und Möglichkeiten stattfinden. Wichtig ist für Schütz, daß diese Bewußtseinsfunktion der passiven Synthesis der ‘Assoziation’ dafür verantwortlich ist, daß die ‘Auffassung’ des gegenwärtigen Elementes eines vorkonstituierten Paares das appräsentierte Element, in den Worten Husserls, “erweckt”, wobei nicht von Bedeutung ist, ob das eine oder das andere eine Wahrnehmung, eine Wiedererinnerung, eine Phantasievorstellung oder ein *fictum* ist. *Dies alles geschieht in reiner Passivität ohne aktive Beteiligung des Bewußtseins.* Jener “weiteste Begriff der Anschauung” schließt alle in der Einheit des Bewußtseins auftauchenden Gegenstände, gleichgültig in welcher Form sie erscheinen, mit ein, wie schon an früherer Stelle deutlich gemacht wurde.

Das appräsentierte Glied kann vom Subjekt nicht unmittelbar wahrgenommen werden, es kann auch etwas Geistiges oder Nicht-Materielles sein; es kann wirklich im Sinne des Alltagsverstands sein, oder eine Phantasievorstellung. Es kann gleichzeitig mit dem appräsentierenden Glied sein, ihm vorausgehen oder folgen - es kann sogar zeitlos sein. Nun können verschiedene Ebenen der Appräsentationsbeziehungen entstehen, denn ein appräsentierter Gegenstand kann seinerseits wieder einen anderen Gegenstand appräsentieren, und deshalb existieren Zeichen von Zeichen und Symbole von Symbolen (Vgl.: Schütz 1971a, 342/343). Der appräsentierenden unmittelbaren Erfahrung muß nicht unbedingt die Wahrnehmung des physischen Dinges in der Welt zugrundeliegen, sie kann auch aufgrund einer Erinnerung, einer Phantasievorstellung oder eines Traums etc. bestehen. So wird möglich, daß die Grenzen zur Vergangenheit, Zukunft oder die zu Traum- und Phantasiewelt usw. über die Appräsentation überbrückt werden können, wie noch deutlich werden wird. Dieser vielseitige, umfassende Begriff der *Appräsentation* erhält bei Schütz die Funktion eines Bewußtseinsmechanismus, der die

Zeichen- und Symbolsysteme unserer Lebenswelt erklären soll, der ein Verstehen des Nicht-Faßbaren, Nicht-Greifbaren oder Nicht-Begreifbaren ermöglicht.

4.2.2. Die verschiedenen in der appräsentativen Situation involvierten Ordnungen

Entscheidend für den Schützchen Begriff der Appräsentation ist nun die Aufteilung der Appräsentationssituation in die verschiedenen daran beteiligten Bereiche bzw. Ordnungen. Bisher wurde die Aufmerksamkeit lediglich dem durch den appräsentierenden und appräsentierten Gegenstand gebildeten Paar zugewandt, als wäre keiner dieser Gegenstände mit anderen verbunden.

(1) Eine wichtige Voraussetzung für das Schützche Konzept ist, *daß weder das appräsentierende noch das appräsentierte Objekt in der appräsentativen Situation involviert sind*. Jedes Objekt gehört einem bestimmten thematischen Feld an und gehört zu einer Ordnung mit ihrem besonderen Stil: Das physische Objekt ist verbunden mit dem Ganzen der Natur durch räumliche, zeitliche und kausale Beziehungen; ein mathematisches Objekt, wie beispielsweise ein gleichseitiges Dreieck, verweist auf alle Axiome und Theoreme, die es definieren. Dies gilt für alle Arten von Objekten; man kann sogar Ordnungen der Phantasmen und eine innere Ordnung unserer Träume feststellen, welche diese von allen anderen Objektarten unterscheidet und sie zu geschlossenen Sinngebieten konstituiert.⁴⁹

(2) Aus diesen Gründen sind in jeder appräsentativen Beziehung mehrere *Ordnungen* involviert, gleichgültig ob appräsentierendes und appräsentiertes Objekt einem oder mehreren Sinngebieten angehören. Schütz unterscheidet folgende vier Ordnungen, die in jede Appräsentationssituation miteinbezogen sind:

1. *Apperzeptuelles Schema*: Die Ordnung der Objekte, zu denen das unmittelbar apperzipierte Objekt gehört, wenn es als *es selbst* unter Außerachtlassung aller appräsentativer Weise erfahren wird. Innerhalb dieser Ordnung würde beispielsweise

⁴⁹An diesem Punkt gelingt Schütz eine Verbindung von Bergsons Theorie der Ordnungen mit der Jamesschen Auffassung über das Bestehen der verschiedenen geschlossenen Sinnbereiche, die ihm die Erstellung des vierstufigen Appräsentationsschemas ermöglicht. Schütz arbeitete diese "mannigfaltigen Wirklichkeiten" vor allem im "Worlds of Work"-Aufsatz (Vgl.: Schütz 1940) und in seinem Essay "Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten" (Vgl.: Schütz 1971b) heraus.

der silberne Anhänger eines Halskettchens einfach als ein "Stück Metall" wahrgenommen werden.

2. *Appräsentatives Schema*: Jene Ordnung der Objekte, zu welcher das unmittelbar apperzierte Objekt gehört, wenn es *nicht es selbst* ist, sondern als Glied eines appräsentativen Paares angesehen wird und auf etwas anderes als es selbst verweist. In diesem Schema würde der silberne Anhänger als ein Schmuckstück erkannt werden.

3. *Bezugs- oder Verweisungsschema*: Die Ordnung der Objekte, zu denen das appräsentierte Glied des Paares gehört, das in einer bloß analogisierenden Weise apperzipiert ist. Es könnte sich in unserem Beispiel beim silbernen Anhänger eines Halskettchens um das "Friedens-" oder "Peace-Zeichen" handeln, und innerhalb dieser Ordnung würde das Schmuckstück als Emblem sich auf den Wert "Frieden" beziehen oder auf die "Friedensbewegung" verweisen.

4. *Kontextuelles oder Interpretationsschema*: Diese ist die Ordnung, zu der der besondere appräsentative Bezug selbst gehört; die Ordnung ist der besondere Typus der Paarung oder des Zusammenhangs, durch welchen das appräsentierende Glied mit dem appräsentierten verbunden ist oder, noch allgemeiner, die Beziehung, welche zwischen dem appräsentativen und dem Bezugsschema besteht. In jenem Beispiel des Peace-Zeichens verweist das silberne Emblem, das die Krallen der 'Friedenstaube' darstellen soll, auf den Wert Frieden oder die Friedensbewegung, wobei dieser kontextuelle Zusammenhang vom Träger des Schmuckstücks und auch vom Deutenden richtig interpretiert werden muß (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 308/309 und Schütz 1971a, 343-346).

Wenn wir nun eine Appräsentationsbeziehung beschreiben, so argumentiert Schütz, können wir irgendeine dieser Ordnungen als unseren Ausgangspunkt, als unser Bezugssystem wählen oder, in der Sprache Husserls, können wir "in" jeder dieser Ordnungen "leben". Es ist jederzeit möglich, jede dieser Ordnungen durch eine andere als Bezugssystem zu ersetzen, und dies tun wir in der Tat beständig in der natürlichen Einstellung unseres Alltagslebens. "Aber solange wir eines dieser Schemata als durch die fundamentale Ausgangsordnung festhalten, erscheinen uns die anderen Schemata als durch Willkürlichkeit und Zufälligkeit charakterisiert und jeder Ordnung überhaupt ermangelnd." (Schütz/Luckmann 1994b, 309). Um dies zu belegen, führt Schütz im nächsten Kapitel Bergsons Konzept der konkurrierenden Ordnungen ein.

Mit der Beschreibung der Ordnungen der appräsentativen Erfahrung deutet Schütz einen *Begriff der Ordnung* an, der, so soll argumentiert werden, im ‘Symbolkapitel’ der geplanten *Strukturen der Lebenswelt*, noch ausgeprägter als im ‘Symbolaufsatz’, ein wichtiges Prinzip der Erfahrungsstrukturierung darstellt. Dieser *Begriff der Ordnung* wird jedoch nie konkret erläutert, erscheint aber als grundlegend für die lebensweltliche Erfahrung aller Menschen, wie der weitere Verlauf der Rekonstruktion des ‘Symbolkapitels’ verdeutlichen soll. Diese ordnende Funktion des Bewußtseins ermöglicht dem Menschen sowohl ein Deuten als auch ein Setzen jeglicher Art von Zeichen, die dadurch auch für die Anderen über die geordnete appräsentative Erfahrung verständlich werden können.

4.3. Bergsons Theorie der konkurrierenden Ordnungen

4.3.1. Der Begriff der Unordnung - Zeichen und Symbole

Das Problem der verschiedenen miteinander konkurrierenden Ordnungen versucht Schütz unter Verwendung einer von Bergson schon bearbeiteten Problemstellung zu untersuchen, wobei vor allem das Kapitel dessen *Evolution Créatrice* mit dem bezeichnenden Titel “Les deux ordres et le désordre” von Bedeutung ist.⁵⁰ Die das Bergsonsche philosophische System begründenden Ordnungen - die *spontane Ordnung des Lebens* im Gegensatz zur *automatischen Ordnung des Intellekts* - stehen jedoch dabei nicht im Vordergrund, sondern seine Deutung, daß mehrere solcher Ordnungen gleichzeitig bestehen können. Bergson geht von der Vorstellung einer “Unordnung” aus, die einer Ordnung zugrundeliegt, da sie lediglich das Fehlen, die Abwesenheit einer erwarteten bestimmten Art von Ordnung ist; jede andere Ordnung erscheint in bezug auf diese eine als ein beliebiges Durcheinander. Eine Abwesenheit jeglicher Art von Ordnung wäre somit innerhalb der Bergsonschen Argumentationsweise unsinnig. Wenn wir zum Beispiel einen Zustand in der Welt der Natur als Chaos betrachten, der nicht physikalischen Gesetzen unterliegt, sondern in dem Ereignisse willkürlich auftreten und vergehen, wenden wir auf die Welt der Natur die Grundsätze der menschlichen,

⁵⁰Vgl.: “Die zwei Ordnungen und die Unordnung”, in: Bergson (1912). *Schöpferische Entwicklung*. Kap. III.

willkürlichen Ordnung an, indem wir die “ordre automatique” mit der “ordre voulu” ersetzen. Somit ist eine Ordnung in bezug auf eine andere notwendigerweise beliebig. So besteht beispielsweise die geometrische Ordnung lediglich in der Unterdrückung der spontanen Ordnung, die durch die Erfordernisse des praktischen Lebens unterdrückt werden (Vgl.: Schütz 1971a, 346/347).

Diese Überlegungen wendet Schütz nun auf das Problem des gleichzeitigen Bestehens der verschiedenen Appräsentationsordnungen an. Die Appräsentationsbeziehung kann entweder durch Anwendung des apperzeptuellen, des appräsentativen, des Bezugs- oder des Interpretationsschemas gedeutet werden, und innerhalb der Bergsonschen Konzeption wird das gewählte Bezugssystem zum *Prototyp der Ordnung*. Von ihm aus gesehen sind die anderen Schemata beliebig und zufällig, und dies habe, so Schütz, Folgen für die besonderen Appräsentationsformen der “Zeichen” und “Symbole”. Die meisten Autoren sind sich darüber einig, daß Zeichen- oder Symbolbeziehungen mindestens einen *tradischen Charakter* besitzen, wie in früheren Darstellungen schon deutlich wurde (Vgl.: Kap. 3 dieser Arbeit). Nicht nur Zeichen oder Symbol und das Objekt sind an der Triade beteiligt, sondern auch das Bewußtsein des deutenden Subjekts ist involviert. Aus Bergsons Idee der Relativität der “Ordnungen” folgt, daß das, was für das Individuum oder auch für eine soziale Gruppe Zeichen oder Symbol ist, ohne Bedeutung für ein anderes Individuum oder eine andere Gruppe sein kann.

Betrachtet man die Auffassungen verschiedener Zeichen/Symbol-Theoretiker, so wird, wie schon erwähnt wurde, die Meinung vertreten, daß Zeichen und Bezeichnetes umkehrbar sind, daß natürliche und konventionelle Zeichen zu unterscheiden seien (Aristoteles) oder daß beispielsweise alle Begriffsbildungen schon Zeichen oder Symbole oder auch Vorstellungsbilder Zeichen darstellen. Diese verschiedenartigen Problemstellungen lassen sich mit den Bergsonschen “Ordnungsverhältnissen” erklären: Die *Umkehrbarkeit von Zeichen und Bezeichnetem* hängt davon ab, welches der beiden Glieder des Paares als Zeichen oder Signatum angesehen wird, es hängt von der Entscheidung ab, ob das appräsentative oder das Bezugsschema als “Hauptordnung” verwendet wird; daraufhin erfolgt eine Verbindung des Appräsentationsschemas mit einem Kontext des Interpretationsschemas. Die *Unterscheidung der natürlichen und konventionellen Zeichen* läßt darauf schließen, daß ein bestimmtes Schema als Bezugssystem, als Prototyp für die Appräsentationsbeziehung gewählt worden ist. Die

dem natürlichen Zeichen zugrundeliegende “wirkliche Beziehung” besteht darin, daß sowohl Zeichen als auch Bezeichnetes Ereignisse innerhalb der physischen Welt der Natur sind, und so ist das gleiche apperzeptive Schema auf das Zeichen und potentiell auch auf das Signatum anwendbar. Bei konventionellen oder willkürlichen Zeichen muß jedoch das Interpretationsschema als grundlegendes Bezugssystem, als gültige Ordnung gesehen werden. Bei *Begriffsbildungen und Vorstellungsbildern*, die Zeichen oder Symbole sein sollen, wird das Bezugs- oder Verweisungsschema als grundlegendes System betrachtet. Die zum apperzeptuellen Schema gehörenden Paarglieder werden dabei innerhalb des Interpretationsschemas gedeutet.

Diese Verwirrungen und auseinanderweichenden Meinungen über Zeichen und Symbole können dadurch erklärt werden, daß jedes der vier Schemata als “Ordnung” im Bergsonschen Sinne begriffen werden kann, von dem aus die anderen “Ordnungen” definiert werden. So erscheinen die anderen Schemata oft als lediglich zufällige und beliebige Zusammenstellungen von Elementen oder scheinen überhaupt keine “Ordnung” aufzuweisen, wodurch erklärbar wird, daß Zeichen- und Symbolbeziehungen häufig als unbestimmt und vieldeutig bezeichnet werden. (Vgl.: Schütz 1971a, 348/349). Die Aufteilung der Appräsentationssituation in vier unterschiedliche, miteinander konkurrierende Ordnungen oder Ebenen, in denen wir uns wahrnehmend und denkend befinden, um Zeichen und Symbole auszulegen, stellt ein besonderes, zentrales Element des Schützschen Symbolbegriffs dar.

4.3.2. Die Regelungsprinzipien des strukturellen Wandels der Appräsentationsbeziehungen

Die Grundsätze, die die strukturellen Veränderungen der Appräsentationsbeziehungen laut Schütz steuern und die grundlegend für seine Analysen über Zeichen und Symbole sind, sollen hier in aller Kürze dargestellt werden (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 309-311 und Schütz 1971a, 349-352):

(A) *Das Prinzip der relativen Irrelevanz des Vehikels (Bedeutungsträgers)*

Dieses Prinzip besagt, daß ein appräsentiertes Objekt X, das ursprünglich mit dem appräsentierenden Objekt A gekoppelt war, eine neue Paarung mit einem Objekt B

eingehen kann, welches nun X appräsentieren wird. Das neue Vehikel B, das in Kopräsenz mitver- gegenwärtigt, also erinnert oder phantasiert wird, wird im Bewußtsein des erfahrenden Subjekts dasselbe appräsentierte Objekt X “erwecken”, das vorhin mit Vehikel A gepaart war. Als Beispiele führt Schütz an, daß (a) die Bedeutung einer wissenschaftlichen Ab- handlung nicht davon abhängt, ob diese gedruckt, getippt, handgeschrieben oder jemandem vorgelesen wurde. (b) Die Möglichkeit einer Vehikelsubstitution ist eine der vielen Voraus- setzungen für die Übersetzung eines Ausdrucks in andere Sprachen (two, deux, duo, zwei, usw.) und (c) im Fall der Paarung von X mit einem neuen Vehikel ergeben sich zwei Mög- lichkeiten: *Entweder* bleibt das originale Vehikel A erhalten und behält neben dem neuen B seine appräsentativen Funktionen bei, wobei A und B Synonyma im weitesten Sinne werden (10-ten, MDCCCCLIX-1959) *oder* das appräsentierte Objekt wird völlig von dem ur- sprünglich appräsentierenden A losgelöst, wobei die ursprünglich appräsentierende Bezie- hung (A-X) verdunkelt oder völlig vergessen wird.

(B) Das Prinzip der Variabilität des veränderten Sinnes

In jener Beziehung ist die gleiche Situation wie in (A) vorhanden, jedoch ändert sich der Sinn mit der Substituierung von B für A: So bezeichnen die Ausdrücke ein “gleichseitiges Dreieck” und ein “gleichwinkliges Dreieck” die gleiche geometrische Figur, haben aber verschiedene appräsentative Bedeutungen oder bezeichnet der Name Napoleon gleichzeitig den “Sieger von Jena” und den “Verlierer von Waterloo”, die Appräsentationsverweisungen sind jedoch jeweils verschieden.

(C) Das Prinzip der figurativen Transferenz

Dieser Grundsatz bildet das Gegenstück zum Prinzip der Irrelevanz des Vehikels: Ein appräsentierendes Objekt A war ursprünglich mit dem appräsentierten Objekt X gekoppelt und vollzieht nun eine neue Paarung mit dem appräsentierten Objekt Y oder eventuell mit einem dritten Z. Hier sind wiederum zwei Fälle möglich; *in einem Fall* bleibt die originale Beziehung (A-X) erhalten und koexistiert mit einer neuen (A-Y), was zur Folge hat, daß ein einziges appräsentierendes Objekt A zwei oder mehrere Objekte (X, Y ...) appräsentieren kann. Hier liege möglicherweise der Ursprung der Tropen und auch des figürlichen Ge- brauchs des ursprünglich appräsentierten Gegenstands. Außerdem werden durch diese Funktion höherstufige Konstruktionen möglich. Im

anderen Fall kann die appräsentative Beziehung (A-X) verdunkelt werden oder in Vergessenheit geraten, und nur die neue (A-Y) wird bewahrt, wodurch das Phänomen des “Bedeutungswandels” zustande kommt.

Diese von Schütz dargestellten Grundsätze lassen sich auf konkretere Probleme anwenden und werden in den folgenden Analysen Schütz’ ihre Anwendung finden; in Abwandlungen waren sie bereits in den Konzeptionen der verschiedenen Positionen der Symboltheoretiker erkennbar.

4.4. Zeichen und Transzendenzerlebnis:

Die Lebenswelt des *einsamen Ich*

In diesem Abschnitt des ‘Symbolkapitels’ beschäftigt sich Schütz mit jenen *Transzendenzen*, die das *einsame Ich* in der Lebenswelt überwinden muß, die Thomas Luckmann in seiner Ausarbeitung der *Strukturen der Lebenswelt II* auch als “kleine” Transzendenzen bezeichnet. Bei diesen Transzendenzen handelt es sich um Grenzen, die dem Individuum sowohl in zeitlicher als auch in räumlicher Hinsicht auferlegt sind, mit deren Bewältigung es im Alltag fertig werden muß. Das zeitlich begrenzte Individuum ist in der Lage subjektive *Merkzeichen* zur Erinnerung an Vergangenes, für die Gegenwart Bedeutungsvolles zu setzen, wodurch das Vergangene, das nicht mehr ‘greifbar’ und deshalb transzendent ist, den damaligen Sinn für das Individuum im *Merkzeichen* appräsentiert und für die Gegenwart verständlich macht. Das *Anzeichen* ermöglicht dem räumlich, oder vielleicht besser gesagt raumzeitlich begrenzten Individuum, die Zusammenhänge der Ereignisse in der Lebenswelt für sich persönlich als typische Zusammenhänge aufzufassen. Es verfügt über ein Wissen darüber, daß beispielsweise Naturereignisse ungefähr gleichartig immer wieder ablaufen, wobei dieses Ereignis selbst sich außer seiner Reichweite befindet, aber durch etwas anderes, das sich in der Reichweite befindet, appräsentiert werden kann. Lebensweltliche Zusammenhänge oder Abläufe, die natürlicherweise typisch immer wieder so ablaufen, werden durch die Kenntnis der *Anzeichen* verständlich, die dem Individuum eine Orientierung in der Lebenswelt ermöglicht.

4.4.1. Die Welt in aktueller und potentieller Reichweite

Die Analyse der Welt des Alltags durch Schütz vollzieht zuerst phänomenologisch die Einklammerung der Existenz von Mitmenschen und Gesellschaft. Ein bedeutsames Konzept der phänomenologischen Vorgehensweise von Schütz ist an dieser Stelle der Vollzug der *Epoché der natürlichen Einstellung*: Diese unterscheidet sich dadurch von der *transzendenten Epoché* des Phänomenologen, in der die Wirklichkeit der Welt, der Glaube an die Außenwelt und ihre Gegenstände “eingeklammert” wird, daß gerade die Zweifel an der Existenz der Welt vom Menschen in der natürlichen Einstellung eingeklammert werden (Vgl: Schütz 1971b, 263). In der *Epoché der natürlichen Einstellung* werden so die Zweifel daran, daß die Welt und ihre Gegenstände anders sein könnten, als sie ihm erscheinen, “in Klammern gesetzt”.

In meiner natürlichen Einstellung nehme ich die Welt als *fraglos gegeben*, als meine Realität an. Ich muß sie bis zu jenem Grade verstehen, der nötig ist, um sie zu bewältigen, in ihr zu handeln, auf sie zu wirken oder meine zuhandenen Projekte, also die, die für mein Handeln im Alltag im Moment relevant sind, auszuführen. Die Deutung dieser Welt erfolgt auf der Grundlage des Vorrats meiner früheren Erfahrungen, die in Form meines “zuhandenen Wissens” als Bezugssystem fungieren. Zu diesem zuhandenen Wissen gehört auch das Wissen darum, daß diese Welt eine Welt wohlumgrenzter Objekte mit bestimmten Qualitäten darstellt; sie sind Objekte zwischen denen ich mich und die ich bewege, die mir Widerstand leisten und auf die ich wirken kann. Diese Objekte werden immer schon in ihrer *Typenhaftigkeit*⁵¹ erfahren, als Berge, Bäume und Tiere, und noch spezifischer, als Vögel, Fische oder Schlangen. Die unangezweifelte Vorerfahrungen sind jedoch ebenfalls vom Ansatz her als *typische* Erfahrungen verfügbar, und dies wird dadurch möglich, daß sie offene Horizonte zu erwartender ähnlicher Erfahrungen mit sich tragen.⁵²

⁵¹Schütz bezieht sich hier auf die Erkenntnisse Husserls aus *Erfahrung und Urteil*, worin dieser Gedanke folgendermaßen dargestellt wird: “Der Gegenstand steht von vornherein in einem Charakter der Bekanntheit da; er ist als Gegenstand eines bereits irgendwie bekannten, wenn auch in einer vagen Allgemeinheit bestimmten Typus aufgefaßt. Sein Anblick weckt protentionale Erwartungen hinsichtlich seines So-seins, der noch ungesehenen Rückseite usw., überhaupt hinsichtlich dessen, was sich an ihm bei näherer Betrachtung an Eigenheiten ergeben wird.” (Husserl 1985, 114).

⁵²Vgl.: Alfred Schütz (1971c). “Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns”. In: Schütz (1971). *Gesammelte Aufsätze*. Bd. I. Den Haag. S. 8/9. In seinem Aufsatz über “Sprache, Sprachpathologie und Bewußt-

Diese Welt erfahre ich in meiner natürlichen Einstellung als die Szene und auch als Objekt meiner Handlungen, ich muß sie beherrschen und verändern, wenn ich meine Vorhaben durchführen will. Die leiblichen Bewegungen, d. h. kinästhetische, lokomotive und operative, greifen in die Welt ein, ändern ihre Objekte und deren wechselseitige Beziehungen, andererseits setzen diese Objekte meinen Handlungen Widerstand entgegen, der überwunden oder dem ausgewichen werden muß. Schütz weist an dieser Stelle daraufhin, daß das *pragmatische Motiv* die natürliche Einstellung beherrscht; dieser pragmatische Weltbezug des Ichs wurde bereits in seiner frühen Bergsonischen Phase deutlich (Vgl. Kap. 2.4. dieser Arbeit). In dieser Welt erfahre ich mich als in Raum und Zeit als Zentrum organisiert, und mein Leib befindet sich an einem Platz in der Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt, nämlich meinem aktuellen "Hier", von dem aus ich mich im Raum orientiere. In ähnlicher Weise ist mein aktuelles "Jetzt" der Ursprung aller Zeitperspektiven, unter denen ich die Ereignisse der Welt organisiere. Diesen Ausschnitt der Welt von wahrgenommenen und wahrnehmbaren Objekten, deren Zentrum ich bin, nennt Schütz die *Welt in meiner aktuellen Reichweite*. Sie umfaßt alle Gegenstände in meiner Seh- und Hörweite, innerhalb meiner Reichweite befindet sich das Gebiet von Dingen, die ich handhaben kann. Diese Charakterisierungen bezeichnet Schütz als sehr skizzenhaft, da das sich Darstellende komplizierter sei: In der heutigen Zeit können ballistische Interkontinentalraketen die manipulative Sphäre derart ausdehnen, daß sie die Welt in Reichweite überwinden. Die Ausweitung der manipulativen Sphäre könnte vielleicht, so Schütz, eine der Hauptcharakteristika des heutigen Standes unserer weltlichen Situation sein.

Den Begriff der "manipulativen Sphäre" übernimmt Schütz von George Herbert Mead und kennzeichnet damit die Region, die meinem unmittelbaren Eingreifen offensteht, "welche ich entweder direkt durch meine Leibesbewegungen oder mithilfe

seinsstrukturierung" unternimmt Schütz einen Vergleich zwischen Erkenntnissen der Philosophie des Bewußtseins und psychologisch-neurologischen Forschungsergebnissen, vor allem jenen des Gehirnexperten und Neurologen Kurt Goldstein. Dieser stellt dar, daß sprachgestörte Patienten die Fähigkeit zur Abstraktion verlieren, da Namen für sie nicht mehr *wesentliche Typen* bedeuten; dies stimmt mit der Erkenntnis Husserls zur vorprädikativen Erfahrung überein, daß jeder Name eine Typifikation darstellt und somit eine außerempirische Allgemeinheit ist. Da nun aphasische Patienten nicht mehr in der Lage sind, auf den Wissensvorrat der vorkonstituierten Sprachtypen zurückzugreifen, können sie beispielsweise ein "Messer" nicht mit Namen benennen und verwenden zu dessen Bezeichnung Worte wie "Apfelschäler" oder "Bleistiftspitzer". Vgl.: Schütz 1971d, in ders. *Gesammelte Aufsätze*. Bd. I S. 326-330.

künstlicher Ausdehnungen meines leiblichen Bereichs durch Werkzeuge im weitesten Sinn modifizieren kann” (Schütz/Luckmann 1994b, 313). Die *manipulative Sphäre* ist der Teil der äußeren Welt, auf den ich aktuell handelnd hineinwirken kann und der Teil, der nicht dieser Sphäre angehört, *transzendiert* sie, indem er den Bereich meiner potentiellen Manipulationen, oder auch den Bereich meiner potentiellen Wirkhandlungen⁵³, konstituiert. Diese verschiedenen Bereiche haben keine starren Grenzen, zu ihnen gehört ein spezifischer Bereich von “Fran- sen” (*fringes* im Sinne James’) und offenen Horizonten, und es existieren sogar “Enklaven” in “fremdem Territorium”. Die Anmerkung ist wichtig, daß die Welt in meiner aktuellen Reichweite durch jede meiner Ortsveränderungen einem Wandel unterliegt.

4.4.2. Merkzeichen

An dieser Stelle beginnt die konkrete Beschreibung der Mittel zur Überwindung der Tran- szendenzen, der *Appräsentationsformen*, die dem Menschen, und in diesem Fall dem *einsamen Ich* zum Transzendieren der *Welt in meiner aktuellen Reichweite* zur Verfügung stehen. Sie wird als ein Element oder als eine Phase in meiner einzigartigen biographischen Situation erfahren und dies involviert ein Transzendieren des Hier und Jetzt, zu dem sie gehört. Zu jener einzigartigen biographischen Situation gehören meine Erinnerungen an die *Welt meiner vormaligen Reichweite* und die Antizipationen einer Welt, die in meine zukünf- tige Reichweite gebracht werden kann, falls ich mich zu diesem Zweck von Hier nach einem Dort bewege. Wenn ich die grundsätzliche Unwiderrufbarkeit der Vergangenheit außer acht lasse, kann ich trotzdem davon ausgehen, daß ich die Welt in meiner vormaligen Reichweite wieder in meine aktuelle Reichweite bringen kann (*Welt in wiederherstellbarer Reichweite*). Ich erwarte sie wesentlich wieder so vorzufinden, wie ich sie in meiner damaligen aktuellen Reichweite erlebt hatte, und ich nehme auch an, daß sich das, was sich jetzt in meiner aktuellen Reichweite befindet, sich meinem Zugriff entziehen wird, wenn ich mich wegbewe- ge, daß es aber prinzipiell in meiner Reichweite wiederherstellbar sein wird, wenn ich dorthin zurückkehre. Dies ermöglicht mir eine Orientierung in und eine Kontrolle meiner alltäglichen Welt.

⁵³Der Begriff des Wirkens wird im Aufsatz “Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten” entwickelt: In meiner *paramount reality*, in meiner ausgezeichneten Wirklichkeit, schalte ich mich durch mein Wirken in die Außenwelt ein und rufe Veränderungen in ihr hervor, die auch von Anderen erlebt oder geprüft werden können. Vgl.: Schütz 1971b, 260/261.

Um zu jener Orientierung fähig zu sein, muß ich die Elemente meines Jetzt, und besonders die, welche ich innerhalb der manipulativen Zone für *relevant* erachte, wiedererkennen, denn ich gehe davon aus, daß sie aufgrund von Husserls Idealisierung des “Ich kann immer wieder”⁵⁴, sich *wieder* als relevant erweisen werden, wenn ich zu jenem Punkt zurückkehre. Dies motiviert mich, bestimmte Elemente dieser Zone auszuwählen und gewisse Objekte zu *markieren* oder zu *kennzeichnen*, und zwar durch “subjektive Erkennungsmaße” oder “mnemonische Hilfsmittel” (John Wild), die *Merkzeichen*, oder wie Schütz es beabsichtigte, *Marken* genannt werden sollen.⁵⁵ Es ist nicht von Bedeutung, welcher Art sie sind, sie können Lesezeichen in einem Buch, der Knoten in einem Taschentuch oder eine Markierung auf einer Landkarte sein; sie müssen alle Objekte der äußeren Welt sein und nicht im apperzeptuellen Schema als sie selbst angeschaut werden. Für mich als Interpret sind sie in eine appräsentative Beziehung getreten, sie haben für mich einen bestimmten Sinn, wie beispielsweise der Knoten im Taschentuch mich auf den Geburtstag meiner Freundin hinweisen soll. An dieser Stelle wird außerdem deutlich, daß die Auswahl der Objekte als Merkzeichen *willkürlich* ist, der Knoten “an sich” nichts mit dem Geburtstag zu tun hat. Ich könnte nach dem *Prinzip der relativen Irrelevanz des Vehikels* einen Merkzettel verwenden, um den Geburtstag der Freundin nicht zu vergessen (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 313/314 und Schütz 1971a, 355-357). Merkzeichen beschreiben also willkürliche, vom Individuum selbst gewählte Erkennungszeichen, die es ihm ermöglichen, die *zeitliche Transzendenz*, die ihm auf aufgrund seiner biographischen Situation auferlegt wurde, zu überwinden. Sie sind einfache Hilfsmittel für den einzelnen Menschen, um mit seiner *Zeitlichkeit*, die ihm Grenzen auferlegt, fertig zu werden.

4.4.3. *Anzeichen*

Wie bereits festgestellt wurde, ist der jeweilige Wissensvorrat ein Bestandteil meiner biographischen Situation, und dieser *zuhandene Wissensvorrat*, wie William James

⁵⁴Vgl.: Husserl (1929). *Formale und transzendente Logik*. Halle. § 74.

⁵⁵Schütz übersetzt den in der englischen Originalfassung des ‘Symbolaufsatzes’ verwendeten Ausdruck ‘marks’ mit ‘Marken’. Der Ausdruck ‘Merkzeichen’, den auch die Übersetzer des ‘Symbolaufsatzes’ verwendeten, erscheint jedoch als besser verständlich und soll deshalb in dieser Arbeit verwendet werden.

schon heraus- fand, ist keineswegs homogen. Seine Struktur ist dadurch bestimmt, daß ich nicht gleicher- maßen in allen Schichten der Welt in meiner Reichweite interessiert bin, und *die auswählen- de Funktion des Interesses organisiert die Welt in Schichten höherer und geringerer Relevanz*⁵⁶, wie Schütz formuliert. Aus der Welt in meiner aktuellen und potentiellen Reichweite werden vor allem die Fakten, Objekte und Ereignisse ausgewählt, die aktuelle und auch möglicherweise später bedeutungsvoll werdende Ziele und Mittel, die mögliche Hindernisse oder Bedingungen für die Durchführung meiner Projekte sind.

Bestimmte Objekte und Ereignisse sind mir als untereinander in einer typischen Weise verbunden bekannt, die Kenntnis, die ich jedoch von dieser Verbundenheit habe, ist eher vage oder undurchsichtig. Ich verfüge über das Wissen, daß ein Ereignis B gewöhnlich gleichzeitig mit einem Ereignis A auftritt, diesem vorangeht oder nachfolgt, und darin zeigt sich nun eine augenscheinliche, typische Beziehung zwischen A und B, obwohl ich nichts über die Natur dieser Beziehung weiß. Ich fasse dann das Ereignis A nicht als ein Objekt, Faktum oder Ereignis auf, das nicht für sich selbst dasteht, sondern für das vergangene, gegenwärtige und künftige Auftreten von B. Das bekannte Beispiel des Rauchs, der am Horizont wahrgenommen wird und dessen Auftreten uns typischerweise signalisiert, daß sich dort außerhalb unserer Reichweite ein Feuer befindet, kann an dieser Stelle genannt werden. Dieser Form der Appräsentation wird häufig der Begriff "Zeichen" zugeordnet; Schütz möchte jedoch diesen Begriff für eine andere Appräsentationsform reservieren und zieht es vor, die dargestellte "Anzeichen" zu nennen (Schütz/Luckmann 1994b, 315). *Anzeichen* verhelfen dem Menschen, die fraglos gegebenen undurchsichtigen Zusammenhän- ge der Lebenswelt zu transzendieren, das Anzeichen ist jenes Mittel, daß es dem Individuum ermöglicht, die lebensweltliche Welt in Reichweite zu transzendieren.⁵⁷

⁵⁶Mt dem Begriff der "Relevanz" und dem des "zuhandenen Wissensvorrats" beschäftigt sich Schütz vor allem in seiner zwischen 1947 und 1951 entstandenen Ab- handlung mit dem Titel *Reflections on the Problem of Relevance*. Vgl. die deutsche Ausgabe: Alfred Schütz (1971x). *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt a. M.

⁵⁷Schütz verwendet hier den Begriff des "Anzeichens" im Sinne des Terminus *Zeichen* bei Cassirer und Langer: Das "Anzeichen" bei Schütz gehört der physikalischen Seinswelt an und verfügt wie das "Zeichen" bei Cassirer über eine Signalwirkung mit einem gleichzeitig physikalischen und substanziellen Gehalt. Das "natürliche" Zei- chen weist, wie Langer formulieren würde, auf das Vorhandensein eines Dinges oder Ereignisses hin, und die Zeichen ermöglichen es dem Subjekt, die von ihnen 'bezeich- neten' Objekte zu erkennen.

4.5. Zeichen und Transzendenzerlebnis:

Die intersubjektive Lebenswelt

Dieses Kapitel befaßt sich mit den Transzendenzen der Welt des Anderen, wobei Schütz sich dann im folgenden mit deren Überwindung durch die Appräsentationsform der *Zeichen* beschäftigt. Luckmann spricht in den *Strukturen II* von den “mittleren” Transzendenzen, die dem Individuum in der intersubjektiven Lebenswelt auferlegt sind, wobei die von Schütz beabsichtigte Differenzierung der Transzendenzen der intersubjektiven Lebenswelt, wie noch deutlich werden wird, von Luckmanns Version abweicht. Die Überwindung dieser “mittleren” Transzendenzen ermöglicht Kommunikation, wobei die *Sprache* sich als ein überaus wichtiges *Zeichensystem* präsentieren wird.

4.5.1. Die Lebenswelt ist immer schon intersubjektiv

Merkzeichen und *Anzeichen* sind appräsentative Formen, die nicht notwendigerweise die Existenz von Mitmenschen und Kommunikation voraussetzen. Sie lassen sich durch das pragmatische Motiv erklären, aufgrund dessen das Individuum in der Lage ist, mit der Welt in seiner Reichweite fertig zu werden. Sie können jedoch häufig in einem intersubjektiven Kontext vorkommen. Bisher analysierte Schütz die Lebenswelt in Reichweite und ihre Dimensionen ohne jede Bezugnahme auf die Intersubjektivität, und zwar nur auf die Weise, wie das Ich sie in der natürlichen Anschauung seines Alltagslebens vorfindet. Die Lebenswelt ist jedoch keinesfalls die private Welt des Individuums, sondern *von Anfang an intersubjektiv*; ich teile sie mit Mitmenschen, sie ist als von Anderen erfahren und interpretiert eine uns allen gemeinsame Welt. Ich befinde mich in einer immer schon historisch gegebenen Welt, die als Naturwelt und Sozialwelt (Kulturwelt) schon vor meiner Geburt existierte und nach meinem Tode weiterhin existieren wird.

Abgesehen vom phänomenologischen Problem der Konstitution der Intersubjektivität kann schon in bezug auf die Analyse der Alltagserfahrung der Lebenswelt angemerkt werden, *daß der Mensch die körperliche Existenz von Mitmenschen als fraglos gegeben annimmt und genauso davon ausgeht, daß sie Bewußtsein haben*. Er weiß, daß eine Möglichkeit der Kommunikation mit ihnen besteht und daß Gesellschaftsorganisation und Kultur historisch gegeben sind, und zwar, so bemerkt Schütz, in ebenso fragloser Weise, wie die Naturwelt, in die wir geboren werden, fraglos gegeben ist. Wichtig ist anzumerken, daß Schütz die Tatsache vernachlässigt, daß die Sozialwelt schon von meiner Geburt an eine soziale und politische Organisation mannigfaltiger Art aufwies, in welcher meine Mitmenschen und ich schon eine besondere Rolle, einen besonderen Status und eine besondere Funktion innehaben. Vorerst werden die appräsentativen Verweise, durch die wir Kenntnis von fremdem Bewußtsein haben, untersucht. Später tritt dann die Strukturisierung der intersubjektiven alltäglichen Lebenswelt und die ihr innewohnenden Transzendenzen in den Mittelpunkt der Betrachtung (Schütz/Luckmann 1994b, 316/317).

4.5.2. Husserls Theorie des Fremdverstehens

Ein schwieriges Problem, das auch schon in den Frühschriften Schütz' eine zentrale Stellung einnahm, ist zweifellos jenes des Fremdverstehens, das immer wieder ein wichtiges Thema seiner Untersuchungen darstellte. Angeregt durch die kontrovers diskutierten Analysen zur 'transzendentalen' Intersubjektivität Husserls versucht Schütz die Bewußtseinsvorgänge zu untersuchen, die die Intersubjektivität der Lebenswelt ermöglichen. Schütz bemerkt, daß so verschiedene philosophische Schulen, wie Behaviorismus, Existentialismus, logischer Positivismus und Phänomenologie darin übereinstimmen, daß, wenn man vom Phänomen der Telepathie absehe, Kenntnis vom Bewußtsein des Anderen nur durch Vermittlung von Ereignissen erfolgt, die am Leib des Anderen stattfinden oder durch den Leib des Anderen hervorgebracht sind.

Nach Husserl liegt im Verstehen des *fremden Bewußtseins* ein bemerkenswerter Fall der Appräsentation vor.⁵⁸ Der Andere ist in diesem Sinne von allem Anfang an

⁵⁸Die Darstellungen Husserls zur Appräsentation des Bewußtseinslebens des Anderen, die er besonders ausführlich in den *Cartesischen Meditationen* entwickelte, wurden

zugleich als materielles Objekt in seiner Stellung in Raum und Zeit und als ein Subjekt mit seinem Seelenleben gegeben. Durch die kontinuierliche visuelle Wahrnehmung des fremden Leibes und seiner Bewegungen konstituiert sich ein Appräsentationssystem wohlgeordneter Anzeichen seines psychologischen Lebens und seiner Erlebnisse. Darin liegt im Sinne von Husserl der Ursprung der verschiedenen Formen von Zeichensystemen oder Ausdrücken und schließlich auch von Sprache. Die umstrittene Sichtweise Husserls wird deutlich, in der das physische Objekt "fremder Leib", also Ereignisse, die an diesem Leib stattfinden, als Ausdrücke für das fremde "geistige Ich" aufgefaßt werden, dessen *motivationsmäßigen Sinnzusammenhang* ich zugewendet bin. Die sogenannte "Einfühlung"⁵⁹ in die Person des Anderen, so Schütz, sei nichts anderes als die Form appräsentativer Auffassung, die diesen Sinn erfaßt.

An dieser Stelle wird deutlich, daß Schütz in seiner Rezeption der Theorie des Fremdverstehens Husserls von dieser abweicht, bzw. sie nur oberflächlich für seine Zwecke verwendet. So teilt er zwar Husserls Ansicht, daß durch die "analogisierende Auffassung" des "anderen Leibs" Fremderfahrung möglich wird, er geht jedoch nicht auf Konzepte Husserls ein, die die Intersubjektivität als im *transzendentalen Ego* begründet betrachten, die von einer Konstitution der "transzendentalen Intersubjektivität" in den Bewußtseinsleistungen des *transzendentalen Ego* ausgehen (Vgl. unten, Fn. 59). Es kann davon ausgegangen werden, daß Schütz die Konstitution der Intersubjektivität in seinen Niederschriften der 'Notizbücher' als lebensweltliches Phänomen betrachtete.

bereits in Kap. 3.1.2. dieser Arbeit erläutert und sollen deswegen nicht noch einmal aufgegriffen werden. Husserl verwendete wie gesagt den Begriff der "Appräsentation" lediglich im Zusammenhang mit dem Begriff der Intersubjektivität; Schütz setzt sich an dieser Stelle in entscheidendem Maße von Husserl ab, indem er "Appräsentation" als "Symbolisierung" auffaßt, die eine Überwindung der Transzendenzen der Lebenswelt ermöglicht.

⁵⁹Der Phänomenologe Herbert Spiegelberg setzt sich in seiner Reaktion auf den 'Symbolaufsatz' in einem Brief an Schütz mit dieser Problematik auseinander. Er hält die Auffassung Schütz' in bezug auf das Problem der Voraussetzungen der Kommunikation für "etwas zu pessimistisch", wobei die "Einfühlung" im Husserlschen Sinne "etwas vernachlässigt zu sein scheint". Auch Spiegelberg erkennt eine gewisse Distanz Schütz' zur Husserlschen Konzeption der Intersubjektivität. Vgl. den Brief von Spiegelberg an Schütz vom 4.11.1954, Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz. In seinem Aufsatz über "Husserls Problem der transzendentalen Intersubjektivität" äußert sich Schütz zur "Einfühlung" mit den folgenden Worten: "Ich fühle mich viel eher in einen räumlich und zeitlich entfernten Philosophen ein, als in den mir fremden aber leibhaftig gegebenen Nachbarn in der Straßenbahn. [...] Konstituieren sich wirklich in meinem meditierenden Ego die Sumerer und die mir unbekanntes Zwergvölker im afrikanischen Urwald? Konstruiere ich Sokrates oder er mich?" (Schütz 1971g, 115/116).

Schütz ist nun der Ansicht, daß dasselbe wie beim Verstehen des fremden Ichs im Sinne Husserls für *Kulturobjekte* gilt. Ein Buch ist einerseits ein Gegenstand der äußeren Welt, ein materielles Ding. Wenn ich es aber lese, bin ich nicht auf das Buch als Objekt der Außenwelt eingestellt, sondern auf den Sinn des darin Geschriebenen, das heißt, ich “lebe in diesem Sinn”, indem ich es verstehe. Das gleiche gelte für ein Werkzeug, ein Haus, ein Theater, eine Kirche oder eine Maschine, da der geistige Sinn all dieser Objekte appräsentativ aufgrund des tatsächlich erscheinenden Objekts apperzipiert wird, indem das Objekt nicht als es selbst aufgefaßt wird, sondern als Träger und Ausdruck eines Sinnes.

Die Worte des Anderen können in ihrem Sinngehalt erfaßt werden, obwohl dessen Erfahrungen für mich nicht in ‘originärer Präsenz’ gegeben sind. Durch die Vermittlung von Ereignissen in der Außenwelt, die entweder am fremden Leib vor sich gehen oder durch ihn bewirkt werden, insbesondere durch sprachliche Ausdrücke, kann ich den Anderen ap- präsentativ verstehen. Nach Husserl konstituiert sich bei wechselseitigem Verstehen und wechselseitiger Zustimmung eine gemeinsame kommunikative Umwelt, in welcher die Subjekte einander wechselseitig in ihren geistigen Aktivitäten motivieren.⁶⁰

Die Analysen Husserls beruhen auf einem besonderen Modell der Intersubjektivität, nämlich dem der “face-to-face-relationship”; in dieser unmittelbaren sozialen Beziehung ist für beide Gegenüber, die einander wahrnehmen, Zeit und Raum gemeinsam. Das appräsentative Verständnis führt aufgrund dieser Annahme unmittelbar zur Kommunikation (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 318/319). An dieser Stelle stellt sich für Schütz die Frage nach den stillschweigend vorausgesetzten Idealisierungen, auf denen die “gemeinsame kommunikative Umwelt” in der

⁶⁰Schütz setzt sich eingehend mit dieser Problematik in seinem Aufsatz “Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl” aus dem Jahre 1957 auseinander, wobei er ein Scheitern des Husserlschen Modells diagnostiziert. Schütz hält eine Lösung des Intersubjektivitätsproblems auf der Ebene der transzendentalen Subjektivität im Sinne Husserls für unmöglich und entwickelt seinerseits eine Phänomenologie der natürlichen Einstellung, die auf die transzendental-phänomenologische Reduktion verzichtet und die mundane Sphäre als Basis für ein Erschließen der sozialen Welt verwendet. Vgl.: Alfred Schütz (1971g). “Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl”. In: *Gesammelte Aufsätze*. Bd. III. Studien zur phänomenologischen Philosophie. Den Haag. S. 86-119 und Maurice Natanson (1973). *Phenomenology and the Social Sciences*. Vol. I. Evanston. S. 3- 44.

face-to-face-relationship aufgebaut ist, wobei er sein zentrales Konzept der *Reziprozität der Perspektiven* anführt:

a) *Die Idealisierung der Austauschbarkeit der Standpunkte*

Dieses Prinzip besagt, daß ich es als selbstverständlich voraussetze, daß mein Mitmensch und ich typisch die gleichen Erfahrungen von der gemeinsamen Welt machen würden, wenn sich unsere Plätze tauschen, wenn sich also mein “Hier”, das für ihn eigentlich ein “Dort” ist, und sein “Hier”, mit dem das Umgekehrte der Fall ist, vertauschen lassen. Mein “Hier” verwandelt sich dann in sein “Hier” und sein “Hier”, das für mich jetzt noch ein “Dort” ist, in mein “Hier”.

b) *Die Idealisierung der Kongruenz der Relevanzsysteme*

Jedermann befindet sich in einer einzigartigen, biographischen Situation und demzufolge unterscheiden sich auch die Relevanzsysteme der einzelnen Individuen. Als grundsätzliches Axiom setze ich trotzdem voraus, daß die aus den privaten Relevanzsystemen stammenden Verschiedenheiten im Hinblick auf die Zwecke, die die Einzelnen verfolgen, unbeachtet bleiben können. Ich gehe davon aus, daß er ebenso wie ich, daß “Wir” die aktuell oder potentiell gemeinsamen Gegenstände, Gegebenheiten und Geschehnisse in einer für alle unsere gemeinsamen praktischen Zwecke ausreichenden “identischen” Weise deuten.

Die *Generalthese der Reziprozität der Perspektiven* ist die maßgebliche Voraussetzung für eine Welt der gemeinsamen Gegenstände und dadurch der wechselseitigen Verständigung. Sie beruht auf Idealisierungen, die dafür verantwortlich sind, daß typisierende Konstruktionen von Gedankenobjekten an die Stelle meiner privaten Erfahrung und der meiner Mitmenschen treten können (Vgl.: Schütz 1971a, 364/365). Während für die Lebenswelt des *einsamen Ich* die Idealisierungen des “Ich-kann-immer-wieder” und des “Und-so-weiter” als Voraussetzung zur Überwindung der Transzendenzen von Raum und Zeit von Bedeutung waren, bilden die Idealisierungen der “Austauschbarkeit der Standpunkte” und der “Kongruenz der Relevanzsysteme” die Grundlage zur Transzendenzüberwindung in der intersubjektiven Lebenswelt.

4.5.3. Die Transzendenzen der Welt des Anderen

Im Mittelpunkt der Betrachtungen stand bisher die *face-to-face-relationship*, in welcher mir und meinem Mitmenschen ein Ausschnitt der Welt zugleich in gemeinsamer Reichweite gegeben ist. Dies bedeutet, daß die Welt in meiner aktuellen Reichweite sich mit der Welt in der Reichweite meines Gegenübers überschneidet, auch wenn es Bereiche der Welt gibt, die in seiner Reichweite sind und nicht in meiner und umgekehrt. So sind beispielsweise Dinge für den Anderen sichtbar, obwohl sie für mich nicht zu sehen sind, wobei dasselbe auch für unsere manipulativen Sphären gilt. An dieser Stelle setzt für Schütz das Transzendieren der Welt des Anderen ein, und er erstellt in diesem Sinne eine Dreiteilung der verschieden- stufigen Transzendenzen:⁶¹

Erste Transzendenz - die fremde Welt in Reichweite transzendiert die meine:

Befindet sich ein Objekt in meiner manipulativen Zone und nicht in der des Gegenübers, so transzendiert die fremde Welt die meine. Es ist aber ein Korrelat der Idealisierung der Vertauschbarkeit der Standpunkte, daß die Welt in der aktuellen Reichweite des Anderen in meiner Erreichbarkeit, also meiner potentiellen Reichweite liegt *und umgekehrt*. Innerhalb gewisser Grenzen gilt, daß selbst die Welt in der wiederherstellbaren Reichweite des Anderen und die in seiner antizipierten Reichweite in meiner potentiellen Reichweite liegen und umgekehrt; bei dieser potentiellen Reichweite handelt es sich um eine *Potentialität zweiten Grades*.

Zweite Transzendenz - die Transzendenz der fremden Existenz selbst in der reinen Wir-Beziehung:

Nur in der face-to-face-Beziehung sind die Leiber in wechselseitiger Reichweite, nur in ihr erfahren wir einander in unserer Einzigartigkeit - in ihr sind wir wechselseitig in der Biographie des Anderen involviert. Hier weist Schütz auf die Bezeichnung von Ortega y Gasset hin, der diese Situation mit *Wir altern zusammen* umschreibt. In dieser 'Gesichtsfeldbeziehung' haben wir in der Tat eine gemeinsame Umwelt und gemeinsame Erfahrungen von darin stattfindenden Ereignissen. Bei einem gemeinsamen

⁶¹Wie gesagt bezeichnet Thomas Luckmann diese Transzendenzen der Welt des Anderen in den *Strukturen der Lebenswelt* als "mittlere" Transzendenzen. Er untergliedert und differenziert sie jedoch nicht, wie von Schütz dies in seinen "Notizbüchern" vorgesehen hatte. Darauf soll unter anderem im nächsten Abschnitt dieser Arbeit eingegangen werden.

Beobachten eines fliegenden Vogels findet das Ereignis des Vogelflugs als ein Ereignis der äußeren Zeit gleichzeitig mit einem Wahrnehmen desselben, welches ein Ereignis in unserer inneren Zeit ist, statt. Es erfolgt dabei eine Synchronisierung der beiden Abläufe innerer Zeit, und zwar deiner und meiner, mit dem Ereignis "Vogelflug" in der äußeren Zeit und somit auch miteinander. Diese Begebenheit sieht Schütz als besonders wichtig für die Untersuchung der Ereignisse in der äußeren Welt an, die als Vehikel für die Kommunikation dienen, nämlich *signifikante Gesten* und *Sprache*.

Auch in dieser Situation transzendiert die Existenz des Anderen die meine und umgekehrt. Zum ersten haben wir nur einen kleinen Sektor unserer Biographien gemeinsam; weiterhin geht jeder von uns nur mit einem Teil seiner Persönlichkeit in die soziale Beziehung ein (Simmel) oder nimmt, anders ausgedrückt, eine soziale Rolle an. Schließlich ist das Relevanzsystem des Anderen auf seiner einzigartigen biographischen Situation fundiert und kann deshalb nicht mit meinem kongruent sein. Es kann nicht in meine Reichweite gebracht werden, obwohl ich in der Lage bin, es zu verstehen. Durch die Überwindung dieser *zweiten Transzendenz* können Phänomene wie beispielsweise Freundschaft oder Liebe als soziale Beziehungen im Bereich der 'Gesichtsfeldbeziehung' entstehen bzw. 'symbolisiert' werden.

Dritte Transzendenz - die Wir-Beziehung als solche:

Obwohl die Wir-Beziehung als solche in der wechselseitigen biographischen Verkettung entspringt, transzendiert sie die Existenz jedes der durch sie verbundenen Individuen innerhalb der Realität des täglichen Lebens. Die Wir-Beziehung selbst transzendiert die Alltagsexistenz beider Partner in dieser Beziehung, sie gehört einem *geschlossenen Sinnbereich außerhalb der Alltagswirklichkeit* an und kann nur mit Hilfe von *Symbolen* erfaßt werden. Auffällig in der Schützchen Aufteilung der Transendenzen der Welt des Anderen ist die Tatsache, daß Schütz die *Wir-Beziehung als solche*, wie beispielsweise Nationen, religiöse Gruppierungen etc., die nur durch *Symbole* appräsentiert werden können, zu den "mittleren" Transendenzen, in der Terminologie Luckmanns, zählen möchte. Der Grund dafür ist möglicherweise darin zu sehen, daß das vom Symbol in der Realität des Alltags appräsentierte Kollektiv zwar Bestandteil eines anderen Sinnbereichs ist, jedoch eine gedankliche Konstruktion des Alltagsverstands darstellt (Vgl.: Schütz 1971a, 407). Die Welt in Reichweite der zum Kollektiv Gehörigen überschreitet die

face-to-face-Beziehung, wodurch eine ‘Symbolisierung’ des Kollektivs erforderlich wird.

Die *face-to-face-relation*, die bisher untersucht wurde, ist nur eine, wenn auch die zentralste Dimension der sozialen Welt. Wenn sie mit der Welt in aktueller Reichweite verglichen wird, so wird deutlich, daß in der Sozialwelt auch Dimensionen existieren, die der Welt in potentieller Reichweite entsprechen. An dieser Stelle sei auf die bereits erwähnten Dimensionen der Mitwelt, Vorwelt und Folgewelt hingewiesen (Vgl. Kap. 4.1.1.). Für alle Dimensionen, außer der face-to-face-Beziehung, ist kennzeichnend, daß die in ihnen erscheinenden Individuen sich als *typisierte Personen* mit *typisiertem Handeln* darstellen, wobei mit der raum-zeitlichen Entfernung die Anonymität dieser “Typen” zunimmt (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 320-322).

4.6. Die fraglos gegebene Welt interpretiert durch Zeichen

Nachdem Schütz den Nachweis dafür erbringt, daß die Lebenswelt von allem Anfang intersubjektiv ist, entwickelt er seine eigene Theorie des Fremdverstehens in einer Distanzierung zu Husserls Theorie der Intersubjektivität, wobei er das Fremdverstehen als ein lebensweltliches Phänomen betrachtet und dem mundanen Ich, wie gezeigt wurde, die Fähigkeit zur Fremderfahrung zuspricht. Diese Theorie des Fremdverstehens dient ihm nun als Grundlage für seine Aufgliederung der Transzendenz der Welt des Anderen. Die Überwindung dieser Transendenzen durch die Appräsentationsform der Zeichen und die die mit ihr zusammenhängenden Phänomene der Kommunikation und des Zeichensystems der Sprache werden in diesem Kapitel veranschaulicht. Wie noch deutlich werden wird, bildet die *Wir-Beziehung* im Schützischen Modell die Grundlage für alle Kommunikation und auch für die kommunikative Lebenswelt.⁶²

⁶²Wiederum in einer Abgrenzung zu Husserls Intersubjektivitätstheorie macht Schütz seine Stellung deutlich, in der er die Intersubjektivität als lebensweltliches Phänomen zum zentralen Bestandteil der menschlichen Existenz erklärt: “Sie ist die ontologische Grundkategorie des menschlichen Seins in der Welt und somit aller philosophischen Anthropologie. Solange Menschen von Müttern geboren werden, fundiert Intersubjektivität und Wir-Beziehung alle anderen Kategorien des Menschseins. Die Möglichkeit der Reflexion auf das Selbst, die Entdeckung des Ich, die Fähigkeit zum Vollzug jeglicher Epoché, aber auch die Möglichkeit aller Kommunikation und der Etablierung einer kommunikativen Umwelt ist auf der Urerfahrung der Wir-Beziehung fundiert.” (Schütz 1971g, 116).

4.6.1. Verstehen, Kundgebung und Kommunikation ⁶³

Sämtliche Darstellungen zur Thematik des Fremdverstehens und zum Transzendenzerlebnis bilden nun die Grundlage für die Definition einer weiteren Appräsentationsform, die auf der intersubjektiven Ebene zum Ausdruck kommt, nämlich die des *Zeichens*. Aus den bisherigen Überlegungen wird deutlich, daß bei Ausklammerung des Problems der Telepathie jedes Verstehen eines Gedankens des Anderen, von Fremdseelischem, ein Objekt, Ereignis oder einen Sachverhalt in der *Außenwelt* erfordert, welche jedoch nicht als solche, sondern als sogenannter “Ausdruck” für die ‘Cogitationen’ des Mitmenschen aufgefaßt werden. Schütz definiert ‘*Cogitationen*’ als Gefühle, Willensakte und Emotionen im Cartesianischen Sinn, wobei er jene Objekte, Ereignisse und Sachverhalte, “deren Apprehension einem Interpretieren die Cogitationen eines Anderen appräsentiert”, “*Zeichen*” nennt (Schütz/Luckmann 1994b, 322/323). Die verschiedenen mit dem “Zeichen” in Verbindung stehenden Begriffe “Verstehen”, “Kundgebung” und “Kommunikation” werden nun kurz erläutert:

a) Verstehen von Zeichen für Fremdseelisches

Außerweltliche Objekte, Ereignisse oder Sachverhalte, welche als Zeichen für Fremdseelisches gedeutet werden, müssen *direkt oder indirekt* auf die Existenz des fremden Leibes bezogen sein. So schildert Schütz den einfachen Fall (A), den der face-to-face-Beziehung, in welchem der Leib durch Ereignisse, die an ihm stattfinden (wie beispielsweise Erröten oder Lächeln) einschließlich leiblicher Bewegungen (Zusammenzucken, Winken) und durch ihn vollführte Tätigkeiten (Sprechen, Gehen, Handhaben von Dingen) dem Wahrnehmenden als Zeichen zur Interpretation zugänglich werden. Der Fall (B) bezieht nun eine zeitlich- räumliche Distanz mit ein, es handelt sich um die *Modifizierung der face-to-face-relations- hip*: So erfordert erstens die Apprehension nicht notwendigerweise die aktuelle Wahrnehmung des

⁶³Statt der von Schütz vorgesehenen Begriffe “Comprehension” (bzw. “Verständnis”) und “Manifestation”, die seiner Übertragung aus dem Englischen entstammen, sollen der besseren Verständlichkeit halber die Begriffe “Verstehen” und “Kundgebung” verwendet werden, wie sie auch durch die Übersetzer des Symbolaufsatzes ihre Anwendung finden.

appäsentierenden Gliedes. Sie kann auch eine Wiedererinnerung oder ein Phantasma sein, wie bereits aus der Darstellung von Husserls Konzept der “passiven Syn- thesis” deutlich wurde. Schütz nennt das Beispiel des Erinnerens an den Gesichtsausdruck eines Freundes, als dieser eine traurige Nachricht erhielt. Ich bin dann auch in der Lage mir vorzustellen, welchen Gesichtsausdruck er beim Erhalt dieser traurigen Nachricht in einer zukünftigen Situation haben wird. In meiner Phantasie kann ich mir sogar einen traurig blickenden Zentauren vor Augen führen. Zweitens weist das Resultat oder das Produkt einer fremden Handlung auf das fremde Handeln zurück, aus welchem es resultiert und kann daher als Zeichen für Vorgänge im fremden Bewußtsein fungieren. Drittens soll unter- strichen werden, daß das Prinzip der Irrelevanz des Vehikels auch hier gilt. So verweist beispielsweise die gedruckte Vorlesung auf die Rede des Vortragenden.

b) Verstehen und Kundgebung

1. Wenn ein Objekt, Ereignis oder Sachverhalt in der äußeren Welt als Zeichen für fremde Bewußtseinsvorgänge gedeutet wird, so ist dafür keineswegs die Voraussetzung erforderlich, daß der Andere diesen Bewußtseinsvorgang durch Zeichen kundzugeben beabsichtigte, und schon gar nicht, daß er dies in kommunikativer Absicht durchführt. So können beispielsweise ein “unwillkürlicher Gesichtsausdruck”, ein verstohlener Blick, ein Erröten, ein Zittern, der Gang des anderen, also jedes physiognomische Ereignis als Zeichen gedeutet werden.

2. Wenn ein Zeichen seitens des Zeichensetzenden in kommunikativer Absicht geplant war, muß der Zeichendeutende nicht notwendigerweise als Adressat der Kommuni- kation intendiert gewesen sein.

3. Es ist keine notwendige Voraussetzung der Kommunikation, daß Kundgebender und Kundnehmender (Zeichensetzender und Zeichendeutender) einander bekannt sein müssen. Wer immer den Wegweiser errichtete, tat dies, um einem künftigen Passanten die Richtung zu weisen (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 324). Nach den Erklärungen zum Verstehen von den Zeichen für Fremdseelisches und den Voraussetzungen für eine Kommu- nikation durch Zeichen, beschäftigt sich Schütz, systematisch vorgehend, im folgenden Abschnitt mit verschiedenen Arten von Zeichen.

4.6.2. Zeichentypen

In Anlehnung an die Theorie von Bruno Snell aus dessen Monographie “Der Aufbau der Sprache”⁶⁴ beschreibt Schütz die drei Grundformen der körperlichen Bewegung, die nach Snells Ansicht Entsprechungen in verschiedenen Lauten, Wörtern und morphologischen Sprachelementen und auch der Syntax der westlichen Sprachen, Literaturen und sogar philosophischen Richtungen finden. Dabei wird zwischen den leiblichen Bewegungen der *Zweck-, Ausdrucks- und Nachahmungsbewegung* unterschieden. Die erste Kategorie der Zweckbewegungen umfaßt Gesten wie Nicken, Zeigen, Winken oder auch Sprechen, die zweite besteht aus Ausdrucksbewegungen, in denen sich die innere Erfahrung äußert, ohne daß dabei im allgemeinen eine Absicht verfolgt wird. Die dritte Kategorie bezeichnet die Nachahmungsbewegungen, in welchen bei Identifizierung mit einem fremden Wesen dessen Bewegungen dargestellt werden. Hier wird jeweils erkennbar, was der Kundgebende will (Zweck), was er fühlt (Ausdruck) bzw. was er ist oder vorgibt zu sein (Nachahmung). An diesem Punkt versucht Schütz herauszustellen, daß Zweckzeichen von besonderer Wichtigkeit für die Kommunikation als solche sind, und zwar deshalb, weil der Mitteilende vor allem den Zweck hat, für den Adressaten der Mitteilung verständlich zu sein und diesen vielleicht zu einer entsprechenden Reaktion zu veranlassen. Ausdrucks- oder Nachahmungszeichen bzw. -bewegungen sind die Fundierung höherer appräsentativer Formen, nämlich der Symbole (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 324/325 und Schütz 1971a, 370/371).

4.6.3. Zeichen in eigentlicher Kommunikation

Für die Darstellung der *Kommunikation im eigentlichen Sinn* sieht Schütz in seiner Gliederung für die *Strukturen der Lebenswelt* eine umfangreiche Deskription der verschiedenen Weisen des Auftretens von Kommunikation vor, wie er sie bereits im Symbolaufsatz durchführte. So gelangt er auf der Ebene der Zeichen auch zu dem für ihn bedeutsamen Phänomen der *Sprache*. Hier ist lediglich ein Herausstellen der zentralen Elemente des Schützischen Kommunikationsbegriffs möglich.

⁶⁴Vgl.: Bruno Snell, *Der Aufbau der Sprache*, Hamburg 1952, Kap. I und II. Zitiert in: Schütz 1971a, 370.

“*Zeichen in kommunikativer Verwendung* sind immer Zeichen, die seitens des Setzenden an einen individuellen oder anonymen Adressaten gerichtet werden. *Sie entspringen* innerhalb der *manipulativen Sphäre* des Zeichensetzenden, und der Deutende apprehendiert sie als Objekte, Ereignisse, Sachverhalte innerhalb seiner Reichweite.” (Schütz/Luckmann 1994b, 325). Die Bedingungen für das Verstehen von Fremdseelischem durch Zeichen, wie bereits in Kap. 4.5.1.a) dargestellt wurde, haben auch für die ‘Kommunikation als solche’ ihre Bedeutung. Es ist weder erforderlich, daß die Welt in Reichweite des Interpreten räumlich die Manipulationssphäre des Zeichensetzenden überschreitet (Telephon, Fernsehen), noch daß die Zeichendeutung mit der Zeichensetzung in Gleichzeitigkeit erfolgt (Denkmäler), noch daß das mit dem Zeichen verbundene Objekt vom Deutenden wahrgenommen wird. Deutlich wird, *daß Kommunikation nur innerhalb der Realität der Außenwelt erfolgen kann*. Dies ist einer der Hauptgründe, warum diese Welt den Charakter einer *ausgezeichneten* Wirklichkeit hat.⁶⁵ Schütz führt in diesem Zusammenhang an, daß selbst die Stimmen, die ein Schizophrener zu hören glaubt, als Stimmen halluziniert werden und somit auf Ereignisse in der Außenwelt verweisen.

Kommunikation setzt außerdem voraus, daß das Interpretationsschema, das der Mitteilende auf das Zeichen anwendet, und das Interpretationsschema, das der Deutende auf dasselbe anwenden wird, im *großen und ganzen* übereinstimmen. Das Interpretationsschema ist durch die biographische Situation und die darin wurzelnden *Relevanzsysteme* bestimmt. Diese theoretischen Überlegungen machen deutlich, daß eine erfolgreiche Kommunikation nur zwischen Personen, sozialen Gruppen, Völkern etc. möglich ist, die ein im *großen und ganzen* ähnliches Relevanzsystem haben. Je größer die Differenzen zwischen den Relevanzsystemen sind, desto geringer ist die Chance einer erfolgreichen Kommunikation.

Für einen erfolgreichen Ablauf des kommunikativen Prozesses sind gemeinsame Abstraktionen und Standardisierungen notwendig, die auf der *Idealisierung der Kongruenz der Relevanzsysteme* beruhen. Diese ermöglicht, daß Gedankenobjekte, die der privaten Erfahrung des Individuums entstammen, durch typisierte Konstruktionen öffentlicher Gedankenobjekte ersetzt werden (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 325-327).

⁶⁵Das Phänomen der “Kommunikation” untersuchte Schütz vor allem in seinem Aufsatz über die “Mannigfaltigen Wirklichkeiten”, in dem er Kommunikation als Voraussetzung für soziales Handeln in der Alltagswelt ansieht, wobei jede Kommunikation notwendig auf Wirkhandlungen gegründet ist. (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 250-252).

In dem dargestellten Abschnitt über Kommunikation wird deutlich, daß die durch Appräsentation zustande gekommenen Zeichen *objektivierte* sind. Hier zeigt sich, daß Schütz Appräsentation nicht mehr ausschließlich als Bewußtseinsleistung ansieht. Sie wird von einem wirkenden und zeitlichen Menschen hervorgebracht und was für ihn in den Wirkens- beziehungen als *relevant* erscheint, erweist sich als bedeutungsvoll und ist daher objektivierungs-, d. h. kennzeichnungsbedürftig. So bedürfen also Interaktionen der Objektivierung in einer gemeinsamen, kommunikativen Lebenswelt.⁶⁶ Außerdem ist für dieses Wirkhandeln bedeutsam, daß die erzeugten Objektivationen, die der gemeinsamen Realität angehören, einen von den Handelnden geteilten Sinn haben, durch den die Koordination von Handlungen ermöglicht wird. Jede Kommunikation kann nur gelingen, “wenn die Handelnden einander eine Gemeinsamkeit dieses Sinns als Wirkend-Kommunizierende unterstellen.” (Knoblauch 1995, 58). Dem liegt natürlich die erwähnte *Idealisierung der Kongruenz der Relevanzsysteme* und das *gemeinsame Wissen um die Bedeutung der Zeichen* zugrunde. Um die ‘Gemeinsamkeit dieses Sinns’ zu erlangen, sind wechselseitige Wirkhandlungen der Interagierenden erforderlich; der Sinn wird nicht als Leistung des subjektiven Bewußtseins hervorgebracht. Daraus wird deutlich, daß objektivierte, für alle gültig gewordene *Zeichen* sowohl durch die Appräsentationsleistung des Bewußtseins, die immer für die Zeichenbildung verantwortlich ist, als auch in den aufeinander bezogenen, am ‘pragmatischen Motiv’ orientierten Wirkhandlungen hervorgebracht werden.

Die *Sprache* kann als ein System betrachtet werden, das nach syntaktischen Regeln kombinierbarer Zeichen geordnet ist. Sie nimmt die Funktion des Vehikels des diskursiven, propositionellen Denkens ein. Ihre Fähigkeit besteht darin, nicht nur den Dingen Namen zu geben, sondern auch Beziehungen zwischen denselben auszudrücken und nicht nur Aussagen zu formulieren, sondern auch Beziehungen zwischen den Aussagen herzustellen.

Wesentlich für das Phänomen der Sprache ist, daß der Sprachprozeß und die sprachliche Mitteilung einen notwendig in der Zeit verlaufenden Vorgang darstellen. Die sprachliche Mitteilung weist eine in der Husserlschen Terminologie *polythetische Struktur* auf, d. h. sie baut sich auf der Grundlage von Sätzen und die Sätze durch

⁶⁶Vgl.: Hubert Knoblauch (1995). *Kommunikationskultur*. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte. Berlin, New York. S. 58.

aufeinanderfolgende Artikulationen auf. Der Sinn eines Satzes oder einer sprachlichen Mitteilung jedoch ist *monothetisch*, also “einstrahlig”; beide sind auf diese Weise vom Sprechenden vorentworfen und können ebenso vom Zuhörer erfaßt werden. Die Sprache als ein *Zeitgegenstand* verfügt über die Fähigkeit, den Bewußtseinsstrom des Sprechers in der inneren Dauer mit jenem des Zuhörers in innerer Dauer sowohl mit dem Ablauf des Sprechereignisses in der äußeren Zeit als auch untereinander zu synchronisieren.⁶⁷ Dies gilt auch für die Quasi-Gleichzeitigkeit des Verhältnisses zwischen Schreiber und Leser einer verschriftlichten sprachlichen Mitteilung.

Das *Zeichensystem Sprache* kann zweifellos als eines der bedeutsamsten Appräsentationssysteme betrachtet werden, da es nicht nur über die appräsentative Funktion des Verweises von bestimmten Lauten auf bestimmte Bedeutungen verfügt, sondern darüberhinaus ist die Sprache Trägerin von Relevanzsystemen, “die in ihr als Benanntes und Unbenanntes, als Erwähnenswertes oder Vernachlässigbares zum Ausdruck kommen” (Srubar 1988, 243). Sie gehört deshalb zu den wichtigsten Appräsentationssystemen, durch die das Sinnkleid der soziokulturellen Welt getragen wird. Die Bedeutungshorizonte des Wortschatzes, und auch die Struktur ihrer Syntax enthalten Wertungen und stehen für Typisierungen von Sinnzusammenhängen. Diese sind der gemeinsame Besitz der sozialen und kulturellen Gemeinschaft, und dadurch daß diese Typisierungen intersubjektiv gültig sind, kann die Kontingenz der Welt durch sie überwunden werden. (Vgl. ebd., 243). Die Sprache ist von der Endlichkeit der einzelnen Individuen unabhängig, sie kann die Transzendenzen des Einzelnen durch Sinnfixierung überwinden. Interessanterweise betrachtete Schütz die Sprache bereits in seiner ‘Bergsonianischen Phase’ als ein intersubjektives Symbolisierungssystem einerseits und als Teil von Motivations- und Handlungszusammenhängen der Kommunizierenden andererseits (Vgl. oben, Kap. 2.3.).

⁶⁷Dieses Problem behandelt Schütz in seiner Schrift “Gemeinsam Musizieren”, in der er die Beziehung zwischen Musizierendem und Zuhörer (bzw. Mitmusizierendem), die durchaus mit der Sprechsituation vergleichbar ist, als ein “Wechselseitig-sich-aufeinander-Einstimmen” bezeichnet. Die Erfahrung des *Wir*, die Teilnahme am Erlebnis des Anderen in der inneren Zeit, konstituiert sich im Durchleben einer gemeinsamen lebendigen Gegenwart, wobei es sich bei dieser Erfahrung im Sinne von Schütz um das Fundament aller möglichen Kommunikation handelt. Vgl. Alfred Schütz (1972a). “Gemeinsam Musizieren”. In: Schütz (1972). *Gesammelte Aufsätze*. Studien zur soziologischen Theorie. Bd. II. Den Haag. S. 145.

Im Zusammenhang mit einer Untersuchung des Phänomens der Sprache könnte die von Schütz in den 50er Jahren, also vor der Niederschrift der 'Notizbücher', mehrmals abgehaltene "Sprachvorlesung"⁶⁸ Aufschluß über seine Stellung gegenüber diesem Problemfeld geben. Auffällig ist, daß Schütz in seinen 'Notizbüchern' diese Sprachvorlesung weder erwähnt, noch bestimmte Passagen explizit aus ihr verwendet. Seine eigenen phänomenologisch-sprachtheoretischen Ansichten werden nur spärlich zum Ausdruck gebracht und im Vordergrund steht die Behandlung empirischer, anthropologischer Forschungsergebnisse, die die Sprache als ein soziales Phänomen herausstellen. Er verzichtet jedoch weitgehend auf eine phänomenologische Untersuchung des Ursprungs von Zeichen und Symbolen, obwohl er die Notwendigkeit dafür mit Bezugnahme auf die formale Logik sieht: "Es bedarf einer Phänomenologie der Zeichen und Symbole, denn die formale Logik ist unnütz ohne die Sinnstruktur der Sprache." (Schütz 1952/53, 3. Vorl., Abs. 2). Man könnte nun annehmen, daß seine eigenen phänomenologischen Analysen der Sprache in den 'Notizbüchern' für ihn von größerer Bedeutung waren, als die in der "Pflichtvorlesung" über das Phänomen der Sprache behandelten, empirischen Problembereiche, die für die Lehre jedoch eine größere Rolle spielten.

Die *bildliche Darstellung* hingegen verfügt im Gegensatz zur sprachlichen Mitteilung über eine andersartige Struktur. Zur Herausstellung des Unterschieds beruft sich Schütz auf Susanne Langer, die die Unterscheidung zwischen *diskursiver* und *präsentativer Symbolik* verdeutlichen konnte (Vgl. Kap. 3.2.2. dieser Arbeit). So stehen visuelle Darstellungen nicht in einem syntaktischen Zusammenhang, sie sind nicht aus Elementen zusammengesetzt, die über einen unabhängigen Sinn verfügen, das heißt, sie besitzen kein Vokabular. Die Zeichen der bildlichen Darstellung sind nicht durch andere Zeichen definierbar. Ihre Hauptfunktion besteht darin, eine Konzeptualisierung des Flusses der Sinneswahrnehmungen vorzunehmen, wobei die Sinnesempfindungen in Begriffe gefaßt werden. Die Appräsentationsbeziehung der bildlichen Darstellung beruht auf der Proportion ihrer Teile, deren Lage und relative Dimension unserer Vorstellung des abgebildeten Objektes entspricht. Daher ist es für uns möglich, dasselbe Haus auf einer

⁶⁸Vgl.: Alfred Schütz (1952/53). "The Sociology of Language". "Schütz' Vorlesungen zur Sprachsoziologie". Aus Mitschriften von Embree, Wagner und Cohn. Manuskript aus dem Nachlaß, Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz.

Photographie genauso wie in einem Gemälde, einer Bleistiftskizze, einer Architekturzeichnung oder auf einem Bauplan zu erkennen.

In bezug auf die bildliche Darstellung führt Schütz die Position von Husserl ein, der ihre Charakteristik darin sieht, daß eine *Ähnlichkeitsbeziehung* zwischen Abbild und abgebildeten Gegenstand besteht, ganz im Gegensatz zu allen anderen Zeichen.⁶⁹ Die anderen Zeichen, möglicherweise abgesehen von den onomatopoetischen, stimmen zumeist nicht mit dem, was sie bezeichnen, inhaltlich überein. Daher rührt auch die Behauptung von vielen Autoren von der *Willkürlichkeit der Sprachzeichen*. Nichtsdestoweniger besteht auch in der bildlichen Darstellung eine Appräsentationsbeziehung, obwohl in ihr die verschiedenen Schichten auf komplizierte Weise verknüpft sind. Schütz erläutert diese vielschichtige Appräsentationssituation an einem von Husserl verwendeten Beispiel: Bei einer Betrachtung von Dürers Kunstwerk "Ritter, Tod und Teufel" kann erstens zwischen dem auf apperzeptuelle Weise erscheinenden Druck als solchem, dem Blatt im Portefeuille unterschieden werden; zweitens nehmen wir noch immer apperzeptuell schwarze Linien auf weißem Papier und kleine farblose Figuren wahr und drittens *appräsentieren* diese Figuren, so wie sie als abgebildete "Realitäten" auf dem Bild erscheinen, den "Ritter aus Fleisch und Blut", dessen Quasi-Sein uns bekannt ist und der uns in einer Neutralitätsmodifikation des Seins gegenwärtig ist. Soweit reicht nun die Analyse Husserls. Schütz bemerkt jedoch, daß diese Appräsentationen andere, einer höheren appräsentativen Ordnung zugehörige, fundieren. Die Situation des Ritters zwischen Tod und Teufel ist die *symbolische Appräsentation* der Stellung des Menschen in der Welt zwischen Tod und Teufel, und es ist vor allem dieser Sinnzusammenhang, den Dürer dem Betrachter vermitteln wollte.

Dieses Beispiel verdeutlicht, daß die in die Appräsentationssituation involvierten Ordnungen, die beim Betrachten von Dürers Bild unsere appräsentative Erfahrung strukturieren, sich entscheidend auf die "Bedeutung des Bildes für uns" auswirken. Je nach dem in welcher Ordnung wir "leben", ergibt das "Bild" für uns einen ganz anderen Sinn. Wir sind jedoch möglicherweise in der Lage, dieselbe appräsentative Ordnung wie der Künstler erfahrend einzunehmen und verstehen dann den von ihm zu vermitteln beabsichtigten Sinnzusammenhang. Dem liegt zugrunde, daß die appräsentative

⁶⁹Vgl.: Husserl (1984). *VI. Logische Untersuchung*. § 14. Zitiert in: Schütz/Luckmann 1994b, 328.

Erfahrung für alle Menschen gleichermaßen *geordnet* abläuft, und daß wir in unserem Alltagsdenken innerhalb einer

entsprechenden Ordnung den Gegenstand erfassen und auch zwischen den Ordnungen wechseln. Dies soll die These unterstützen, daß Schütz andeutungsweise über einen *Begriff der Ordnung* in bezug auf die lebensweltliche Erfahrung verfügt.

Die Kommunikation durch *ausdrucksmäßige und nachahmende Darstellung* müßte, und dieser Ansicht ist Schütz, eine größere Aufmerksamkeit seitens der Fachleute für Semantik verdienen. Als Beispiel für ausdrucksmäßige Darstellungen nennt er die Grußgeste, die Gebetsgeste, die Respektbewegung, die Beifalls- und Mißfallensäußerung und die Ehrenbeziehung. Die ausdrucksmäßige Darstellung wird auch durch den Meadschen Terminus der 'significant gesture' erfaßt, der bewußte Gesten bezeichnet, die einen Sinn haben und bei welchen die Reaktion des Individuums, auf das die Geste gerichtet ist, die gleiche Reaktion im gestensetzenden Individuum selbst auslöst (Vgl. Kap. 3.2.3.). Bei einer gestischen Mißfallensäußerung wird deutlich, daß die Geste auch von meinem Gegenüber als solche verstanden werden sollte, so daß ich sicher sein kann, daß meine Abneigung gegenüber seiner Entscheidung ihn erreichte.⁷⁰ In der nachahmenden Darstellung werden Elemente der bildlichen Darstellung, wie beispielsweise die Ähnlichkeit mit dem abgebildeten Gegenstand, mit der Zeitstruktur des Sprechens verbunden. Es ist möglich, daß eine Art Wortschatz der Nachahmungsgesten entwickelt wird, wie dies zum Beispiel im hochstilisierten Gebrauch des Fächers in japanischen Kabuki-Tänzen der Fall ist (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 328/329 und Schütz 1971a, 374-376).

4.6.4. Der Zusammenhang der die Welt interpretierenden Zeichensysteme mit dem Typus- und Relevanzsystem

Für das Common-Sense-Denken des täglichen Lebens sind einige Grundzüge kennzeichnend, die es als "schlicht gegeben" (taken for granted) annimmt, auf denen die Möglichkeit einer Kommunikation erst beruht. Die Welt der physischen und sozialen Objekte, in die wir hineingeboren werden, wird als 'schlicht gegeben' erachtet; die Welt

⁷⁰Schütz beabsichtigte an dieser Stelle weitere Beispiele aus der Literatur von Mauss, Buytendijk, Plessner und Granat anzuführen, die hier nicht berücksichtigt werden können.

des Alltags ist der nicht in Frage gestellte, aber immer wieder befragbare Rahmen, innerhalb dessen alle unsere Erwägungen beginnen und enden. In meinem Alltagsdenken wird von mir als selbstverständlich hingegenommen, daß mein Nebenmensch existiert, und zwar nicht nur als leibliche Existenz, sondern als begabt mit einem Bewußtsein, das im wesentlichen dieselben Grundstrukturen aufweist wie mein eigenes. Bis zu einem gewissen Grad, so nehme ich grundsätzlich an, kann ich durch appräsentative Beziehungen von den Bewußtseinserlebnissen meines Mitmenschen in analoger Weise Kenntnis erlangen. *Genauso nehme ich als schlicht gegeben an, daß gewisse Objekte, Fakten oder Ereignisse innerhalb unserer gemeinsamen sozialen Umwelt für ihn dieselbe appräsentative Bedeutung haben wie für mich, nämlich Bedeutungen, durch welche die schlichten Außenweltdinge in sogenannte Kulturobjekte verwandelt werden.* Bis ein Gegenbeweis vorliegt, nehme ich als schlicht gegeben an, daß die verschiedenen apperzeptuellen, appräsentativen Schemata, die Bezugs- und Interpretationsschemata, die durch meine soziale Umgebung als typisch relevant akzeptiert und zugelassen sind, immer Gültigkeit haben. Sie sind innerhalb des Alltagsdenkens gleichermaßen relevant für meine einzigartige biographische Situation, genauso wie für die meines Mitmenschen.

In bezug auf das *apperzeptuelle Schema* kann gesagt werden, daß normalerweise unsere Apperzeption von Objekten, Fakten oder Ereignissen der Außenwelt durch das System typischer Relevanzen gesteuert wird. Dieses System ist in unserer sozialen Umgebung vorherrschend, und deshalb muß ein besonderes Motiv in unserer je eigenen biographischen Situation jedem von uns entspringen, um ein Interesse an der Einzigartigkeit und dem atypischen Charakter eines *besonderen* Objektes, Faktums oder Ereignisses oder eines besonderen Aspekts desselben hervorzurufen.

Hinsichtlich des *appräsentativen Schemas* ist erforderlich, daß wir beide, mein Nebenmensch und ich, die typische Art als schlicht gegeben hinnehmen, in welcher in unserer sozial-kulturellen Umgebung Objekte, Tatbestände und Ereignisse der Außenwelt nicht als "diese selbst" aufgefaßt werden, sondern als appräsentative Verweise auf "etwas anderes", das heißt in der Weise der Weckung oder der Hervorrufung appräsentativer Bezüge.

Bezüglich des *Interpretationsschemas* ist von Bedeutung, daß bei einer Kommunikation der Andere, sei er der Mitteilende oder der Deutende, dasselbe appräsentative Schema auf die appräsentativen Verweise, die in der Kommunikation

involviert sind, anwenden wird, wie ich selbst. Im Falle einer Kommunikation durch das Medium der Umgangssprache nehme ich es als gegeben an, daß die Anderen, die sich dieses Idioms bedienen, mit ihren sprachlichen Ausdrücken im großen und ganzen dasselbe meinen, das ich unter diesen Ausdrücken verstehe, und umgekehrt (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 331/332).

Schütz' Andeutung eines *Begriffs der Ordnung* kommt an dieser Stelle wiederum zum Ausdruck, indem er darstellt, wie die die Appräsentationssituation *ordnenden* Mechanismen im Fall der Zeichensysteme mit dem Typus- und Relevanzsystem zusammenwirken. Diese Mechanismen unterteilen die subjektive Erfahrung der Appräsentationsformen in die entsprechenden *Ordnungen*, auch wenn sie im Zusammenwirken mit dem Typus- und Relevanzsystem steht. Diese Art von Strukturierung der lebensweltlichen Erfahrung, so können die Schützschen Darstellungen interpretiert werden, läuft bei jedem Menschen in gleicher Weise ab, wodurch intersubjektivität erst ermöglicht werden kann. Hier soll argumentiert werden, daß die für Zeichen- und Symbolfähigkeit des Menschen zuständigen Ordnungen ein gegenseitiges Verständnis zwischen den Individuen ermöglichen, wobei Schütz die Dimension dieses Konzepts noch nicht grundlegend entwickelte. Diese Ordnungen werden in der subjektiven Erfahrung bzw. Wahrnehmung des Einzelnen hervorgebracht, genauso wie sie auch in der Deutung der Zeichen ihre Anwendung finden bzw. diese Deutung koordinieren.

Schütz beabsichtigte an dieser Stelle des "Symbolkapitels" eine Diskussion der Begrifflichkeiten Heideggers des "Mitseins" und des "Mitdaseins"; es soll versucht werden, diese andeutungsweise zu skizzieren. Heidegger wendet sich gegen die Vorstellung, daß 'vereinzelte' Subjekte Zugang zur Welt der Anderen, zu deren Seelenleben über "Einfühlung", wie in der Konzeption Husserls, erlangen können. Für Heidegger ist ein wesentlicher Bestandteil des "Daseins", des *Seins des Menschen in der Welt*, daß der Mensch sich zunächst einmal mit den Anderen in der Welt befindet, daß der einzelne Mensch sozusagen unter den Anderen "auch da ist". Dieses "Mitsein" bestimmt existenzial das Dasein (als seine Struktur) auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden ist oder wahrgenommen wird. Auch das Alleinsein des Individuums ist so ein "Mitsein in der Welt". Das "Mitdasein" bezieht sich auf das Begegnen von Anderen in der Welt mit dem Dasein, dem Individuum, und umgekehrt. "Das Mitdasein der Anderen ist nur für ein Dasein [einen Menschen] erschlossen, weil

das Dasein wesenhaft an ihm selbst Mitsein ist, als Mitsein das Dasein Anderer in seiner Welt begegnen läßt. Mitsein ist eine Bestimmtheit des je eigenen Da-seins.”⁷¹ Im Sinne Heideggers befindet sich der Mensch sozusagen immer schon ‘unter anderen Menschen’, und erst auf dieser Grundlage kann das vereinzelte Subjekt als Individuum abgespalten werden. Das erkennende, erfahrende Subjekt ist dann selbst eine erkenntnistheoretische Konstruktion. In diesem Mitsein ist auch schon das Verstehen der Anderen festgelegt, und deshalb würde Heidegger Intersubjektivität als Bestandteil der Lebenswelt des Menschen betrachten. Die Konzeption von Schütz, die die Wir-Beziehung und die Intersubjektivität als lebensweltliche Phänomene begreift, und in welcher die Intersubjektivität als ontologische Grundkategorie der menschlichen Existenz betrachtet wird, kommt der Position Heideggers sehr nahe. Für Schütz besteht die Möglichkeit einer Reflexion auf das Selbst, des Rückgangs zum Subjekt und der Fähigkeit zum Vollzug jeglicher Epoché lediglich *ausgehend von der Urerfahrung der Wir-Beziehung* (Vgl. oben, S. 78, Fn. 62). Für ihn, wie auch für Heidegger, ist die Lebenswelt immer schon intersubjektiv. Heidegger betrachtet die Intersubjektivität als in der Struktur des Menschen, des Daseins, festgelegt, wobei Schütz die Wir-Beziehung zur elementaren Einheit des menschlichen Seins in der Welt erklärt. In beiden Positionen wird eine Kritik an Husserls Konzept der Fundierung der Intersubjektivität im transzendentalen Ich deutlich, deren Möglichkeit für beide ausgeschlossen ist.

Wenn die Bezeichnungen “Welt des täglichen Lebens” oder die “alltägliche Realität” nicht nur die von mir erfahrende Welt der Natur, sondern auch die sozial-kulturelle Welt, in der ich lebe, bedeuten, so steht fest, daß diese Welt nicht mit der der äußeren Objekte, Tatbestände und Ereignisse identisch ist. Natürlich schließt die erstere die letztere ein, und zwar insoweit, als sich diese Objekte, Tatbestände oder Ereignisse entweder in der Zone meiner aktuellen Reichweite oder der verschiedenen Zonen meiner potentiellen Reichweite, einschließlich derjenigen in der aktuellen und potentiellen Reichweite meiner Mitmenschen, befinden. Darüber hinaus schließt die Welt des täglichen Lebens alle appräsentativen Funktionen solcher Objekte, Tatbestände und Ereignisse mit ein, die die Naturdinge in Kulturobjekte, menschliche Leiber in Mitmenschen, ihre

⁷¹Vgl.: Martin Heidegger (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen. § 26. Schütz hatte die Absicht, weitere Theorien von Sartre, Husserl, Ortega y Gasset und Durkheim zu dieser Thematik miteinzubeziehen, worauf im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden kann.

Leibbewegungen in Handlungen oder sinnvolle Gesten und Schallwellen in Sprache etc. umwandeln.

Aus diesen Darstellungen wird deutlich, daß *die Welt des täglichen Lebens von appräsentativen Beziehungen durchwaltet ist*, die als *schlicht gegeben* einfach hingenommen werden und innerhalb derer ich meine praktischen Aktivitäten, mein Wirken, in der Weise des alltäglichen Common-Sense-Denkens schlicht durchführe. Alle diese appräsentativen Verweise gehören bezüglich ihres Ursprungs, Ziels und ihrer Richtung dem *geschlossenen Sinngebiet* der “Realität des täglichen Lebens” an. Dennoch kann, so Schütz, die These beibehalten werden, daß alle appräsentativen Verweise Mittel sind, um die Erfahrung vom Transzendenten zu bewältigen. Dies wurde in bezug auf die bisher analysierten appräsentativen Verweise, nämlich der Merkzeichen, Anzeichen und Zeichen bereits gezeigt. Sie alle helfen Transzendenzen zu bewältigen, aber alle diese Transzendenzen selbst gehören jener Sphäre an, die Schütz als die “Realität der alltäglichen Lebenswelt” charakterisierte. Als *Transzendenzen meines aktuellen Hier und Jetzt, des Anderen und der Lebenswelt des Anderen* etc. waren sie dennoch meiner alltäglichen Lebenswelt angehörig, so wie sie von meinem Common-Sense-Denken erfaßt wird, und waren außerdem mitbestimmend für die Situation, in der ich mich als in diese Lebenswelt gestellt vorfinde.

Es gibt jedoch Erfahrungen, die die geschlossene Sinnprovinz der alltäglichen Lebenswelt transzendieren und auf andere Sinnbereiche, auf andere Realitäten oder “Subuniversa”, in der Terminologie von William James, verweisen, wie zum Beispiel auf die Welt der wissenschaftlichen Theorie, der Kunst, der Religion, des Mythos, der Politik, aber auch auf jene der Phantasien oder Träume. Hier siedelt Schütz die spezifische Art der appräsentativen Verweise der *Symbole* an, mit deren Hilfe der Mensch diese transzendenten Phänomene zu apprehendieren versucht, und zwar in einer solchen Weise, die der Apprehension der Wahrnehmungswelt analog ist. Im folgenden Abschnitt wird das Wesen dieser Symbole gemeinsam mit einer Analyse des Problems der mehrfachen Realitäten bearbeitet (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 332-334).

4.7. Die Transzendenz der Natur und der Gesellschaft:

Ihre Überwindung durch das Symbol⁷²

In diesem Abschnitt des ‘Symbolkapitels’ unternimmt Schütz eine umfassende Darstellung der Transzendenz der Natur und Gesellschaft, die eine dritte Stufe innerhalb seines Transzendenzmodells darstellt und deren ‘Überwindung’ sich durch die *Appräsentationsform des Symbols* vollzieht. Genau genommen bezieht Schütz für die symbolische Appräsentation die Überschreitung der Transzendenz der *Wir-Beziehung als solche*, die eigentlich den “mittleren” Transendenzen der Welt des Anderen angehört, mit ein, da auch in ihr Symbole die Appräsentationsfunktion übernehmen.

4.7.1. Die Erfahrung der Transzendenz der Natur und Gesellschaft

Innerhalb der Lebenswelt erfahre ich die Welt als *nicht von mir in meinen Vermöglichkeiten erzeugt*, und das Wissen darüber selbst gehört meiner biographischen Situation als Bestandteil meines Erfahrungsvorrats an. Die *Natur* transzendiert die Lebenswelt sowohl zeitlich als auch räumlich; *zeitlich*, da sie vor meiner Geburt existierte und nach meinem Tod weiter existieren wird; indem sie vor dem Erscheinen des Menschen auf der Erde, vor dem Erscheinen von Lebewesen überhaupt existierte und möglicherweise die Menschheit überdauern wird; *räumlich*, weil nicht nur die Welt in potentieller Reichweite die Welt in aktueller Reichweite transzendiert, sondern weil es zu meiner Erfahrung der Welt in meiner potentiellen Reichweite gehört, daß jede potentielle Reichweite, die in eine aktuelle umgeformt wird, die gleiche Unendlichkeit neuer Horizontintentionalitäten zeigen wird. Innerhalb meiner Welt in aktueller Reichweite gibt es auch bestimmte Gegenstände, wie zum Beispiel Himmelskörper, die ich nicht in meinen Manipulationsbereich bringen kann, andererseits gibt es Ereignisse, wie beispielsweise die Gezeiten Ebbe und Flut, die ich nicht unter Kontrolle bringen kann.

Die *Sozialwelt* transzendiert in ähnlicher Weise die alltägliche Lebenswelt; ich bin in eine vororganisierte Sozialform hineingeboren, und die Sozialwelt wird auch mich überleben. Diese Welt wird von Anfang an mit Nebenmenschen geteilt, die in Gruppen

⁷²Für die folgenden Abschnitte werden vor allem Schütz’ Aufzeichnungen aus Notizbuch VI von Bedeutung.

organisiert sind, welche ihre besonderen räumlichen und zeitlichen Horizonte haben und auch, um einen soziologischen Ausdruck zu gebrauchen, ihre Horizonte der sozialen Distanz. *Zeitlich* überschneiden die Generationsfolgen einander und in bezug auf die *soziale Distanz* verweist meine Sippe auf andere Sippen, mein Stamm auf andere Stämme und diese sind befreundet oder verfeindet, sprechen dieselbe oder eine andere Sprache, aber sie sind immer in einer besonderen Sozialform organisiert und zeigen einen besonderen Lebensstil. Meine aktuelle soziale Umwelt verweist horizontmäßig immer auf potentielle soziale Umwelten, und wir können in gleicher Weise von einer *Unendlichkeit transzendenter Sozialwelten wie Nach- welten* sprechen.

Die *Auferlegtheit der transzendenten Natur- und Sozialwelten* kann jeweils im doppelten Sinn verstanden werden. Zum ersten finde ich mich selbst in jedem Augenblick meiner Existenz in meiner natürlichen und sozialen Umgebung vor, wobei beide mitkon- stituierende Elemente meiner biographischen Situation sind und daher unausweichlich zu ihr gehörig erfahren werden. Zum zweiten konstituieren beide aber auch den Rahmen, innerhalb dessen ich die Freiheit meiner Vermöglichkeiten habe, und diese schließen die Vermöglich- keit ein, meine Situation zu definieren. In diesem Sinne sind sie nicht Elemente, sondern Bestimmungen meiner Situation. Im ersten Sinn, als Elemente, habe ich sie als schlicht gegeben hinzunehmen, im zweiten Sinne, als Bestimmungen, muß ich mit ihnen fertig werden. *Sie geben mir meine Probleme auf und bestimmen mithin jedes Interesse und die davon abhängigen Relevanzsysteme aller Arten*, wie motivationsmäßige, thematische oder interpretative. In beiden Fällen muß ich die natürliche und soziale Welt ungeachtet ihrer Transzendenzen vertehen, und zwar in bezug auf ihre Ordnung der Dinge und Ereignisse (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 346-348).

Der *intersubjektive Charakter des Erlebnisses dieser Transzendenzen* muß als zur *“condition humaine”* gehörig gesehen werden. Von allem Anfang an weiß ich, daß jedes menschliche Wesen die gleichen von Natur und Gesellschaft auferlegten Transzendenzen erlebt, wohl aber in verschiedenen Perspektiven und Abschattungen: Die Ordnung der Natur und Gesellschaft als solche ist allen Menschen als die gleiche gegeben. Jeder erlebt seinen individuellen Lebenszyklus von Geburt, Altern und Tod, Gesundheit und Krankheit, Hoff- nung und Furcht. Wir alle partizipieren am Rhythmus der Natur, die Bewegung der Sonne, des Mondes und der Sterne, der Wechsel zwischen Tag und Nacht und die Jahreszeitenfolge sind Elemente einer Situation eines jeden Menschen. Jedes

Individuum ist Mitglied einer sozialen Gruppe, in die hinein es geboren wurde oder der es sich angeschlossen hat und die zu existieren fortfährt, auch wenn einige ihrer Mitglieder fortfallen und neue hinzutreten. In jeder Gruppe existieren Verwandtschaftssysteme, Alters- und Geschlechtsgruppen, Differenzierungen nach Beschäftigungen (Berufen), Macht- und Herrschaftsorganisationen, Führer und Geführte und die damit zusammenhängenden Abstufungen von Status und Prestige.

*Die "Gegebenheit" der Natur und der Sozial-Ordnung für das Alltagsdenken ist Bestandteil unseres Wissens. Diese Ordnung enthüllt sich in Bildern unserer analogischen Apprehension; sobald diese Bilder konstruiert sind, werden sie selber als gegeben hin- genommen - und nicht nur sie, sondern auch die Transzendenzen, auf die sie sich beziehen. Dies ist darum möglich, weil wir in unserer kulturellen Umgebung selbst sozial gebilligte Systeme vorfinden, die uns Antworten auf unsere Frage nach den unerfahrenen Transzendenzen anbieten. Mittel und Wege wurden sozial entwickelt, um die beunruhigenden Phänomene, die die alltägliche Lebenswelt transzendieren, in einer Weise zu erfassen, die zu der Erfahrung der vertrauten Phänomene innerhalb der Lebenswelt analog verläuft. Dies geschieht durch die Schaffung appräsentativer Verweise höherer Ordnung, die im Gegensatz zu den bisher besprochenen Merkzeichen, Anzeichen und Zeichen *Symbole* heißen sollen (Schütz Luckmann 1994b, 348/349).*

4.7.2. Die vorläufige Definition des *Symbols*

An dieser Stelle der vorgesehenen Ausarbeitung des "Symbolkapitels" beabsichtigte Schütz eine vorläufige Definition des Symbols, die folgendermaßen lauten sollte:

"Ein Symbol ist eine appräsentative Verweisung höherer Ordnung, in welcher das appräsentierende Glied des Paares ein Objekt, Tatbestand oder Ereignis innerhalb der Realität der alltäglichen Lebenswelt ist, indessen das appräsentierende Glied des Paares eine Idee ist, welche die Erfahrung des täglichen Lebens transzendiert." (Schütz/Luckmann 1994b, 349).

Schütz sieht vor, diese Definition im Verlauf der Untersuchung umzuformulieren. Diese Symboldefinition entspreche dem Symbolbegriff von Karl Jaspers, der das Symbol als

ein Gegenständlichwerden eines an sich Ungegenständlichen, einer Idee betrachtet.⁷³ Das Symbol wird in diesem Sinne nur durch andere Symbole verstehbar und ist für ein ‘Bedeuten außerhalb der Welt’ zuständig.

4.7.3. Zur Genesis der symbolischen Appräsentation

Es geht nun um die Klärung der Frage, *wie es zur appräsentativen Paarung zwischen einem der alltäglichen Lebenswelt angehörigen Element und einer diese transzendierenden Idee kommt*. Sie kann auf zwei Stufen beantwortet werden: Es gibt erstens eine Reihe appräsentativer Verweise, die universal sind und deshalb als Symbole verwendet werden können, weil sie in der “condition humaine”, im allgemeinen Menschsein verwurzelt sind. Diese zu studieren ist die Aufgabe der philosophischen Anthropologie. Zweitens bestehen besondere Formen symbolischer Systeme, wie sie von den verschiedenen Kulturen in verschiedenen Perioden ihrer Geschichte entwickelt wurden. Deren Studium ist die Aufgabe der kulturellen Anthropologie und der Ideengeschichte. Hier beabsichtigt Schütz, lediglich einige Beispiele für die erste Gruppe anzuführen.

Diese sollten nicht unserer Kultur entnommen werden, die nur lose nebeneinander bestehende Symbolsysteme kennt, deren Charakteristik darin besteht, daß sie versuchen, das Universum in der Form der positiven Methoden der Naturwissenschaften zu interpretieren. Wir in unserer Zeit und Kultur akzeptieren die Welt, wie sie durch die mathematischen Naturwissenschaften definiert ist, als den Archetypus einer idealen Ordnung von Symbolbezügen und sind geneigt, alle anderen Symbolsysteme als abweichend von diesem Urtypus oder zumindest als ihm untergeordnet anzusehen. Schütz führt Whitehead an, der bereits nachwies, daß durch die Begründer der modernen Naturwissenschaft, Galileo und Newton, das Universum als *ideal-isoliertes* System definiert wurde und daß der Begriff eines ideal-isolierten Systems grundlegend für die Wissenschaftstheorie ist; ohne diesen Begriff wäre Wissenschaft unmöglich. Schütz findet in den Forschungen zahlreicher Wissenschaftler

⁷³Der Symbolbegriff Jaspers’ sollte an dieser Stelle durch ein ausführliches Zitat veranschaulicht werden. Darauf wird hier verzichtet, da Jaspers Symboldefinition bereits in Kap. 3.2.6. erläutert wurde und sinngemäß dem von Schütz ausgewählten Jaspers-Zitat entspricht.

die Bestätigung dafür, daß andere Kulturen und Geschichtsepochen die Stellung des Menschen in Natur und Gesellschaft als Teilhabe an der kosmischen Ordnung und als durch diese bestimmt auffassen. Die Beziehung zwischen Mensch, Gesellschaft und Natur im mythischen Erleben ist z. B. solcher Art, daß jedes Element in jeder dieser Ordnungen Symbol werden kann, das appräsentativ auf korrespondierende Elemente in jeder der anderen Ordnungen verweist (Vgl.: Cassirer 1996, 132/133).

Zahlreiche weitere Beispiele, die Schütz vor allem anthropologischen Forschungen entnimmt, sollen veranschaulichen, wie universale Symbolsysteme aus der 'allgemeinen menschlichen Situation' entspringen.⁷⁴ Sie zeigen, daß eine symbolisch festgelegte Struktur- einheit zwischen dem Mikrokosmos - dem Menschen - und dem Makrokosmos - dem Universum - besteht, und so sind beispielsweise in der chinesischen Kultur die Prinzipien des Positiven und Negativen (Yang und Yin, männlich-weiblich) und der Gegenüberstellung des Herrn mit dem Diener innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie aus der kosmischen Ordnung ableitbar. Weiterhin wird deutlich, daß der Kosmos, das Individuum und die Sozialgemeinschaft eine Einheit bilden, die alle in gleicher Weise den universalen Kräften unterworfen sind, welche sämtliche Ereignisse bestimmen. So besteht beispielsweise eine appräsentative Beziehung zwischen der Gesellschaftsordnung mit ihren Hierarchien von Herrschern und Untergebenen und der Hierarchie der Himmelskörper. Der Mensch muß die universalen Kräfte verstehen und, da er sie nicht beherrschen kann, muß er sie beschwören und beschwichtigen. Dies kann er nicht allein, sondern nur in Gemeinschaft mit anderen; es ist eine Angelegenheit der Gruppe und ihrer Organisation. Schütz sieht in den Forschungs- ergebnissen seine Definition des *Symbols* als *Appräsentationsverweisung höherer Ordnung* bestätigt. Er versucht nicht, eine Darstellung der Erfahrungen von Transzendenz, die in den verschiedenen symbolischen Systemen der Wissenschaften, der Künste, der Religion etc. appräsentiert sind und auch keine Beschreibung der symbolischen Verweisungen auf die Transendenzen der Wirklichkeit einer sozialen Gruppe oder eines Individuums vorzunehmen. Er beschränkt sich auf eine Erläuterung der appräsentativen Verweisungen, die in jeder symbolischen Situation gelten (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 350-352 und Schütz 1971a, 383-389). Die auferlegten Transendenzen von Natur und Gesellschaft erfordern einen Mechanismus, um das

⁷⁴Eine Darstellung der Beispiele muß hier unterbleiben; sie stammen vor allem von Forschern wie Marcel Granet, Bronislaw Malinowski, Bruno Snell und Eric Voegelin.

“Unbegreifliche” für die alltägliche Wirklichkeit des einzelnen Menschen verständlich zu machen, wofür die Gemeinschaft schon Rezepte gefunden hat, die sie in Form von *Symbolen* im gemeinsamen Wissensvorrat aufbewahrt.

4.7.4. Die Besonderheiten der symbolischen Appräsentation

Zum ersten ist die Symbolisierung eine appräsentative Verweisung höherer Ordnung, die selbst auf appräsentativen Verweisungen wie Merkzeichen, Anzeichen, Zeichen und sogar Symbolen gründet. Das bereits erwähnte Beispiel der Analyse von Dürers “Ritter, Tod und Teufel” kann dies sehr gut verdeutlichen.

Zum zweiten muß darauf hingewiesen werden, daß auf jeder Stufe innerhalb einer Reihe von appräsentativen Verweisungen die drei vorher (Vgl. 4.3.2) angeführten Grundsätze zutreffen können. Jeder Träger, jedes Vehikel der appräsentativen Verweisung kann durch einen anderen ersetzt werden; jede appräsentative Bedeutung kann sich mehrmals verändern; das Prinzip der figurativen Übertragung wirkt sich auf die gesamte appräsentative Struktur aus. Dadurch entsteht eine *Vieldeutigkeit*, die im *Wesen des Symbols* festgelegt ist, und eine *Unschärfe der transzendenten Erfahrung*, die es appräsentiert.

Zum dritten soll auf die vier *in der appräsentativen Situation involvierten Ordnungen* hingewiesen werden: das apperzeptuelle, das appräsentative, das Bezugs- und das Interpretationsschema. Die innere Struktur symbolischer Beziehungen ist besonders verwickelt und kompliziert, weil jedes dieser Schemata in den verschiedenen Stufen der Appräsentation auftritt und weil jedes dieser Schemata als Grundtyp dieser Ordnungen ausgewählt werden kann, von dem aus die anderen Bereiche bloß willkürlich oder zufällig erscheinen. Zur Herstellung einer gemeinsamen kommunikativen Umwelt für die Deutenden ist eine Identität oder Ähnlichkeit der *Interpretationsschemata* von entscheidender Wichtigkeit. Es kann sein, daß verschiedene Deutende dasselbe Bezugsschema anerkennen, sich aber verschiedener Appräsentationsschemata für die Apperzeptionskonfigurationen bedienen. So können Parteien und Splittergruppen in politischen Organisationen, die alle die gleiche Verfassung anerkennen, diese verschieden auslegen. Wenn das *appräsentative Schema* als Prototyp der Ordnung betrachtet wird, so sind zumeist die verschiedenen

Bezugsschemata nicht übereinstimmend, aber auf die gleiche symbolische Struktur bezogen. So kann es sein, daß sich das *Bezugsschema* nach seinem Zustandekommen vom appräsentativen Schema, das nur noch willkürlich und ungeordnet erscheint, löst. So können Symbole umgedeutet und ohne Bezug auf die ursprünglich appräsentierenden Elemente verstanden werden.

Auch für die symbolische Appräsentation spielt das *Ordnungsprinzip* eine entscheidende Rolle, wobei in ihr die komplexeren Zusammenhänge der verschiedenen Schemata die ordnende Fähigkeit der appräsentativen Erfahrung beeinträchtigen. Der *Ordnungsmechanismus* ist jedoch ausschlaggebend dafür, daß die durch Symbole appräsentierten Ideen, wie etwas die "Gleichheit", die in der Verfassung steht, oder sonstige "Unbegreiflichkeiten", für andere nachvollziehbar werden.

Der letzte die symbolische Appräsentation betreffende Gesichtspunkt ist, daß sich die unmittelbar oder analogisch erfaßten Gegenstände alle im selben Gegenstandsbereich befinden und so auch auf Gegenstände des gleichen Erfahrungsstils verweisen. Es besteht eine charakteristische Ordnung unserer Wahrnehmungen von äußeren Objekten, eine Ordnung unserer "inneren" Erlebnisse, eine Ordnung unserer Phantasien und auch unserer Träume. Die jeweilige Ordnung ist dafür verantwortlich, daß sich die Bereiche voneinander unterscheiden und sich zu *geschlossenen Sinnbereichen konstituieren*. Einer dieser Wirklichkeitsbereiche kann nun als Bezugssystem gewählt werden, wir können nur in einem jener Bereiche "leben": in dem des Alltags, in unserer Phantasiewelt, in dem der Kunst oder der Wissenschaft. Da nur in unserer Alltagswelt Kommunikation möglich ist, handelt es sich bei ihr wie gesagt um die ausgezeichnete Wirklichkeit. Das Problem der *Mannigfaltigkeit der Wirklichkeiten* ist für das Verständnis symbolischer Strukturen wesentlich und muß deshalb an dieser Stelle untersucht werden (Schütz 1971a, 390-392).

Der Schützsche *Begriff der Ordnung* wird dafür verwendet, die Ordnungsfunktion des Bewußtseins zu beschreiben, das in der Lage ist, die verschiedenen geschlossenen Sinnbereiche oder *Wirklichkeiten* voneinander abzugrenzen, denn es wird deutlich, daß diese, bei normalen erwachsenen Menschen, sich selten überschneiden oder ineinander "verschwimmen". Die Erfahrung im jeweiligen Sinnbereich wird so *geordnet*, daß nur die in ihm bestehenden Sinnzusammenhänge für den einzelnen Menschen verständlich sind.

4.7.5. Das Symbol als Appräsentation der mannigfachen Realitätssphären

Wie bereits dargestellt wurde, ging William James davon aus, daß mehrere, wahrscheinlich unendlich viele Realitätsordnungen, die Bewußtseinszustände sind, mit ihrem jeweiligen besonderen Seinsstil bestehen (Vgl. Kap. 3.2.5. dieser Arbeit). Jede dieser Welten sei, so James, *während man ihr zugewandt ist*, nach ihrer eigenen Weise real; diese Realität ver- schwindet aber mit der ihr gewidmeten Aufmerksamkeit. Schütz zieht es jedoch vor, nicht von "Subuniversen" zu sprechen, sondern von "geschlossenen Sinngebieten", da er betonen möchte, daß die Realität durch den Sinn unserer Erlebnisse und nicht durch die ontologische Struktur der Objekte konstituiert wird. Jedes geschlossene Sinngebiet hat seinen eigenen, ihm zugehörigen Erkenntnis- bzw. Erlebnisstil, wie unsere bevorzugte Alltagswelt, die Welten der Imagination und der Phantasien, die Spielwelt des Kindes etc. Jede dieser Wirklichkeiten ist unter anderem durch eine spezifische Spannung des Bewußtseins charak- terisiert - von voller Wachheit in der Realität der alltäglichen Lebenswelt bis hin zum Schlaf in der Traumwelt - und ebenso durch eine besondere Zeitperspektive, durch eine besondere Erfahrungsweise des eigenen Selbst und schließlich durch eine besondere Form der Erfah- rung vom Anderen. Für Schütz ist so jedes geschlossene Sinngebiet konstituiert durch:⁷⁵

1. eine spezifische Bewußtseinsspannung einschließlich darauf fundierter 'attention à la vie'
2. eine spezifische Epoché
3. eine vorherrschende Form der Spontaneität
4. eine spezifische Form der Selbsterfahrung
5. eine spezifische Form der Sozialität
6. eine spezifische Zeitperspektive

Im Gegensatz zu William James bezeichnet Schütz nun nicht das Subuniversum der sinnlich wahrnehmbaren physischen Welt als die 'paramount reality', als die ausgezeichnete Realität, sondern er zieht es vor, die Realität unseres Alltagslebens als Vorzugsrealität anzusetzen. Wie bereits gezeigt wurde, umschließt die Realität unserer

⁷⁵Diese Darstellung der Eigenschaften der verschiedenen Realitäten unternahm Schütz bereits im Jahre 1940 in seinem 'World of Work'-Essay (Vgl.: Schütz 1940, 14210) und eine verfeinerte Ausarbeitung erfolgte 1945 im 'Multiple Realities'-Aufsatz (Vgl.: Schütz 1971b, 264/265).

Alltagswelt, die unser Common- Sense-Denken als selbstverständlich hinnimmt, nicht nur physische Objekte, Tatbestände und Ereignisse, die in aktueller und potentieller Reichweite als solche im bloß apperzeptuellen Schema wahrgenommen werden, sondern auch appräsentative Beziehungen niederer Ordnung, durch welche die physischen Naturobjekte in sozial-kulturelle Objekte umgewandelt werden. Diese Appräsentationen niederer Ordnung enthalten jedoch auch Objekte, Tatbestände oder Ereignisse der äußeren Welt als ihr appräsentierende Glieder und aus diesem Grund sieht Schütz seine Definition der 'Vorzugsrealität' als mit der von James verträglich an.

Die Welt des Alltagslebens wird zur Vorzugsrealität, weil wir kontinuierlich an ihr teilnehmen, in ihr leben, selbst während unserer Träume, und zwar vermittelt durch unsere Leiber, die selbst Dinge der äußeren Welt sind. Die Objekte der Außenwelt beschränken unsere freien Möglichkeiten zu handeln, indem sie uns Widerstand leisten, der überwunden werden muß. Die Welt des Alltagslebens ist der Bereich, in dem wir durch unser leibliches Wirken eingreifen und den wir dadurch verändern können. Das hat die Konsequenz, daß wir nur innerhalb dieses Bereiches und nur innerhalb desselben mit unseren Mitmenschen kommunizieren und daher eine gemeinsame kommunikative Umwelt im Sinne Husserls konstituieren können.

Das soll nicht heißen, daß nur in der Vorzugsrealität des alltäglichen Lebens Kommunikation mit Anderen stattfinden kann, denn auch andere geschlossene Sinngebiete sind der Sozialisierung fähig, wie zum Beispiel eine intersubjektive Spielwelt der Kinder. Eine intersubjektive Teilnahme an einem der geschlossenen Sinngebiete erfordert jedoch die Existenz "materieller Mittel oder materieller Anlässe" (Santayana), was bedeutet, daß Kommunikation nur mit Hilfe von Objekten, Tatbeständen oder Ereignissen stattfindet, die der Vorzugsrealität der sinnlichen Welt, der äußeren Welt, angehören, welche aber appräsentativ aufgefaßt werden. Dies gilt auch für symbolische Appräsentationen, wenn diese mitteilbar oder zur Mitteilung bestimmt sind (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 353-356).

4.7.6. Die endgültige Definition des Symbols

Für alle appräsentativen Beziehungen gilt, wie gezeigt wurde, daß sie durch eine spezifische Transzendenz des appräsentierten Objekts in bezug auf das aktuelle Hier und Jetzt des Deutenden ausgezeichnet sind. Mit Ausnahme der symbolischen

Appräsentation befinden sich aber die drei Elemente der appräsentativen Beziehung - der appräsentierende und das appräsentierte Glied des Paares und der Deutende - auf der gleichen Ebene der Realität, nämlich der Vorzugsrealität des täglichen Lebens. Die Symbolbeziehung hingegen, so Schütz, ist durch den Umstand charakterisiert, daß sie den geschlossenen Sinnbereich des Alltagslebens derart transzendiert, daß nur das appräsentierende Glied des Paares zu ihr gehört, indessen das appräsentierte Glied Bestandteil eines anderen geschlossenen Sinn- gebiets ist, oder, in der Terminologie James', Bestandteil eines anderen Subuniversums ist. Folgendermaßen lautet Schütz' modifizierte Definition des Symbols bzw. der Symbolbeziehung: "... *eine Symbolbeziehung ist eine appräsentative Beziehung zwischen Wesenheiten (Entitäten), welche zum mindesten zwei geschlossenen Sinngebieten angehören, wobei das appräsentierende Symbol ein Element der Vorzugsrealität des Alltagslebens ist.*" (Schütz/Luckmann 1994b, 357).

4.7.7. Das Erlebnis des Sprungs bzw. Schocks beim Übergang in andere Realitätssphären

Die Welt des täglichen Lebens wird in unserem Common-Sense-Denken als fraglos gegeben hingenommen. Sie behält daher solange ihren Realitätsakzent, wie unsere praktischen Erfahrungen unsere Einheit und Einstimmigkeit dieser Welt als gültig erweisen. Darüber hinaus erscheint uns diese Welt als *natürlich*, und wir sind nicht bereit, unsere Einstellung zu ihr aufzugeben, wenn uns nicht ein besonderes *Schockerlebnis* dazu veranlaßt, die Grenzen dieses geschlossenen Sinngebietes zu durchbrechen und den Realitätsakzent einem anderen geschlossenen Sinngebiet zu übertragen. Solche Schockerlebnisse widerfahren uns häufig inmitten unseres täglichen Lebens, wovon sie ein Bestandteil sind. Als Beispiele für diese Schockerlebnisse können der "Vorhang im Theater", die Betrachtung eines gerahmten Bildes, das Einschlafen, der "Sprung in eine religiöse Sphäre" im Sinne Kierkegaards oder das Einnehmen einer theoretischen Einstellung genannt werden. Andererseits muß darauf hingewiesen werden, daß die Einstimmigkeit und Verträglichkeit der Erfahrungen in bezug auf deren besonderen kognitiven Stil nur innerhalb des betreffenden geschlossenen Sinn- gebietes besteht, welchem diese Erfahrungen zugehören und dem der Realitätsakzent erteilt

wurde. Keineswegs muß das innerhalb des geschlossenen Sinngebietes P Verträgliches auch innerhalb des geschlossenen Sinngebietes Q verträglich sein. So können im Gegenteil, gesehen von dem real gesetzten P, Q und alle dazu gehörigen Erfahrungen als bloß fiktiv, inkonsistent und unverträglich erscheinen und auch umgekehrt. Hier handelt es sich wieder- um um das Bergsonsche Problem der Koexistenz verschiedener Ordnungen (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 357/358 und Schütz 1971b, 265-267).

Schütz intendierte möglicherweise, die "heftige" Bezeichnung dieses Übergangs in die anderen geschlossenen Sinnbereiche als "Schock" zu modifizieren, da er in seiner Überschrift auch den Terminus "Sprung" in Erwägung zog. So ist die Schock-Metapher nicht nur beim Beispiel des Einschlafens unangemessen für eine Beschreibung des Sprungs in die Sphäre einer anderen Wirklichkeit.

Als Beispiele für die geschlossenen Sinngebiete nennt Schütz die *wissenschaftliche Theorie*, die Symbole benützt, die Realitäten innerhalb dieses geschlossenen Sinngebiets appräsentieren, deren Gültigkeit und Nützlichkeit völlig unabhängig von jedem Bezug auf das Common-Sense-Denken des täglichen Leben ist. Auch bei der *Dichtung* zeigt sich, daß innerhalb des Kunstwerks die gegenseitigen Beziehungen der Symbole aufeinander als solche das Wesen des dichterischen Inhaltes ausmachen. Aus Bemerkungen von Goethe und T. S. Eliot liest Schütz heraus, daß es unnötig und sogar nachteilig ist, nach einem Bezugs- schema zu suchen, das die appräsentierenden Elemente der symbolischen Beziehung symbolisieren würde, falls sie Gegenstände der Alltagswelt wären. Aber die Verbindung zu diesen Gegenständen ist abgebrochen worden, und der Gebrauch der appräsentierenden Elemente ist nur ein Mittel der Kommunikation. Obwohl sich die Dichtung durch den Gebrauch der gewöhnlichen Umgangssprache mitteilt, sind die durch die Sprache symbolisierten Ideen reale Wesenheiten des geschlossenen Sinngebietes dichterischer Bedeutung.⁷⁶

In Anlehnung an das Konzept der mannigfaltigen Wirklichkeiten von William James beschreibt Schütz die verschiedenartigen anderen Wirklichkeiten, die die Lebenswelt des Alltags transzendieren und die mit Hilfe der Symbole in die Alltagswirklichkeit mitein- bezogen werden können. Jede dieser Wirklichkeiten zeichnet

⁷⁶Zur Darstellung der Beispiele der Symbolsysteme Wissenschaft und Dichtung sah Schütz ein eigenes Unterkapitel vor, in welchem er die Erkenntnisse von Whitehead, Frank und Weyl im Bereich des Wissenschaft und von T. S. Eliot und Goethe in dem der Dichtung zur Begründung der gezogenen Schlüsse bearbeiten wollte (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 358/359).

sich durch einen besonderen Erlebnis- und Erfahrungsstil aus, wobei ein Zugriff auf die anderen Wirklichkeiten und deren transzendenter Erlebnisse und Erfahrungen von unserer Alltagswirklichkeit aus nur über Symbolisierung möglich wird.

4.8. Symbol und Gesellschaft

In diesem letzten, wohl bedeutungsvollsten Abschnitt des 'Symbolkapitels' geht Schütz in seiner Symbolkonzeption noch eine Stufe weiter, indem er darauf hinweist, daß einige Wirklichkeitsbereiche mit ihren jeweiligen besonderen Erkenntnisstilen vergesellschaftungs- fähig und somit in intersubjektive Wissens- oder Handlungszusammenhänge überführbar sind. Diese können deshalb auch institutionalisiert werden und als Institutionen des Außer- alltäglichen zum Bestandteil der alltagstranszendenten Ordnung der "Gesellschaft" werden (Vgl.: Srubar 1988, 246). Als solche Systeme symbolischer Appräsentationsverweisungen können Philosophie, Religion, Wissenschaft, Kunst und Politik auftreten. In diesem Fall wird jedoch die Symbolisierungsbeziehung umgekehrt, wobei innerhalb jener Systeme die Alltagswirklichkeit symbolisch appräsentiert wird.

4.8.1. "Das Symbol stiftet Gemeinschaft ohne Kommunikation"

An dieser Stelle sieht Schütz eine Erläuterung der Symboltheorie Jaspers' vor, der beispielsweise die durch die Sprache symbolisierten Ideen, die Wesenheiten innerhalb eines anderen geschlossenen Sinngbietes als der Alltagsrealität sind, als Chiffren oder Symbole bezeichnet, die für diejenigen verstehbar sind, die den existenziellen Schlüssel zu ihnen haben. Diese Symbole sind "dunkle Zeichen" transzendenter Erfahrung; das "Dunkel der Transzendenz", also beispielsweise die eigene Welt der Dichtung, wird nur über das Verständnis der Symbole zugänglich. In diesem Sinne argumentiert Jaspers nun, *daß das Symbol Gemeinschaft ohne Kommunikation stiftet* (Vgl.: Jaspers 1973, 24/25). Bei den Chiffren oder Symbolen handelt es sich um metaphysische Gegenständlichkeiten, die die *Sprache der Transzendenz* darstellen. Jaspers spricht von einer "Chiffreschrift", in der die *Trennung von Symbol und dem, was symbolisiert wird,*

unmöglich ist. Diese bringt zwar Transzendenz zur Gegenwart, ist aber *nicht deutbar*, da die Symbolbeziehung für eine Deutung aufgelöst werden müßte, was aber unmöglich ist, da die Transzendenz nur im Symbol *erscheint*, sie aber nicht *ist*. Dies wäre im Gegensatz zum “Lesen” der Chiffreschrift ein Abgleiten zu einem “Auffassen rein immanenter Symbolverhältnisse”. “Lesen der Chiffreschrift ist trotz hellem Bewußtsein ein Stehen in unbewußter Symbolik: diese ist für mich nicht noch einmal *als* Symbolik wißbar.” (Ebd., 141). Die bewußte Symbolik im Gegensatz dazu, wäre die des Habens der Dinge in der Welt durch Bezogenheit von einem auf andere als das auch sonst Seiende, wie beispielsweise im Falle der Zeichen, Metaphern, Vergleiche, Repräsentationen oder Modelle, bei welchen es sich nicht um “Chiffreschrift” handelt.

4.8.2. Die Abhängigkeit der appräsentativen Symbolbeziehung von der gesellschaftlichen Umwelt

Schütz versucht nun zu klären, inwiefern die appräsentativen Verweise von der sozialen Umwelt abhängig sind. Die Beantwortung dieser Frage sieht er als das Hauptproblem jeder echten Wissenssoziologie, die ihre Aufgabe nicht verkennt. Er versucht nun, wiederum von der Erfahrung der Realität des Alltagslebens auszugehen, die selbst mit appräsentativen Verweisen durchwaltet ist. In der Erörterung der Begriffe der “Merkzeichen” und “Anzeichen” wurde für eine klarere Darstellung angenommen, daß ein als isoliert vorgestelltes Individuum die Welt in seiner Reichweite auszulegen hat. In Wahrheit aber befindet sich der Mensch jeder Zeit von allem Anfang an in einer Umwelt, die für ihn von Anderen bereits “vor-ausgelegt” ist, das heißt “vor-gemerkt”, “vor-ausgezeichnet”, “vor-gedeutet” und sogar “vor-symbolisiert” ist. Seine biographische Situation im täglichen Leben ist deshalb immer eine historische, weil sie durch den sozio-kulturellen Prozeß, der zur gegenwärtigen Gestaltung seiner Umgebung beitrug, mitkonstituiert wurde.

Aus diesem Grund ist nur ein Bruchteil des zuhandenen Wissensvorrats der eigenen Erfahrung des Individuums entsprungen. Der größte Teil ist *sozial abgeleitet* und ihm von Eltern und Lehrern als sogenanntes *soziales Erbe* übertragen worden. Er besteht aus einer Reihe von Systemen relevanter Typisierungen, von typischen Lösungen für typische praktische und theoretische Probleme, von typischen Vorschriften für

typisches Verhalten *ein- schließlich der zugehörigen Systeme appräsentativer Verweise*. Dieses gesamte Wissen wird von der sozialen Gruppe als fraglos gegeben und somit sozial gebilligt hingenommen. In diesem Zusammenhang nennt Schütz den Begriff der “relativ-natürlichen Weltanschauung” Schelers und die Theorie der “Folkways” Sumners, die seinem Begriff des ‘sozialen Wissens- vorrats’ nahekommen und den Inbegriff einer Binnengruppe, die von deren Mitgliedern als die einzig richtige, gute und zweckmäßige akzeptiert wird, darstellen.⁷⁷

Für die Beschreibung einer von einer bestimmten Gesellschaft als fraglos hingenommenen Welt ist es völlig irrelevant, ob dieses Wissen der Wahrheit entspricht. Alle Elemente dieses Wissens, einschließlich aller appräsentativen Verweise, sind im Sinne des Thomas- Theorems, sofern sie für wahr gehalten werden, reale Bestimmungsstücke für die Definition der Situation durch die Mitglieder der Gruppe. Innerhalb der Schützchen Konzeption würde das bedeuten: *Wenn ein appräsentativer Verweis sozial gebilligt ist, dann wird der appräsentierte Gegenstand, Tatbestand oder Vorgang fraglos in seiner Typizität als ein Element der als gegeben hingenommenen Welt gesehen*.

Die Erlernung der Muttersprache nimmt eine zentrale Stellung im Prozeß der Übermittlung sozial approbierten Wissens ein. Die Muttersprache kann als Gefüge von Verweisungen angesehen werden, die in Übereinstimmung mit der von der Sprachgemeinschaft gebilligten relativ-natürlichen Weltanschauung im voraus festlegen, welche Merkmale der Welt es verdienen, sprachlich ausgedrückt zu werden, welche Typisierungen, Begriffs- bildungen, Abstraktionen, Generalisierungen und Idealisierungen für die Erzielung typischer Resultate mit Hilfe typischer Mittel relevant sind. Nicht nur das Vokabular, sondern auch Morphologie und Syntax jeder Umgangssprache spiegelt das von der betreffenden Sprach- gemeinschaft approbierte Relevanzsystem wider. Weiterhin ist nennenswert, daß in Kommu- nikation oder im sozialem Verkehr jede appräsentative Verweisung, die sozial gebilligt wurde, einen bloßen Kern darstellt, der von Fransen der beschriebenen Art umgeben ist (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 359-362).

⁷⁷Vgl.: Max Scheler (1926). *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Probleme einer Soziologie des Wissens. Leipzig. S. 58ff. und William Graham Sumner (1906). *Folkways*. A Study of the Sociological Importance of Manners, Customs, Mores, and Morals. New York. Kap. I. Zitiert in: Schütz 1971a, 402.

4.8.3. Die symbolische Appräsentation der Gesellschaft

Wie schon erwähnt wurde, kann als Zentrum der Sozialwelt die soziale Umwelt der face-to-face-Beziehung gesehen werden. Nur in der umweltlichen Wir-Beziehung erfahren die Partner einander infolge ihrer wechselseitigen biographischen Verflochtenheit als einzig-artige Individuen. In allen Dimensionen der Sozialwelt - in der Mitwelt, der Vorwelt und der Folgewelt - ist der Nebenmensch nicht in seiner einzigartigen Individualität erfahren, sondern in einer Serie von Typisierungen, wie typisierten Verhaltensweisen, typischen Motiven, typischen Einstellungen, und dies in verschiedenen Anonymitätsgraden. In den sozialen lebensweltlichen Situationen sind alle diese Dimensionen häufig miteinander verflochten.

Das ist dadurch möglich, und diese These stellt Schütz auf, daß wir die Sozialwelt im Common-Sense-Denken auf zwei Ebenen appräsentativer Beziehungen erfahren:

1. Wir erfahren *individuelle Nebenmenschen* und deren Bewußtseinsakte (cogitationes) als Realitäten innerhalb der Lebenswelt. Sie befinden sich in unserer aktuellen und potentiellen Reichweite, wir teilen mit ihnen durch Kommunikation eine gemeinsam verständliche Umwelt oder können eine solche potentiell mit ihnen teilen. Wir können diese individuellen Mitmenschen und ihre Bewußtseinsenerlebnisse nur in analogischer Weise durch das bereits beschriebene System der appräsentativen Bezüge erfassen. In diesem Sinne transzendiert die Welt des Anderen die meine, wobei es sich dabei um eine "immanente Transzendenz" handelt, die noch immer innerhalb der Realitätsebene der Lebenswelt liegt. Demzufolge gehören beide Glieder des zur appräsentativen Beziehung gehörigen Paares, durch die wir diese Transzendenz erfassen, demselben geschlossenen Sinngebiet, nämlich der Vorzugs- realität an.

2. *Soziale Kollektive* und institutionalisierte soziale Beziehungen sind hingegen keine realen Wesenheiten, die dem Sinnbereich der alltäglichen Lebenswelt angehören, sondern Konstruktionen des Common-Sense-Denkens, die einem anderen Subuniversum angehören, möglicherweise, wie Schütz meint, dem von James so genannten Subuniversum der idealen Relationen. Aus diesem Grunde können sie nur symbolisch erfaßt werden. Die Symbole, die diese Entitäten appräsentieren, gehören selbst der Vorzugsrealität der Lebenswelt an und motivieren unsere in ihr erfolgenden

Handlungen. Als Beispiele für die Erfahrung von sozialen Kollektiven nennt Schütz die Begegnung mit Individuen, die die Regierung re-präsentieren, wie Abgeordnete, Beamte etc. Genauso erlebt auch Anatole Frances Crainque-bille den Staat als einen mürrischen Herrn hinter dem Schalter.

Die Wir-Beziehung selbst transzendiert, wie schon dargestellt wurde (Vgl. Kap. 4.5.3.), die Existenz jeder der beiden Partner in der Vorzugsrealität und kann nur durch Symbole erfaßt bzw. appräsentiert werden. Mein Freund ist für mich, und ich bin für ihn ein Element der Realität der Lebenswelt. Unsere Freundschaft übersteigt jedoch, so Schütz, unsere individuelle Situation innerhalb des geschlossenen Sinngebietes der Vorzugsrealität. Der Begriff der Wir-Beziehung umfaßt alle Grade der Intimität und Fremdheit, und so sind die Symbole, durch die die Wir-Beziehung erfaßt wird, höchst verschiedener Art. Ihr appräsentierendes Glied ist immer die gemeinsame Situation, wie sie seitens der Teilnehmer definiert ist, nämlich ihre gemeinsame Erfahrung, ihr gemeinsamer Nutzen, ihre gemein-samen Leiden und Freuden. Ein gemeinsames Interesse macht sie zu Partnern, und die *Idee der Partnerschaft* ist vielleicht der allgemeine Ausdruck für die appräsentierte Wir-Beziehung. Wir sind Liebende, Leidensgefährten, Kollegen, Genossen etc. Je mehr die soziale Beziehung stabilisiert und institutionalisiert wird, desto deutlichere Umrisse erhalten sie als Symbole, und so erhält die Wohnung der Familie die appräsentative Bedeutung "Heim".

Die genannten Beispiele beziehen sich jedoch auf soziale Beziehungen, die in Reichweite gebracht werden können, die Cooley, wie Schütz meint, mit dem mehrdeutigen Ausdruck der "Primärgruppen" bezeichnen wollte und Homans als Anzahl von Personen definiert, die hinreichend klein ist, um die Kommunikation jeder einzelnen Person mit allen anderen face-to-face zu ermöglichen.⁷⁸ Die Situation ist jedoch anders, wenn die Gruppe größer ist und keine unmittelbare soziale Beziehung entstehen kann. Für diese kann Max Webers Definition angewendet werden, die besagt, daß eine Chance bestehen muß, daß innerhalb der Gruppe sinnentsprechend, in bestimmter angebbarer Weise gehandelt wird, wobei diese größere Gruppe auch ein Staat sein könnte (Vgl.: Weber 1980, 20). Da aber diese Feststellung selbst eine Konstruktion des Sozialwissenschaftlers darstellt, gehört sie als solche nicht dem Alltagsdenken des

⁷⁸Vgl.: Charles Horton Cooley (1909). *Social Organisation*. New York. Kap. III-V und George C. Homans (1950). *The Human Group*. New York. S. 1. Zitiert in: Schütz 1971a, 364, 409.

Menschen innerhalb der Lebenswelt an. Dieser erfährt die sozialen und politischen Organisationen durch spezifische Appräsentationen, die Eric Voegelin in der "Neuen Wissenschaft der Politik" untersucht. Für ihn stellt jede Gesellschaft ein "Kosmion" dar, "das von innen her erhellt ist durch seine Selbstinterpretation". Gesellschaft wird zum Repräsentanten von etwas jenseits ihrer selbst, ihrer transzendenten Realität. Voegelin argumentiert, daß beispielweise das Territorium des Reiches analogisch die Welt in ihren vier Himmelsrichtungen repräsentiert; es sei als Mikrokosmos der Spiegel des allumfassenden Makrokosmos, "Feste und Opferfeiern sind eine kosmische Liturgie, eine symbolische Teilnahme des Kosmion am Kosmos; und der Herrscher selbst repräsentiert die Gesellschaft, weil er auf Erden die transzendente Macht repräsentiert, die die kosmische Ordnung aufrecht erhält".⁷⁹ Die symbolischen Appräsentationen, durch welche die Binnengruppe sich selbst interpretiert, findet ihr Gegenstück in der Interpretation derselben Symbole durch eine oder mehrere Außengruppen. Die letzteren müssen aber notwendigerweise von denen der Binnengruppe verschieden sein, da die Relevanzsysteme der unterschiedlichen Gruppen und die Systeme der darauf basierenden apperzeptiven, appräsentativen und Bezugssysteme in deren Funktion als Interpretationsschemata für die so geschaffene "Ordnung" nicht kongruent sein können. Dieses Problem sei, so Schütz, von großer praktischer Bedeutung, denn jede Manipulation der Symbolsysteme, etwa für Propagandazwecke, erfordere zumindest eine Klärung von deren innerer Struktur (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 363-366). Die Darstellung der zwei Ebenen, auf denen sich die Sozialwelt im Common-Sense-Denken präsentiert, beschreiben die ersten beiden *Transzendenzen der Welt des Anderen*, die Schütz schon erwähnte (Vgl. 4.5.3.), wobei die dritte Transzendenz die außerhalb der Realität des Alltags befindlichen, die Wir-Beziehung überschreitenden, sozialen Kollektive erfaßt.⁸⁰

Bedeutsam für die symbolische Appräsentation der Gesellschaft ist, daß die außeralltäglichen, institutionalisierten Systeme, wie Religion, Politik etc., Elemente dieser Alltagswirklichkeit zu deren Symbolisierung verwenden müssen, um Intersubjektivität und Kommunikation innerhalb der Lebenswelt ermöglichen zu können. Somit bilden diese Systeme eine den Alltagsbereich transzendierende Ordnung

⁷⁹Eric Voegelin (1991). *Die Neue Wissenschaft der Politik*. München. S. 86/87.

⁸⁰Diese Dreiteilung der 'Transzendenzen der Welt des Anderen' wird von Hans-Georg Soeffner für dessen Untersuchungen zum Begriff des Symbols verwendet, worauf im nächsten Kapitel eingegangen wird. Vgl. unten, 5.2.

der Gesellschaft, die das Handeln der Menschen zu beeinflussen imstande ist. Die transzendente Ordnung, beispielsweise der Politik, wird nun selbst durch die symbolische Appräsentation im Alltag präsent und wirksam. *Die Symbole der außeralltäglichen Systeme gehören, wie gesagt, selbst der ausgezeichneten Wirklichkeit des Alltags an und motivieren in ihr unser Handeln.* Diese symbolisierten Repräsentanten der alltagstranszendenten Ordnung gelten innerhalb des Alltags als Institutionen höheren Grades (Vgl.: Srubar 1988, 246). Entscheidend in diesem Zusammenhang ist, daß durch die symbolische Appräsentation die transzendente Ordnung der "Gesellschaft" in *Handeln* umgesetzt wird. Dabei wird die Appräsentation im Vollzug des Handelns realisiert, wobei die Ordnung zugleich auch reproduziert wird. Das hat zur Folge, daß die in die symbolische Appräsentation involvierten Ordnungen, die bekannten vier Schemata, von den einzelnen Gruppen verändert werden, da jede Gruppe über einen anderen 'pragmatischen Kontext' verfügt. Dies ist bei religiösen oder politischen Gruppierungen besonders offensichtlich, da von ihnen bestimmte Leitideen oft sehr unterschiedlich interpretiert werden.

Srubar erkennt die "Sinnklammerfunktion" der appräsentativen Systeme, die die transzendente Welt zur menschlichen Realität ordnen, indem sie deren verschiedene Ebenen aufeinander beziehen und diese in einen Bezug zum wirkenden Individuum setzen. "Sie sind die Träger der Reziprozität der Perspektiven und der Kommunikation, die die Wirklichkeit des Alltags zu einer ausgezeichneten Wirklichkeit machen." (Srubar 1988, 247). So entsteht eine Verbindung zwischen der Alltagswirklichkeit und der sie transzendierenden Wirklichkeiten, wie Sozialwelt und Natur, aber auch subjektiven Modifikationen dieser transzendenten Wirklichkeiten. Die appräsentativen Systeme verwandeln so die Welt in eine Lebenswelt, indem sie sie "von innen" mit Sinn durchsetzen und so als eine Kulturwelt konstituieren (Vgl. ebd., 248). Voegelins Begriff des "Kosmions" ist an dieser Stelle hilfreich, der die symbolische Selbstinterpretation einer Gesellschaft beschreibt, die sie vortheoretisch 'aus sich selbst heraus' leistet.

Die Konzeption der Lebenswelt des späten Schütz geht von einer subjektiv zentrierten, intersubjektiven Realität der Lebenswelt aus. In ihr wird die Transzendenz dieser Lebenswelt erlebt, wobei nun von Bedeutung ist, daß die Überwindung dieser Transzendenzen durch Zeichen und Symbole wiederum die Struktur der Lebenswelt selbst konstituiert. Ein Entfernen Schütz' von der Position einer subjektiven Konstitution der verschiedenartigen Zeichen als Mechanismen zur Überwindung der Transzendenzen

der Lebenswelt wird an dieser Stelle deutlich. Während Schütz die Konstitution von Merkzeichen und Anzeichen methodisch als ausgehend vom *einsamen Ich* beschrieb, betont er nun, daß die menschliche Umwelt von allem Anfang an schon intersubjektiv ist und deshalb auch für das Individuum bereits von Anderen “vor-ausgelegt”, also “vor-gemerkt”, “vor-ausgezeichnet”, “vor-gedeutet” und sogar “vor-symbolisiert” ist (Vgl. Kap. 4.8.2.). Da der größte Teil des gesellschaftlichen Wissensvorrats sozial abgeleitet ist, mit Systemen relevanter Typisierungen, sind auch sämtliche Systeme appräsentativer Verweise Bestandteil dieses Wissensvorrats und werden als fraglos gegeben und sozial gebilligt hingenommen. Somit werden die Appräsentationsformen der Anzeichen, Merkzeichen, Zeichen und Symbole als Typisierungen mit sozial approbierten Verweisen als Elemente der ‘als gegeben hingenommenen Welt’ gesehen. In dieser Hinsicht muß die Welt im Wirken und Handeln erschlossen werden. Der Wissensvorrat mit den schon vorgegebenen Rezepten zur Bewältigung der Transendenzen der Lebenswelt wird in der Sozialisation erworben, und zwar hauptsächlich in face-to-face-Interaktionen. Wie gezeigt wurde, bezeichnet Schütz die Wir-Beziehung als die Grundlage des menschlichen Seins; erst von ihr ausgehend erschließt das Individuum sich wirkend und handelnd die Welt. Die schon objektiv vorgegebene Lebenswelt, die immer schon intersubjektiv ist, kann vom Subjekt im Handeln erschlossen werden. Die objektive Lebensweltstruktur ergibt sich durch die von der Natur und der Gesellschaft auferlegten Transendenzen und den schon sozial gedeuteten und vorstrukturierten Möglichkeiten zur Überwindung der Transendenzen (Vgl.: Srubar 1988, 269).

Appräsentative Symbole als Bestandteile des gesellschaftlichen Wissensvorrats, die transzendente Wirklichkeiten verständlich machen und ihnen einen Sinn verleihen, dienen dem handelnden Subjekt zur Deutung dessen, was außerhalb der Grenzen seiner Lebenswelt liegt. Hier wird der Unterschied zur Husserlschen Konzeption deutlich, in der die Zeichen und Symbole, die die Wirklichkeit strukturieren, lediglich Bewußtseinsinhalte des *einsamen Ich* darstellen. Für Husserl stellt die Appräsentation eine reine Bewußtseinsleistung dar, während Schütz diese Bewußtseinsleistung jedoch unter dem Primat des pragmatischen Motivs betrachtet, “d. h. als die Leistung eines wirkenden, zeitlichen und durch Sozialität und Reflexivität gekennzeichneten Menschen” (Ebd., 231). Die Wahrnehmung ist für Schütz ein lebensweltliches

Phänomen, im Unterschied zu der Ansicht Husserls; sie setzt die appräsentativen Strukturen, die zur Konstitution der Lebenswelt führen, bereits voraus.

Schütz beabsichtigte möglicherweise sein ‘Symbolkapitel’, analog zum ‘Symbolaufsatz’, mit einem sehr treffenden und seine Problemstellung zusammenfassenden Zitat Goethes abzuschließen:

“Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.”⁸¹

⁸¹Johann Wolfgang Goethe (1993). *Sämtliche Aufsätze*. Sprüche in Prosa. Bd. 13. Frankfurt a. M. S. 33. Zitiert in: Schütz 1994b, 366.

5. Die Rezeption der ‘späten Symboltheorie’ von Alfred Schütz

Die Untersuchungen Schütz’ zum Begriff des Symbols wurden bisher nur spärlich rezipiert, auch wenn dessen ‘Symbolaufsatz’ als bedeutende Forschungsarbeit betrachtet wurde. Die Bearbeitung seiner ‘Notizbücher’ bezüglich des Symbolthemas durch Thomas Luckmann weicht an mehreren Stellen von der Schützchen Vorlage ab und enthält Luckmanns eigene Beiträge und Weiterentwicklungen der Symbolkonzeption Schütz’, die nun hier erläutert werden sollen. Die Rezeption der ‘späten’ Symboltheorie Schütz’ durch Hans-Georg Soeffner greift entscheidende Gesichtspunkte der Schützchen Konzeption, die in der Rekonstruktion des ‘Symbolkapitels’ deutlich wurden, auf, wobei die Position Soeffners in einigen Punkten über das Schützche Konzept hinausreicht.

5.1. Luckmanns Rezeption der Symboltheorie Schütz’

Die Rekonstruktion des in Teil 4 auf der Grundlage der ‘Notizbücher’ und des ‘Gliederungsplans’ dargestellten ‘Symbolkapitels’, wie es Schütz möglicherweise selbst verfaßt hätte, unterscheidet sich wesentlich von der von Thomas Luckmann vorgenommenen Ausarbeitung des entsprechenden Kapitels VI der *Strukturen der Lebenswelt II*, das den Titel “Grenzen der Erfahrung und Grenzüberschreitungen: Verständigung in der Lebenswelt” trägt. An dieser Stelle werden einige Unterschiede zur Schützchen Konzeption hervor- gehoben und Weiterentwicklungen aufgezeigt.

5.1.1. Grenzen der Erfahrung und Grenzüberschreitungen

Ausgehend von dem Phänomen der *Erfahrung von “Transzendenz”* entwickelt Luckmann in den *Strukturen II* eine Terminologie der Zeichen und Symbole. Im Mittelpunkt seiner Analysen stehen die “Grenzen der Lebenswelt”, wie sie in unserer ‘natürlichen Einstellung’ erfahren werden, die auch schon in der Schützchen Darstellungsweise deutlich wurden (Vgl. Kap. 4.4. und 4.5. dieser Arbeit). Die Grenzen lebensweltlicher Erfahrung, wie räumliche und zeitliche Beschränkungen, Grenzen in

bezug auf andere Bereiche mit einer geschlossenen Sinnstruktur oder in der Erfahrung des 'Mitmenschen', zeigen auf, daß die Welt, in der der Mensch lebt, ihn "transzendiert", ihn überschreitet, wobei er über ein Wissen von diesen "Transzendenzen" verfügt. Luckmann versucht nun darzustellen, welche Bewußtseinsleistungen an der *Erfahrung* dieser lebensweltlichen Gegebenheiten beteiligt sind. "Im weitesten, jedoch genauen Sinn des Wortes heißt Erfahrung von 'Transzendenz', daß der jeweilige Inhalt der Erfahrung, was immer dieser auch sein mag, also auch, wenn er nicht etwas Fremdes vergegenwärtigt beziehungsweise erfaßt, über sich selbst hinausweist." (Schütz/Luckmann 1994b, 145). Der Begriff der Transzendenz erfährt bei Luckmann eine detailliertere Ausarbeitung als bei Schütz, und deshalb ist es notwendig, seine Definition etwas genauer zu betrachten.

Im Gegensatz zu Schütz spricht Luckmann nicht von "Transzendenzerlebnis", sondern, wie gesagt, von der "Erfahrung von Transzendenz", wobei Schütz es vorzog den Begriff "Transzendenzerlebnis" zu verwenden, da dieser sowohl die "Transzendenz der Erfahrung" als auch die "Erfahrung der Transzendenz" umfaßt, wie aus Schütz' Kontro-verse mit Charles Morris deutlich wird (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 337, 'Notizbücher'). Zum einen schließt Luckmann aus, daß das Wissen um die "Transzendenz" der Welt einer eigenen unmittelbaren Erfahrung von Transzendenz entstammt, da wir uns ja auf dem Boden der Alltagswirklichkeit befinden und nicht in einer religiösen Wirklichkeit, in der jene unmittelbare Transzendenzerfahrung von "Außerweltlichem" möglich wäre. Er schließt jedoch nicht ganz aus, daß "innerweltlich Transzendentes" auch zum "Inhalt" von Erfahrung gehören kann und manche Erfahrungen sich dem Menschen als selbst-bezogen und andere als fremd-gerichtet darstellen, wodurch deutlich wird, daß eine Unterscheidung zwischen ich-bezogenen und ich-transzendenten Erfahrungen dem Wissen um die "Transzendenz" der Welt zugrundeliegt. In der Welt des Alltags, in der natürlichen Einstellung wird diese Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich kaum in Frage gestellt, sie kann nur zeitweilig ihre Gültigkeit im Traum oder in der Extase einbüßen (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 143/144). Weiterhin argumentiert Luckmann, daß es in der Struktur der Erfahrung selbst etwas gibt, das in das Wissen um die "Transzendenz" der Welt einfließt. Eine andere grundlegende Unterscheidung sieht er darin, daß die Erfahrung in das jeweils gerade Gegebenen und das nur irgendwie "Mit-Gegebene" aufzugliedern ist. Hier deutet Luckmann bereits den Bewußtseinsvorgang der *passiven Synthesis* in der Begrifflichkeit

Husserls an, der als Grundlage für die Definition des Begriffs der *Appräsentation* für die Fundierung der Zeichen- und Symboltheorie dienen wird, wobei an dieser Stelle eine starke Anlehnung an die Schützische Vorlage der 'Notizbücher' deutlich wird. Die Synthese von "Präsentem" und "Nichtpräsentem" bezeichnet Luckmann als Grundstruktur des Bewußtseins, die bei der "Zeichenfähigkeit" des Menschen vorausgesetzt werden muß.⁸²

Wie bereits aus der Darstellung der Überlegungen Husserls zur *passiven Synthesis* deutlich wurde (Vgl. Kap. 3.1. dieser Arbeit) und auf die Luckmann sich bei seinen Analysen auch bezieht, ist keine Erfahrung in sich selbst beschlossen, denn ein gegenwärtiger Erfahrungskern verweist immer auf Nicht-Gegenwärtiges, auf alles, was sich als nicht erinnert, erwartet, phantasiert oder etwas anderes darstellend gibt. Gegenüber dem jeweiligen Erfahrungskern, so Luckmann, ist das gegenwärtig Nicht-Erfahrene, auf das der Erfahrungskern verweist, *transzendent*. So wird jede Erfahrung jedes beliebigen Inhalts, dadurch daß sie sich im thematischen Feld und im Horizont ständig überschreitet, zu einer "Miterfahrung" der Transzendenz. In der natürlichen Einstellung wird diese "Miterfahrung" nicht selbst als Thema vom Bewußtsein aufgefaßt, sie bildet aber die unterste Schicht des Fundaments, auf dem das Wissen um die "Transzendenz" der Welt ruht. "Ein besonderer Fall der Unvollständigkeit und Unvollkommenheit jeder einzelnen Erfahrung ist die vermittelte Erfahrung eines sich nicht selbst gebenden 'Inhalts': das Mittel wird ausdrücklich als Verweis auf etwas anderes vergegenwärtigt." (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 145). Diese Unterscheidung von Ich-Bezogenem und Ich-Überschreitendem in der Erfahrung und die "Miterfahrung" von Transzendenz bildet für Luckmann die Grundlage, auf der sich die Aufteilung der *Erfahrung in der Lebenswelt* in "Alltägliches mit seinen Grenzen", die "Grenzen des Alltäglichen und deren Überschreitungen im Außeralltäglichen" und die "Grenzen der Erfahrungswelt schlechthin" vollzieht.⁸³ Diese

⁸²Die Ausarbeitung einer Zeichen- und Symboltheorie durch Thomas Luckmann fand schon einige Jahre vor der Herausgabe des zweiten Bandes der *Strukturen der Lebenswelt* in seinem Aufsatz "Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation" statt, wobei die Ausformulierung einer phänomenologischen 'Transzendenztheorie' in dieser Schrift noch nicht der Fall ist. Vgl.: Thomas Luckmann (1908a). "Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation". In: Luckmann (1980). *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn, München, Wien, Zürich.

⁸³Vgl. den Nachtrag zur deutschen Ausgabe von Luckmanns "Unsichtbarer Religion": Thomas Luckmann (1991). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M. S. 167.

Dreiteilung der lebensweltlichen Erfahrung dient ihm zur Erstellung seines Modells der Transendenzen der Lebenswelt, die er in "kleine", "mittlere" und "große" Transendenzen aufteilt. Das Modell entspricht vordergründig der von Schütz beabsichtigten, in der Rekonstruktion des 'Symbolkapitels' deutlich gewordenen, Konzeption der "Überwindung der Transendenzen der Lebenswelt", nämlich der "Transzendenz der Welt des einsamen Ichs", der "Transzendenz der Welt des Anderen" und der "Transzendenz der Natur und Gesellschaft" mit den zugehörigen Faktoren, die die jeweilige Überwindung gewährleisten, wie Merkzeichen und Anzeichen, Zeichen und Symbole. An dieser Stelle soll das Transendenzenmodell Luckmanns in aller Kürze aufgezeigt werden, um gleichzeitig die Differenzen zur Schützschen Konzeption herausstellen zu können.

Die "kleinen" Transendenzen kennzeichnen die *Grenzen der Erfahrung und des Handelns* des Menschen in bezug auf *Raum und Zeit* in der Alltagswirklichkeit. Sie werden als ein Außer-Reichweite-Sein von Erfahrungsgegenständen erlebt, die einmal in Reichweite waren, wobei das Grunderlebnis des Außer-Reichweite-Seins nicht nur im räumlichen Sinn des Wortes verstanden werden soll. So verweist die zeitlichen Grenzen betreffend eine gegenwärtige Erfahrung auf eine frühere zurück, und im Sinne eines "Handlungsplans" auf eine zukünftige vor. Wenn nun der Erfahrungsgegenstand räumlich außer Reichweite ist, aber schon in Reichweite war, kann er wieder in Reichweite gebracht werden (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 149-151). Luckmanns Beschreibung der "kleinen" Transendenzen entspricht im wesentlichen der Schützschen Version der Darstellung der Transendenzerlebnisse des einsamen Ichs, die aufgrund der entsprechenden Idealisierungen des Alltagsdenkens ("Und-so-weiter" und "Ich-kann-immer-wieder") möglich sind (Vgl. Kap. 4.4.).

Bei den "mittleren" Transendenzen stoße ich, so Luckmann, in meiner Erfahrung auf die Grenzen der Erfahrung von Anderen. Entscheidend für die "mittleren" Transendenzen ist, daß etwas in der gegenwärtigen Erfahrung auf etwas anderes hinter der Grenze dieser Erfahrung immer unmittelbar, über das andere Individuum vermittelt, verweist. Die Erfahrung meines *Mitmenschen* beruht auf der Wahrnehmung der typischen Gestalt eines Körpers, wobei dieser Körper auf etwas verweist, das ich nicht wahrnehmen kann, von dem ich aber *weiß*, daß es mit-gegenwärtig ist, nämlich ein Innen. Im Erfahrungskern der Wahrnehmung des Körpers ist nur das Außen gegeben, in der vollen Erfahrung ist mir jedoch sein Innen mit-gegeben und er ist somit von

vornherein immer “meinesgleichen” (Vgl. Schütz/Luckmann 1994b, 152/153). Luckmann schildert hier das Problem des Fremdver- stehens ganz im Sinne von Schütz, sieht jedoch davon ab, auf das bereits dargestellte Husserlsche Konzept der Fremderfahrung, aus dem einige seiner Gedankengänge übernom- men wurden, explizit Bezug zu nehmen.

Der Andere, so Luckmann, transzendiert mich immer als der Andere, dessen Innen mir nicht unmittelbar zugänglich ist. Wenn er sich aus meiner Reichweite begibt, wie beispielsweise ein Freund, den ich nur noch ab und zu treffe, transzendiert er mich außerdem noch als ein Abwesender, wobei sich unsere Reichweiten überhaupt nicht mehr überschnei- den. Dabei wird er zu meinem *Zeitgenossen*, der nicht mehr mein *Mitmensch* in Reichweite ist, aber eine Welt gemeinsamer Erfahrungen mit mir teilt. Obwohl seine Welt die meine grundsätzlich überschreitet, ist sie mir wohlvertraut, durch all jene unmittelbaren Erfahrun- gen, aber auch durch Typisierungen bekannt. Zu meinen Zeitgenossen zählen auch Personen, in Abstufungen von Anonymität, die ich nicht persönlich kenne, von denen aber anzunehmen ist, daß sie über die gleichen Erfahrungen verfügen wie ich. Sie könnten die gleiche Sprache sprechen wie ich, vom gleichen gesellschaftlichen Wissensvorrat beeinflußt worden sein oder die gleichen geschichtlichen Ereignisse miterlebt haben wie ich (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 157-159). Die Darstellung der “mittleren” Transzendenzen in den *Strukturen II* durch Luckmann verzichtet auf die von Schütz für das ‘Symbolkapitel’ vorgesehene Drei- teilung in die “Transzendenz der fremden Welt in Reichweite”, die “Transzendenz der fremden Existenz selbst” und die “Transzendenz der Wir-Beziehung als solche”. Luckmann hingegen betont die Nähe oder Distanz zwischen dem Individuum und seinen Mitmenschen bzw. Zeitgenossen, die über die Welten in Reichweite der Einzelnen reguliert wird.

Die “*großen*” *Transzendenzen*, die “anderen Wirklichkeiten”, bei Luckmann ent- sprechen den “Transzendenzen von Natur und Gesellschaft” im ‘Symbolkapitel’ von Schütz. Zu diesen anderen Wirklichkeiten gehören die Welt des Schlafs und der Träume, Zustände der Halbwachheit und des Tagtraums oder der Extase, sowie Krisen und Tod, aber auch die theoretische Einstellung. Diese Transzendenzen überschreiten die Lebenswelt des Alltags, wobei in jenen anderen Wirklichkeiten das pragmatische Motiv nicht mehr vorherrschend ist, da der Mensch in diesen ‘Welten’ nicht in der Lage ist, zu wirken und zu handeln. Da diese ‘Subuniversa’ ebenso von Schütz, wenn auch nicht so

ausführlich, in entsprechender Weise als Realitäten, die die Lebenswelt des Alltags transzendieren, entwickelt wurden, soll nur ein entscheidender Gesichtspunkt, in welchem Schütz und Luckmann voneinander abweichen, herausgegriffen werden. Schütz geht davon aus, daß *lebensweltlich* der Tod gewiß das erste und ursprüngliche Erlebnis der Transzendenz der Welt für die menschliche Existenz darstellt, wobei dieser Gedanke viel mehr von Jaspers und von Heidegger beeinflusst worden sei, als von Husserl. Dieses Transzendenzerlebnis bedürfe keiner "Paarung", keiner "passiven Synthesis" und keiner appräsentativer Verweise, wie Schütz in der Morris-Kontroverse verlauten läßt. Möglicherweise seien sogar alle Verweise auf diesem "Urerlebnis" fundiert und alle Horizontintentionalität komme mit meinem Tode zu einem Stillstand, in all ihrer Leere und Unerfülltheit (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 339). Diese Sichtweise von Schütz weist große Ähnlichkeiten mit Heideggers Konzeption des Lebens als "Sein zum Tode" auf. Für Luckmann hingegen kann der Tod *keine* lebensweltliche Erfahrung, entsprechend der Erfahrung anderer Transzendenzen, sein. Wissentlich ist man sich des eigenen Todes gewiß, wobei sich dieses Wissen nicht auf eine eigene Erfahrung bezieht, sondern nur auf ein aus anderen Erfahrungen abgeleitetes Wissen. Der Wirklichkeitsakzent wird in schweren Krisen dem Alltag nicht völlig entzogen, während jedoch im Denken an den Tod die Selbstverständlichkeit der Wirklichkeit des Alltags in Frage gestellt wird. In schweren Krisen des Lebens wird die 'Fundamentalangst', die mit dem Wissen um den eigenen Tod verbunden ist, nicht außer Kraft gesetzt; gerade sie motiviert den Menschen zur Krisenbewältigung, in welcher die Natürlichkeit der natürlichen Einstellung aufgehoben werden muß (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 171-174). Luckmann betrachtet den Tod lediglich als Grenze der Lebenswelt, die nur überschritten werden kann, ohne daß eine Rückkehr in die Lebenswelt möglich ist. Deshalb ist in seinem Sinne auch keine lebensweltliche Erfahrung dieser Grenze möglich, weshalb sich die "große" Transzendenz des Todes auch von den anderen ausdrücklich unterscheidet. Für Schütz stellt der Tod dagegen das ursprünglichste Transzendenzerlebnis dar, das sich auch von allen anderen Transzendenzerlebnissen unterscheidet, jedoch als der Lebenswelt zugehörig gesehen werden muß. In diesem Sinne ist das Transzendenzerlebnis des Todes eine Bestandteil der Situation der menschlichen Existenz in der Welt.

Die Grenzüberschreitungen in der Lebenswelt geschehen durch die entsprechenden, bereits bekannten Appräsentationsformen: Die kleinen Transzendenzen werden durch *Anzeichen* und *Merkzeichen* überwunden, die mittleren durch *Zeichen* und die großen Transzendenzen schließlich durch *Symbole*. An dieser Stelle folgt Luckmann der Vorlage der ‘Notizbücher’ von Schütz, auch wenn er die Darstellung der Appräsentationsformen nicht in derselben Ausführlichkeit wie Schütz durchführt.⁸⁴ Deshalb soll Luckmanns Version an dieser Stelle nicht behandelt werden. Er verzichtet auf das Schema der in die appräsentative Situation involvierten Ordnungen, die in der Rekonstruktion des ‘Symbolkapitels’ als für die Schütz- sche Konzeption bedeutsam erachtet wurde. Weiterhin unterläßt er ein Eingehen auf das Verstehen und die ‘Kommunikation im eigentlichen Sinn’. In bezug auf die *Sprache* als bedeutungsvolles Appräsentationssystem der Lebenswelt jedoch, geht Luckmann weit über die Schütz- sche Sprachtheorie hinaus und begründet auf deren Grundlage eine Soziologie der Sprache.

5.1.2. Luckmanns Theorie der Sprache

Die Ausarbeitung des Kapitels VI, C. der *Strukturen der Lebenswelt II* über die “Verständigung in der Lebenswelt” gründet zwar auf Schütz’ Sprachanalysen der ‘Notizbücher’, Luckmann entwickelt in ihr jedoch eine eigene *Theorie der Sprache*.⁸⁵ Er geht davon aus, daß die *Konstitution der Zeichen* intersubjektiv im eigentlichen Sinn des Wortes ist. Die intersubjektiven kommunikativen Vorgänge einer Wir-Beziehung setzen, so Luckmann, nicht nur die vorgängige intersubjektive Konstitution der Zeichen voraus, sondern auch ein gesellschaftlich verfestigtes, “institutionalisiertes”, geschichtlich vorgegebenes Zeichen- system, sozusagen eine “natürliche” Sprache. Die Grundbedingungen für die Konstitution der Sprache sieht er in Anlehnung an Schütz in der wechselseitigen Spiegelung der Mitmenschen in einer Wir-Beziehung, dem darauf beruhenden Handeln in konkreter Intersubjektivität und in der Aufstufung verwickelter

⁸⁴Anzeichen und Merkzeichen werden jedoch bei Schütz eher mit dem pragmatischen Handeln in Verbindung gebracht, wie aus den Darstellungen in 4.8.3. deutlich wurde.

⁸⁵Dem ‘Sprachkapitel’ der *Strukturen II* liegt vor allem Luckmanns Aufsatz “The Constitution of Language in the World of Everyday Life” zugrunde. In: Lester E. Embree (1972). *Live-World and Consciousness*. Essays for Aron Gurwitsch. Evanston. Vgl. außerdem: Luckmann (1980a). “Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation”.

auf einfacheren Formen der Appräsentation (Vgl.: Schütz/Luckmann 1994b, 201/202). Die subjektiven Erlebnisse der Laute der Mitmenschen konstituieren sich als typische Erlebnisse, die vom subjektiven Wissensvorrat des Einzelnen als typisch erlebbar beeinflusst werden. Die Lautfolge wird als objektiv erlebt und kann zur Deutung für die subjektiven Erlebnisse des Mitmenschen verwendet werden. An dieser Stelle befindet sich Luckmann noch ganz auf der Linie von Schütz, wobei er sich viel ausführlicher dem Phänomen der Sprache zuwendet. Ein weiterer wichtiger Faktor für die Funktion der Sprache besteht in der "Synchronisierung des intersubjektiven Erlebens", welcher schon bei Schütz mit der Synchronisierung der inneren Dauern der Sprechpartner, die dafür die Voraussetzung ist, angedeutet wurde. Luckmann beschreibt als Bedingungen für die Konstitution der Sprache in der Lebenswelt des Alltags die "Objektivität der Lauterlebnisse", die "Anzeichenhaftigkeit der Lautmuster" und die "Ausdruckshaftigkeit (der appräsentative Verweis auf das Innenleben des Sprechenden) typischer Lautmuster in Handlungen" (Vgl.: Luckmann 1972, 485 und Schütz/Luckmann 1994b, 204/205). Diese Bedingungen sind nun lediglich die Voraussetzung für die Konstitution von prototypischen Zeichen. Richtige Zeichen entstehen erst durch die Ablösung der prototypischen Zeichen von ihrem Ursprung in der Intersubjektivität.

Von diesem Punkt der Argumentation an, beginnt Luckmann seine Sprachtheorie weiter, und über die Schützsche Konzeption hinaus, zu entwickeln. Für ihn ist entscheidend, daß der Mensch in eine historische Lebenswelt hineingeboren wird, in der die Sprache eine konkrete, vorbestimmte Struktur hat. Bedeutsam in diesem Zusammenhang ist, daß die Sprachstruktur, und überhaupt die Struktur "natürlicher" Zeichensysteme, unmittelbar von vergangenen Verständigungs-Handlungen bestimmt, und somit auch mittelbar von den Gesellschaftsstrukturen, die den äußeren Rahmen dieser Handlungen darstellen, beeinflusst wird. Zeichensysteme, so meint Luckmann, von denen die Sprache das phylogenetisch, ontogenetisch und gesellschaftlich bei weitem wichtigste sei, sind appräsentative Strukturen, die sich intersubjektiv aufbauen, geschichtlich abgelagert sind und gesellschaftlich vermittelt werden. "Zeichensysteme wirken als 'Brücken' zwischen der gegenwärtigen Erfahrung eines Menschen und etwas anderem oder gar Andersartigem." (Schütz/Luckmann 1994b, 208).

So besteht die lebensweltliche Funktion von Zeichensystemen einerseits in der "Überwindung" lebensweltlicher Grenzen räumlichen, zeitlichen und intersubjektiven

Charakters. Auf der anderen Seite haben gesellschaftlich verfestigte, gesellschaftlich vermittelte und intersubjektiv verwendete appräsentative Verweisungen eines konkreten Zeichensystems, empirisch vor allem jene der Sprache, eine feststehende Gültigkeit, im Gegensatz zu der Vieldeutigkeit und Kurzlebigkeit der subjektiven, situationsgebundenen Appräsentationsverweisungen und Typisierungsmuster (Vgl. ebd, 208). Die Sprache wird von ihrem Ursprung in der alltäglichen Wir-Beziehung abgelöst und die von ihr verwendeten Zeichen erhalten ein feststehendes semantisches System. Luckmann ist der Ansicht, daß die Verständigungsformen im sozialen Handeln die Sprache als quasi-ideales System voraussetzen. "Sprache ist das hauptsächliche Mittel des gesellschaftlichen Aufbaus jeder menschlichen Wirklichkeit; sie ist aber auch das Hauptmedium der Vermittlung einer bestimmten, also geschichtlichen, gesellschaftlich schon aufgebauten Wirklichkeit." (Schütz/Luckmann 1994b, 209). So ist Sprache einmal die Voraussetzung zur Entsubjektivierung, d. h. zur geschichtlich-gesellschaftlichen Bestimmung der subjektiven Orientierung des Einzelnen in seiner Lebenswelt und außerdem ist die Sprache, da sie ein Erzeugnis der Wir-Beziehung ist, zugleich auch immer in der intersubjektiven Erzeugung jeder Sozialwelt vorausgesetzt.

Darüber hinaus dient die Sprache der Festlegung inhaltlich bestimmter Formen der Kommunikation in gesellschaftlichen Institutionen, sozialen Schichten und Gruppen. In ihnen hat eine spezifische semantische Aufgliederung der für sie relevanten Erfahrungsschemata und "Problemlösungen" die pragmatische Funktion der Wissensvermittlung und bildet zugleich die kommunikative Grundlage für Gruppenbewußtsein, Klassenbewußtsein usw. (Vgl.: Luckmann 1980a, 117/118). So bestimmt die Sprache in entscheidendem Maße die *Gesellschaftsstruktur* mit. Außerdem wird die *Sozialstruktur* durch die Sprache geprägt, indem sie als Trägerin des gesellschaftlichen Wissensvorrats eine "Wissensform" darstellt, die ungleich innerhalb der Gesellschaft verteilt ist. Somit wirkt sich die Sprache auf die soziale Verteilung von Wissen aus, wobei sich die soziale Ungleichheit schlechthin in den Sprachhandlungen manifestiert (Vgl. ebd, 118). Diese Untersuchungen führen die Schütz'sche Sprachtheorie zwar fort, sie wird jedoch entscheidend über die von Schütz für die *Strukturen der Lebenswelt* vorgesehenen Darstellungen der Sprache hinaus entwickelt.

5.2. Das "Drei-Sphären-Modell" Hans-Georg Soeffners

Eine Weiterentwicklung der Zeichen- und Symboltheorie von Schütz, bzw. Schütz/Luckmann stellen die Untersuchungen zum Begriff des Symbols von Hans-Georg Soeffner dar. Er sieht den Menschen als zeichenbenutzendes und -deutendes Lebewesen, welches seine Zeichenfähigkeit in konkreten Situationen mit konkreten Interaktionspartnern und im Umgang mit konkreten, an Handlungen, Gegenständen oder andere Zeichen und Symbole gebundene Zeichen entwickelt. Einerseits erscheint die Welt dem Menschen als sinnhaft und wird ihm überhaupt erst zu einer Ordnung, weil sie ihm zeichenhaft gegeben und in Zeichen und Symbolen deutbar und interpretierbar ist. Die Zeichen selbst vermitteln andererseits auch eine Ordnung, da sie ihre "Legitimation als Einzelzeichen" aus einem übergeordneten Zeichenzusammenhang ableiten und somit auch die Existenz von Zeichensystemen suggerieren, obwohl die Systematik aus ihnen nicht ersichtlich wird.⁸⁶ Soeffner bemerkt, daß diese Zeichenreihen uns im praktischen Handeln wie in der theoretischen Einstellung als Systeme erscheinen, "weil wir sowohl unser Handeln als auch unsere Reflexionen in strukturierter Form an ihnen orientieren: die von uns konstruierten Zeichen-, Symbol- und Verweisungs-systeme repräsentieren die Strukturen unserer Sinnorientierung. Ihre Systematik ist unser Produkt."⁸⁷ So erlernen wir in unserer Sozialisation beispielsweise die Verwendung der Zeichen unserer Sprache

Der Symbolbegriff Soeffners ist entscheidend von dessen "Drei-Sphären-Modell" geprägt, das für seine Darstellung der Verweisungszusammenhänge der verschiedenartigen Zeichen die Grundlage bildet. Es soll an dieser Stelle kurz erläutert werden. In diesem Modell werden die verschiedenen Zuwendungsformen gegenüber anderen, uns selbst und unserer Mit- und Umwelt, in die wir und die von uns strukturiert werden, veranschaulicht. Soeffner beschreibt drei konzentrisch auseinander hervorgehende Sphären gesellschaftlichen Handelns und Wissens (Vgl.: Soeffner 1991, 67):

⁸⁶Vgl.: Hans-Georg Soeffner (1990). "Appräsentation und Repräsentation. Von der Wahrnehmung zur gesellschaftlichen Darstellung des Wahrzunehmenden". In: Hedda Ragotzky und Horst Wenzel (1990, Hrsg.). *Höfische Repräsentation*. Das Zeremoniell und die Zeichen. Tübingen. S. 47/48.

⁸⁷Hans-Georg Soeffner (1991). "Zur Soziologie des Symbols und des Rituals". In: Jürgen Oelkers/Klaus Wegenast (1991). *Das Symbol - Brücke des Verstehens*. Stuttgart. S. 66.

1. In der *vis-à-vis-Beziehung der gegenseitigen Wahrnehmung, Steuerung und Kontrolle* vollzieht sich die Auslegung von Berührungen, Mimik, Bewegungen, Gesten, Handlungen, Gegenständen, Gerüchen und gesprochener Sprache. Dieses Grundmodell der Interaktion in unmittelbarer Reichweite ermöglicht in der Sozialisation den Erwerb von Auslegungsfähigkeiten und Deutungsrouinen.

2. Die zweite Sphäre kennzeichnet *die Welt in "potentieller Reichweite"* als Welt des gesellschaftlichen Handelns im Modus der Indirektheit. Sie ist der unmittelbaren Reichweite entzogen und charakterisiert den Sektor des institutionell vermittelten, gesellschaftlichen Handelns.

3. *Das Reich des symbolisch-vermittelten Wissens und Handelns, der symbolisch ausgeformte Kosmos der Weltbilder und der in sie eingelagerten Traditionen* reicht zwar in die "Wirkzone" der vis-à-vis-Interaktion hinein und beeinflusst sie, ist jedoch selbst von dieser Zone aus kaum erreichbar oder einflussbar und auch von der potentiellen Reichweite abgegrenzt.

Trotz ihrer jeweils unterschiedlich strukturierten räumlichen und zeitlichen Dimensionen und Erfahrungshorizonte, sind alle drei Sphären aufeinander bezogen und existieren für uns *gleichzeitig*. "Jeder von uns lebt in allen drei Sphären: in der des 'unmittelbaren' und des symbolisch-vergesellschafteten Wissens und Handelns - und in den durch sie geformten Zuwendungs-, Wahrnehmungs- und Deutungsweisen. Das Überschreiten der jeweiligen Sektorengrenzen ist verknüpft mit der Eröffnung eines anderen Auslegungs- und Sinnhorizontes." (Soeffner 1991, 67). Für alle drei Sphären sind *Zeichen* und *Symbole* die sichtbaren *Repräsentanten* der unterschiedlichen Sinnwelten, wobei das von ihnen repräsentierte nicht sichtbar ist. Genau wie Schütz und auch Luckmann, beruft sich Soeffner auf Husserls *Prinzip der Appräsentation*, das jeglicher Zeichen- und Symbolfunktion zugrundeliegt (Vgl. Kap. 4.2. dieser Arbeit). Für ihn konstituiert sich Sozialität auf der Grundlage von Appräsentation, die die Anschauungsform transzendentaler Intersubjektivität darstelle. Die *symbolische Repräsentation* sei ein Spezialfall der Appräsentation, da durch sie in der symbolischen Handlung und im Symbol dem nicht wirklich Präsenten die eigentliche Präsenz in der Erfahrung zukommt (Vgl.: Soeffner 1991, 69).

Jede der drei Sphären konstituiert nun einen spezifischen appräsentativen Verweisungszusammenhang, wobei die Unterscheidung der Verweisungsebenen mit der von Schütz und Luckmann vergleichbar ist. Soeffner geht Schütz' Zeichentheorie folgend

davon aus, daß Anzeichen, Zeichen und Symbole nicht nur auf verschiedene Wirklichkeitsbereiche, wie die Transzendenz von Raum und Zeit, die Transzendenz des Anderen und die Transzendenz anderer Wirklichkeiten verweisen. Schütz und Luckmann jedoch unterscheiden die Zeichenarten danach, welche *Erfahrungstranszendenz* damit bewältigt wird, während Soeffner eher verschiedene Ebenen der Bewältigung von mittleren *Transendenzen des Sozialen* unterscheidet (Vgl.: Knoblauch 1995, 82). So werden in der *ersten Sphäre*, innerhalb der Wirk- und Wirkwelt, die als zeichenhaft strukturierte Welt die Welt der Anzeichen, Merkzeichen und Symptome ist, diese Appräsentationsformen in unmittelbarer Beobachtung und Interaktion erschlossen und gedeutet. Hier herrscht, so Soeffner, die "immanente Transzendenz" der Appräsentation, in der appräsentierendes und appräsentiertes Element zum gleichen geschlossenen Sinnbereich des alltäglichen Lebens gehören. In der *zweiten Sphäre*, innerhalb der 'Welt in potentieller Reichweite', reicht die Appräsentationsbeziehung über die jeweilige aktuelle Handlungs- und Wahrnehmungssituation hinaus. Es entsteht die *symbolische Appräsentation erster Stufe*, in der das Appräsentierende in der Wirkwelt erscheint, während das Appräsentierte aufgrund der jeweiligen gesellschaftlichen Konstruktionen und Auslegungen der Wirklichkeit entsteht. In dieser Sphäre kommen Phänomene wie Freundschaft, Gesellschaft oder ein Staat zustande. Innerhalb der *dritten Sphäre* der Welt des symbolisch ausgeformten Wissens, der Weltbilder und der Kosmien "legitimiert das Repräsentierte (das 'nicht wirklich Präsent') seinerseits die Erscheinung (das 'wirklich Präsent') als Abkömmling dessen, was ('in Wahrheit') wirklich ist" (Soeffner 1991, 71). Somit ist das Erscheinende bedeutungslos ohne seinen transzendenten Hintergrund. Das "Kosmion" eines konkreten Kollektivs, einer Gesellschaft oder eines Staates, das durch die symbolische Appräsentation erster Stufe zustande kam, repräsentiert nun eine das Kosmion transzendierende Ordnung, die sich in der "Erscheinung" der Gesellschaft (Hierarchie, Institutionen, Grenzen, Charakter etc.) widerspiegelt. Hier handelt es sich nun um die *symbolische Appräsentation zweiter Stufe*.

Die im "Drei-Sphären-Modell" dargestellte "Überwindung" der *Transendenzen des Sozialen* durch Soeffner entspricht im wesentlichen der Dreiteilung der *Transendenzen der Welt des Anderen* durch Schütz, wie sie in der Rekonstruktion des 'Symbolkapitel' verdeutlicht wurde (Vgl. Kap. 4.5.3.). Schütz greift diese Unterteilung in seiner Darstellung der "mittleren" Transendenzen folgenden Zeichentheorie nicht auf

und explizit ist sie für seine Ausführungen zur Überwindung dieser Transzendenzen nicht von Bedeutung. Es wird jedoch deutlich, daß Soeffner bei der *ersten Transzendenz*, im Sinne von Schütz, Anzeichen als Regelungsmechanismen der unmittelbaren Sozialbeziehungen betrachtet, wobei es sich um die auch von Schütz beschriebene “immanente Transzendenz” handelt. Diese Anzeichen sind auch für Schütz Träger von sozialen Typen, wie soziale Position, Status, Rolle und Prestige, was beispielsweise daran erkennbar wird, daß die Kleidung des Individuums als Anzeichen für dessen soziale Position fungieren kann (Vgl.: Knoblauch 1995, 82). Analog zur Schützchen Konzeption “überwindet” auch bei Soeffner die Wir-Beziehung die *zweite Transzendenz* der fremden Existenz des Anderen selbst, wobei innerhalb des geschlossenen Sinnbereichs der Alltagsrealität eine soziale Beziehung mit einem appräsentativen Verweis versehen wird, so daß beispielsweise diese Beziehung als Freundschaft “symbolisiert” werden kann, auch wenn die Befreundeten sich nicht in Reichweite befinden. Die *dritte Transzendenz* der Welt des Anderen bei Schütz besteht darin, daß die Wir-Beziehung selbst die Alltagsexistenz der Partner der Beziehung transzendiert. Es handelt sich um die *Idee der Partnerschaft*, welche eine Konstruktion des Alltagsdenkens ist, die außerhalb der Alltags- wirklichkeit anzusiedeln ist und die die Partnerschaft auf einer höheren Ebene symbolisiert. Soeffner geht an dieser Stelle weiter, indem er von einer Welt des symbolisch ausgeformten Wissens, der Weltbilder und Kosmien spricht, obwohl diese Darstellungsweise prinzipiell der Schützchen entspricht. Für Crainquebille wie für uns alle repräsentiert der kratzbürstige Herr hinter dem Schalter das Kosmion des Staates als Bestandteil seiner Ordnungen und Institutionen.

Für einen Vergleich der Zeichenunterscheidungen und Zeichen- und Symbolkonzeptionen soll ein Schaubild die Zusammenhänge und Differenzen der Positionen Schütz’, Soeffners und Luckmanns verdeutlichen (Siehe Anhang, Abb. 1). Folgende Hinweise dienen der Erläuterung: Anzeichen werden von den Erfahrenden gedeutet und “interpretiert”; Merkzei- chen werden individuell “gesetzt” in einer denkenden Wirkhandlung. Zeichen sind “ausge- machte”, intersubjektiv “vereinbarte” Gegenstände der Außenwelt, die im sozialen Handeln verwendet werden, wobei Symbole vom Kosmion “gesetzt” wurden und zu symbolisch- vermitteltem Handeln Anlaß geben.

6. Schlußbetrachtung

Abschließend wird ein Vergleich der beiden von Schütz entworfenen Symboltheorien erfolgen, um einige Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszustellen. Außerdem wird der Versuch unternommen, den von Schütz nur andeutungsweise verwendeten *Begriff der Ordnung* der lebensweltlichen Erfahrung zusammenfassend darzustellen und einzugrenzen.

6.1. Der Vergleich der 'frühen' mit der 'späten' Symboltheorie Schütz'

In der Entwicklung der 'frühen' Symboltheorie der Bergsonianischen Phase Schütz' zur 'späten' Symboltheorie der 'Notizbücher' kann ein außerordentlicher "Bruch" festgestellt werden, da grundlegende Veränderungen in der Symbolkonzeption auftreten. So wird der Begriff der *Symbolisierung* der *Theorie der Lebensformen* durch den der *Appräsentation* in der Spätphase seiner Forschungen ersetzt, der jedoch entscheidend vom Symbolisierungs- begriff abweicht. *Symbolisierung* wurde im frühen Ansatz Schütz' dafür verwendet, um die Symbolwerdung bestimmter Erlebnisse im Übergang von einer Lebensform zu einer anderen, also von einer bestimmten Realitätsschicht zu einer "höheren", zu kennzeichnen. Das Gedächtnis des Subjekts bewahrt *Symbole* als Sinnbilder von den signifikanten Erlebnissen auf und verbindet somit die Realitätsschichten der Lebensformen miteinander. In diesem Sinne weist die frühere Konzeption sogar Ähnlichkeiten mit der späteren auf, in der die Appräsentationsformen der Symbole (wie auch der Anzeichen, Merkzeichen und Zeichen), wie dargestellt wurde, die verschiedenen Realitätsschichten der lebensweltlichen Erfahrung miteinander verbinden und die Realität bzw. die Lebenswelt als 'Sinnklammer' zusammenhalten. Während jedoch der Prozeß der *Symbolisierung* in der *Theorie der Lebensformen* in den Bewußtseinsleistungen des Subjekts abläuft, so ist die *Appräsentation*, in der Schütz'schen Verwendungsweise des Begriffs, nicht wie bei Husserl eine Leistung der Intentionalität des subjektiven Bewußtseins. Die Bewußtseinsleistung der Appräsentation wird bei Schütz, wie bereits dargestellt wurde, unter dem Primat des pragmatischen Motivs betrachtet, d. h. *als die Leistung eines wirkenden, zeitlichen und durch die Sozialität und Reflexivität gekennzeichneten Menschen* (Vgl.: Srubar 1988, 231). Somit ist die

“Symbolisierung” oder *Appräsentation* nicht nur in der Subjektivität festgelegt, sondern muß auch als sozial vermittelt gesehen werden.

In der Appräsentation wird durch etwas Gegenwärtiges, durch ein konkretes Zeichen etwas Nichtgegenwärtiges sinnhaft mitvergegenwärtigt, wobei diese Beziehung mit der *Symbolrelation* der ‘frühen Symboltheorie’ vergleichbar ist. Diese ‘Spannung’ zwischen Symbolisierendem und Symbol, die beide genauso nicht identisch sind, wie die durch die Appräsentation verbundenen Objekte, Tatbestände oder Ereignisse, weist Ähnlichkeiten mit der Appräsentationsbeziehung auf. Die Transzendenz einer “höheren” Lebensform wird dabei durch die *Symbolrelation* ‘überbrückt’, wobei die Symbole als subjektive Sinnträger die Aufgabe der ‘Überbrückung’ übernehmen.

Die *Sprache* wird bereits in der Bergsonianischen Phase als ein intersubjektives Symbolisierungssystem gesehen, da sie als ein *Zeitgegenstand* in der Lage ist, den Bewußtseinsstrom des Sprechers in der *inneren Dauer* mit dem des Zuhörers sowohl im Ablauf des Sprechereignisses, als auch in der äußeren Zeit untereinander zu synchronisieren. Dem zugrunde liegt natürlich die *Zurückführung der Intersubjektivität auf die parallele Dauer zweier Ich*, die, wie auch die Konzeption der *Sprache*, im Rahmen der ‘frühen’ Schützischen Symboltheorie für die ‘Spätphase’ von entscheidender Bedeutung sind.

Während jedoch der *Begriff des Symbols* in der ‘frühen Symboltheorie’ jegliche Art von Sinnbild eines Erlebnisses innerhalb der verschiedenen Lebensformen bezeichnet, so nimmt er im ‘Symbolkapitel’ die sehr eingeschränkte, konkrete Bedeutung an, die, in der Abgrenzung zu den anderen Appräsentationsformen, ein Zeichen beschreibt, das auf andere, außerhalb der Alltagswirklichkeit liegende Sinnbereiche verweist. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der ‘frühe Symbolbegriff’ wesentlich von der ‘späten’ Symbolkonzeption. In ihr wird ein ‘enger’ Symbolbegriff deutlich, der in seiner Differenziertheit zwischen Anzeichen, Merkzeichen, Zeichen und Symbolen unterscheidet.

Mit der Entdeckung Husserls wird jedoch das für die *Theorie der Lebensformen* bedeutsame Konzept der *Symbolisierung* hinfällig, die allen Lebensformen eine Struktur von Symbolbeziehungen unterlegt und welche die als Grenzbegriff erfaßte reine Dauer in das Konzept miteinbeziehen kann. Die Schwierigkeit besteht jedoch darin, daß die qualitativen Erlebnisse in der reinen Dauer lediglich über *Intuition* erfaßbar sind und gerade über die Symbolisierung quantifizierbar werden. Diese ‘unsichere’ Methode wird

durch die Anwendung der Husserlschen Phänomenologie ersetzt, die das subjektive innere Erleben nur auf der Ebene seiner evidenten Korrelate erfaßt, die in einheitlichen Sinnsetzungsprozessen des Bewußtseins verknüpft und damit auch für die Reflexion zugänglich werden. Der Dualismus zwischen der Welt des reinen Erlebens und der Welt der quantifizierbaren Erfahrungen, der auf Bergson zurückgeht und der Schütz offensichtlich Probleme bereitet, war nun nicht mehr von Bedeutung. Die Phänomenologie Husserls ersetzt für Schütz die Bergsonianische Philosophie; nach dieser theoretischen Umorientierung kann seine 'frühe Symboltheorie' als unwesentlich für seine späteren Forschungen betrachtet werden

6.2. Die Ordnung der lebensweltlichen Erfahrung

Ausgehend vom Konzept der konkurrierenden Ordnungen Bergsons, entwickelt Schütz im 'Symbolkapitel', wie festgestellt werden konnte, einen eigenen, auf die lebensweltliche Erfahrung bezogenen *Begriff der Ordnung*. Von Bergson übernimmt Schütz lediglich einen Aspekt des auf das Leben schlechthin bezogenen Ordnungsprinzips, der besagt, daß wir in verschiedenen Ordnungen gleichzeitig im bestehenden Chaos der Natur leben können. Eine Ordnung wird von uns als Prototyp ausgewählt, in der wir "leben" und von der aus die anderen Ordnungen willkürlich oder gar sinnlos erscheinen. Dieses *Prinzip der Ordnung* legt Schütz nun der appräsentativen Erfahrung zugrunde, wobei durch die Strukturierung dieser Erfahrung die Zeichen- und Symbolfähigkeit des Menschen, wie auch durch die Bewußtseinsleistung der Appräsentation selbst, zustande kommt. Durch die vierstufige Einteilung der in die appräsentative Situation involvierten Ordnungen wird ein Zeichenverständnis auf verschiedenen Ebenen deutlich, und es zeigt sich, daß bei allen Menschen diese Ordnungen der Erfahrung gleichermaßen bestehen, wodurch das Verstehen von Zeichen und Symbolen intersubjektiv möglich wird. Die Bedeutung oder der Sinn eines Kunstwerks kann, wie gezeigt wurde, nur erfaßt werden, wenn dieselbe appräsentative Ordnung vom Kunstliebhaber und vom Künstler eingenommen wird.

Natürlich nehmen wir in unserem Alltagsdenken an, daß die verschiedenen apperzeptuellen und appräsentativen Schemata, sowie die Bezugs- und Interpretationsschemata, für unserer soziale Umgebung als typisch relevant akzeptiert und zugelassen werden und deshalb auch immer Gültigkeit haben. Dem liegen jedoch die

Ordnungsmechanismen, die die lebensweltliche Erfahrung strukturieren, zugrunde, die der Ausbildung von Typisierungen und Relevanzsystemen möglicherweise vorausgehen. Andeutungsweise kann hier eine die Erfahrung ordnende Bewußtseinsfunktion erkannt werden, die mit jener der Appräsentation zusammenwirkt und diese strukturiert. Diese Bewußtseinsfunktion ist auch dafür verantwortlich, daß die dargestellten “geschlossenen Sinnbereiche” oder “anderen Wirklichkeiten” als abgegrenzte Ordnungen erscheinen, in denen wir jeweils “leben” können und von welchen aus die anderen als nicht sinnvoll oder begreifbar erscheinen.

Es ist anzunehmen, daß Schütz von einer ordnenden Funktion der Erfahrung als bereits sozial festgelegt ausgeht, da für ihn die Lebenswelt als immer schon intersubjektiv gegeben ist. Dem würde der Begriff des *Nomos* von Peter Berger entsprechen, mit dem er die *Sinnordnung* bezeichnet, die der Mensch seiner Erfahrung selbst auferlegt. Für ihn konstituiert die gesellschaftliche Welt sowohl subjektiv als auch objektiv einen *Nomos*. Einerseits schafft sie eine objektive Ordnung in Form von Objektivierungen und institutionellen Strukturen, andererseits strukturiert sie das individuelle Bewußtsein des einzelnen Menschen und somit auch dessen Erfahrungen.⁸⁸ Die von Schütz dargestellten Ordnungsmechanismen weisen außerdem eine Ähnlichkeit mit dem Begriff der “frames” von Goffman auf, mit welchem er “Ordnungsprinzipien” der Erfahrungen und der Erlebnisse beschreibt. Goffman bezieht sich in seiner Konzeption ausschließlich auf die Struktur der Erfahrung von Individuen in deren Sozialleben. Die Definition einer sozialen Situation erfolgt über diese Ordnungsprinzipien, die Goffman “Rahmen” nennt.⁸⁹ Um eine solche Situation zu verstehen, müßte nun im Sinne von Schütz in bezug auf seine Problemstellung eine bestimmte Ordnung der appräsentativen Situation eingenommen werden, damit sie für die an der Situation beteiligten einen Sinn ergibt. So kann Dürers “Ritter, Tod und Teufel” nur dann als ein Kunstwerk verstanden werden, wenn es durch seinen “Rahmen” von der Wand, an der es hängt, abgegrenzt wird und auch als dieses Kunstwerk mit seinen verschiedenen Ebenen der Bedeutung in einer Appräsentationsordnung erkannt wird. Entscheidend für den von Schütz angedeuteten Begriff einer Ordnung der lebensweltlichen Erfahrung ist die Tatsache, daß diese ordnende Bewußtseinsleistung die

⁸⁸Vgl.: Peter L. Berger (1988). *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Frankfurt a. M. S. 20-22.

⁸⁹Vgl.: Erving Goffman (1986). *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Boston. S. 9-11.

Sozialität des Menschen in der Lebenswelt bereits voraussetzt und so auch intersubjektiv eine Verständigung zwischen den Menschen ermöglichen kann.

Der 'späte Symbolbegriff' von Alfred Schütz kann im wesentlichen über die Symbolkonzeption von Karl Jaspers erschlossen werden. Die "dunklen Zeichen" der Symbole ermöglichen uns Menschen die transzendente Erfahrung: In unserer Wirklichkeit des Alltags lassen sie uns das Transzendente der anderen Wirklichkeiten erscheinen und ermöglichen uns selbst unser Kosmos von innen zu erhellen.

7. Literaturverzeichnis

- Aristoteles (1966). *The Works of Aristotle*. Vol. I. *Categoriae* and *De Interpretatione*. London.
- Berger, Peter L. (1988). *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Frankfurt a. M.
- Bergson, Henri (1912). *Schöpferische Entwicklung*. Jena.
- Bergson, Henri (1991). *Materie und Gedächtnis: Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Hamburg.
- Cassirer, Ernst (1965). *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt.
- Cassirer, Ernst (1996). *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Hamburg.
- Goffman, Erving (1986). *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Boston
- Heidegger, Martin (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen.
- Husserl, Edmund (1928). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Halle a. d. S.
- Husserl, Edmund (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einführung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana Bd. VI*. Den Haag.
- Husserl, Edmund (1977). *Formale und transzendente Logik*. Bd. I u. II. Den Haag.
- Husserl, Edmund (1984). *Logische Untersuchungen II/1 u. II/2. Husserliana XIX/1 u. XIX/2*. Den Haag/Boston/Lancaster.
- Husserl, Edmund (1985). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg
- Husserl, Edmund (1987). *Cartesianische Meditationen. Eine Einführung in die Phänomenologie*. Hamburg.

- James, William (1950). *The Principles of Psychology*. Vol. I-II. New York.
- James, William (1977). *Der Pragmatismus*. Hamburg.
- Jaspers, Karl (1973). *Philosophie III. Metaphysik*. Berlin, Heidelberg, New York.
- Knoblauch, Hubert (1995). *Kommunikationskultur*. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte. Berlin, New York.
- Langer, Susanne K. (1967). *Philosophy in a New Key*. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art. Cambridge/Mass.
- Luckmann, Thomas (1972). "The Constitution of Language in the World of Everyday Life". In: Lester E. Embree (1972). *Live-World and Consciousness*. Essays for Aron Gurwitsch. Evanston. S. 469-488.
- Luckmann, Thomas (1980). *Lebenwelt und Gesellschaft*. Paderborn, München, Wien, Zürich
- Luckmann, Thomas (1980a). "Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation". In ders. Luckmann 1980.
- Luckmann, Thomas (1980b). "Über die Grenzen der Sozialwelt". In ders. Luckmann 1980.
- Luckmann, Thomas (1991). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M
- Mead, George Herbert (1967). *Mind, Self, and Society*. Chicago and London.
- Natanson, Maurice (1973). *Phenomenology and the Social Sciences*. Vol. I. Evanston.
- Schütz, Alfred (1936). "Das Problem der Personalität in der sozialen Welt". Manuskript einer vom Mikrofilm kopierten Version dieses Aufsatzes, Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz.
- Schütz, Alfred (1940). "The World of Work, Imagination, Dream, and Social Science". Manuskript, dessen handschriftliches Original von Lester Embree getippt wurde. Lake Placid, 1940. Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz.
- Schütz, Alfred (1952/53). "The Sociology of Language". "Schütz' Vorlesungen zur

Sprachsoziologie". Aus Mitschriften von Embree, Wagner und Cohn. Manuskript aus dem Nachlaß, Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz.

Schütz, Alfred (1971). *Gesammelte Aufsätze*. Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Bd. I. Den Haag.

Schütz, Alfred (1971a). "Symbol, Realität und Gesellschaft". In: ders. Schütz 1971.

Schütz, Alfred (1971b). "Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten". In: ders. Schütz 1971.

Schütz, Alfred (1971c). "Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns". In: ders. Schütz 1971.

Schütz, Alfred (1971d). "Sprache, Sprachpathologie und Bewußtseinsstrukturierung". In: ders. Schütz 1971.

Schütz, Alfred (1971g). "Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl". In: *Gesammelte Aufsätze*. Bd. III. Studien zur phänomenologischen Philosophie. Den Haag.

Schütz, Alfred (1971x). *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt a. M.

Schütz, Alfred (1972). *Gesammelte Aufsätze*. Studien zur soziologischen Theorie. Bd. II. Den Haag.

Schütz, Alfred (1972a). "Gemeinsam Musizieren". In: ders. Schütz 1972.

Schütz, Alfred (1981). *Theorie der Lebensformen*. Hrsg. von Ilja Srubar. Frankfurt a. M.

Schütz, Alfred (1981a). "Lebensformen und Sinnstruktur". In: ders. Schütz 1981.

Schütz, Alfred (1981b). "Erleben, Sprache und Begriff". In: ders. Schütz 1981.

Schütz, Alfred (1981c). "Sinnstruktur der Novelle: Goethe". In: ders. Schütz 1981.

Schütz, Alfred (1981d). "Sinn einer Kunstform (Musik)". In: ders. Schütz 1981.

Schütz, Alfred (1993). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie.

- Schütz, Alfred/Gurwitsch, Aron (1985). *Briefwechsel 1939-1959*. Hrsg. von Richard Grathoff. München.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1994a). *Strukturen der Lebenswelt*. Bd. I. Frankfurt a. M.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (1994b). *Strukturen der Lebenswelt*. Bd. II. Frankfurt a. M.
- Soeffner, Hans-Georg (1990). "Appräsentation und Repräsentation. Von der Wahrnehmung zur gesellschaftlichen Darstellung des Wahrzunehmenden". In: Hedda Ragotzky und Horst Wenzel (1990, Hrsg.). *Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen*. Tübingen. S. 43-63.
- Soeffner, Hans-Georg (1991). "Zur Soziologie des Symbols und des Rituals". In: Jürgen Oelkers/Klaus Wegenast (1991). *Das Symbol - Brücke des Verstehens*. Stuttgart. S. 63-81.
- Srubar, Ilja (1988). *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt a. M.
- Voegelin, Eric (1991). *Die Neue Wissenschaft der Politik*. München.
- Wagner, Helmut R. (1983). *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*. Chicago, London.
- Wagner, Helmut R. (1977). "The Bergsonian Period of Alfred Schütz". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 38, 1977/78, S. 187-199.
- Weber, Max (1980). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen.

ANHANG

Abbildung 1:

Zeichenunterscheidungen bei Schütz, Luckmann und Soeffner

