Was tun mit den „Strukturen der Lebenswelt"? Einige Bemerkungen in dezidiert affirmativer Absicht

Ronald Hitzler

Zusammenfassung

Diesen Bemerkungen liegt die Annahme zugrunde, dass man die Phänomenologie von Schütz und Luckmann in zweierlei Weise begreifen und verwenden kann: zum einen als eidetische Beschreibung menschlicher Antworten auf das existenzielle Problem, dass die Welt, in der wir leben, zumindest bei näherer Betrachtung keineswegs stabil, sondern eben prinzipiell fragil ist; zum anderen als Versuch bzw. als Ansatz dazu, einer an der Rekonstruktion sinnhafter Konstruktionen interessierten Soziologie ein analytisches Fundament zu geben. Bei Letzterem geht es um die Gewinnung der Möglichkeit, Wirklichkeitskonstrukte durch den Verweis auf ein ihnen inhärentes Drittes in Bezug zueinander zu setzen. Dabei geht es prinzipiell um die Frage des Verhältnisses von Mundanphänomenologie als Ergänzung der Methodik interpretativer Sozialforschung hier und als Protosoziologie da.

Schlüsselwörter

Lebensweltanalytische Ethnographie • Eidetik • Protosoziologie • Transzendentalphänomenologie • Existenzialphänomenologie • Mundanphänomenologie • Grundstrukturen • Alltagswelt • Sub-Sinnwelten • Erlebniswelten

R. Hitzler (✉)
Dortmund, Deutschland
E-Mail: ronald@hitzler-soziologie.de

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2021

T. Dreher (Hrsg.), *Mathesis universalis – Die aktuelle Relevanz der „Strukturen der Lebenswelt"*, https://doi.org/10.1007/978-3-658-22329-8_4

Meinen nachfolgenden Bemerkungen liegt die Annahme zugrunde, dass man die Phänomenologie von Schütz und Luckmann in zweierlei Weise begreifen und verwenden kann: zum einen als eidetische Beschreibung menschlicher Antworten auf das existenzielle Problem, dass die Welt, in der wir leben, zumindest bei näherer Betrachtung keineswegs stabil, sondern eben prinzipiell fragil ist; zum anderen als Versuch bzw. als Ansatz dazu, einer an der Rekonstruktion sinnhafter Konstruktionen interessierten Soziologie ein analytisches Fundament zu geben. Bei Letzterem geht es um die Gewinnung der Möglichkeit, Wirklichkeitskonstrukte durch den Verweis auf ein ihnen inhärentes Drittes in Bezug zueinander zu setzen. Dabei geht es prinzipiell um die Frage des Verhältnisses von Mundanphänomenologie als Ergänzung der Methodik interpretativer Sozialforschung hier und als Protosoziologie da. Vor diesem Hintergrund konzentriere ich mich hier darauf, dieses Verhältnis im Hinblick auf seine Relevanz für die lebensweltanalytische Ethnographie zu skizzieren:

I.

Als „lebensweltanalytisch" bezeichnen wir (im Anschluss an Anne Honer) jene Variante von Ethnographie, in der das durch absichtsvolles existenzielles Engagement evozierte Mit-Erleben des Forschers im Feld als wesentliche Ergänzung der mittels anderer empirischer Vorgehensweisen gewonnenen Daten betrachtet und behandelt wird (vgl. Hitzler und Eisewicht 2016). Im Unterschied zur Deutung aller anderen – objektivierbaren und fixierbaren – Daten bedarf es zur Interpretation von *Daten des eigenen Erlebens* des Forschers unseres Erachtens der *phänomenologischen* Beschreibung (vgl. Hitzler und Eisewicht 2016), denn bei der Nutzung von dessen Erlebensdaten geht es keineswegs um dessen Befindlichkeiten, sondern lediglich darum, dabei anzusetzen, wie etwas in Erscheinung tritt.

Die Befassung mit dem eigenen Erleben des Forschers im Rahmen unseres Ansatzes geschieht also in dezidiert analytischer – und das heißt: *nicht* in anekdotischer oder egozentrierter oder gar in besserwisserischer (d. h. emanzipatorischer) – Absicht. Das eigene Erleben des Forschers bildet lediglich die evidente Grundlage der Rekonstruktion möglichen Erlebens unter den als gegeben erfahrbaren Rahmenbedingungen. D. h., die phänomenologische Beschreibung dieser eigenen Erlebensdaten dient vor allem dazu, die idiosynkratischen An-Sichten des Forschers in Relation zu setzen zu anderen im Feld und außerhalb des Feldes vorfindlichen An-Sichten und sie dergestalt so lange zu reflektieren, bis sie als tatsächlich gehabte Ein-Sichten evident sind. Als *ein* Auswertungsverfahren im

Rahmen eines ethnographischen Multimethodendesigns zielt die phänomenologische Beschreibung also *nicht* per se ab auf die Übersetzung – und keinesfalls zielt sie ab auf die *direkte* Übersetzung – in die formalsprachliche mathesis universalis. Sie dient lediglich als distanzierendes und disziplinierendes Antidot gegen jede Form von ‚Betroffenheitslyrik' (vgl. dazu auch Eberle 2013 und 2015b).

Dementsprechend ist die so verstandene phänomenologische Beschreibung (als *Methode*) auch keineswegs etwas besonders Voraussetzungsvolles oder gar etwas ‚Geheimnisvolles'. Im Gegenteil: Bei hinlänglicher Handlungsentlastetheit kann bzw. könnte sie (zumindest) von jedem „hellwachen, erwachsenen Menschen" (Schütz 2003b) angewandt werden, denn der in den Sozialwissenschaften unzweifelhaft relevanteste Aspekt phänomenologischer Beschreibung ist einfach der, von allen an je Wahrgenommenes oder Vorgestelltes herangetragenen Vor-Meinungen bzw. Vor-Urteilen (vorläufig) abzusehen. Das verweist – sehr vereinfacht – auf das, was Husserl (1985) mit „eidetischer Reduktion" meint; d. h. auf die Frage danach, was an etwas, wovon ich Bewusstsein habe, das Wesentliche bzw. das es strukturell Bestimmende ist. In der ‚strengen' eidetischen Reduktion wird das je Intendierte ja nun bekanntlich so lange seiner Konkretionen entkleidet bis sein unveränderlicher Kern (also eben seine Struktur, sein Wesen) erkannt ist.

Das, was Soziologen, die sich als phänomenologisch orientiert verstehen, auf der Basis der Variation konkreter Gegebenheiten vor allem durchführen, sind in aller Regel also keine ‚strengen' eidetischen Reduktionen, sondern ‚Abtragungen' von Sinnschichten, d. h. Formalisierungen und Abstraktionen mit Klärungsansprüchen sozusagen mittlerer Reichweite. Zumeist ist dann, wenn Phänomenologie im Rahmen empirischer Sozialforschung betrieben wird, mehr auch nicht notwendig bzw. sinnvoll, denn das Wesentliche an der phänomenologischen Beschreibung im Rahmen empirischer Sozialforschung ist, dass sie darauf abzielt, Bewusstseinsgegenstände in ihrem Eigen-Sinn zu erfassen – ansetzend bei ihren *besonderen* Erscheinungsweisen und hinarbeitend auf *wesentliche* Elemente bzw. auf *allgemeinere* Strukturen (sozusagen als tertium comparationis), um dergestalt die Vergleichbarkeit von Bewusstseinsgegenständen zu sichern (vgl. Luckmann 1991).[1]

Die mentale Vergegenwärtigung (d. h. die ‚Repräsentation') des Gegenstandes bildet also die materiale bzw., wenn man so will, die ‚erste' empirische Grundlage der Phänomenologie: Dieser Gegenstand ist dem Bewusstsein *konkret* gegeben. Von allem, was sich ‚zufällig' mit dem konkreten Erleben je verbindet, wird nun

[1] D. h.: Wenn Sozialwissenschaftler phänomenologisch arbeiten, dann arbeiten sie in aller Regel eidetisch (vgl. z. B. Saerberg 2015) – oder sie führen hermeneutische Operationen auf der Folie dessen durch, was Schütz und Luckmann (2003) eben als „Strukturen der Lebenswelt" beschrieben haben.

nach und nach abgesehen, bis das Phänomen in reiner Form erscheint, reduziert also auf das unter den gegebenen Bedingungen als ‚wesentlich' Gesetzte. Dieser Eindruck wird vor allem dadurch variiert, dass er anderen Erlebensannahmen gegenübergestellt und dergestalt ‚falsifikatorisch' reflektiert wird. Was trotz aller Falsifikationsversuche als essentielles Erleben letztendlich *bleibt*, ist – jedenfalls situativ – evident.

Weil das, was ‚jetzt' evident ist, durch neue Einsichten wieder in Frage gestellt werden kann, hat es sich in der Tradition von Alfred Schütz und Thomas Luckmann als ausgesprochen fruchtbar erwiesen, phänomenologische Deskription und Analyse des Erlebens nicht als reine Introspektion durchzuführen, sondern stets mit allem abzugleichen, was von anderen zu dem ‚gesagt' wurde und wird, was je Gegenstand phänomenologischer Befasstheit ist (vgl. Srubar 1988). Und jede je vermeinte Voraussetzungslosigkeit einer Einsicht muss weiter und immer wieder in Frage gestellt werden. (Nur) diese Falsifizierbarkeit phänomenologischer Evidenz unterscheidet diese von Glaubensartikeln bzw. von ‚phänomenologisierenden' Glaubenslehren.

Methodisch betriebene Phänomenologie als Verfahren der Datenanalyse besteht darin, mittels solcher ‚Operationen' den Gegenstand von ihm zufällig anhaftenden Eigenschaften (insbesondere von allen vorgefassten Meinungen) zu ‚reinigen' dadurch, dass alle idiosynkratischen Attribuierungen des Gegenstandes ausgeklammert werden (um so eine ausschließlich dem Gegenstand selber zugewandte Haltung zu gewinnen), und dadurch, dass alles, was der Forscher nur wissen kann, weil andere es ihm (auf irgendeine – z. B. auch auf *theoretische* – Art) mitgeteilt haben, eingeklammert wird (um so den Gegenstand in seiner – vortheoretischen – Evidenz zu vergegenwärtigen). Im Weiteren wird dann auch jegliche normative Aussage, jegliches Werturteil darüber eingeklammert, wovon im Hinblick auf das Phänomen ‚abgesehen' bzw. wovon das Phänomen ‚gereinigt' worden ist. Durch Absehung von allen dergestalt kontingenten Elementen werden letztlich eidetische Strukturen des (als Phänomen gegebenen) Gegenstandes der Betrachtung sichtbar, welche aus phänomenologischer Sicht eben die (einzig) sichere Basis darstellen für die Rekonstruktion aller möglichen ‚Systeme' von Wirklichkeitsansprüchen, Wissensbeständen, Erinnerungsablagerungen, Sinnverweisungen und Gegebenheitsweisen, in welche unser Erleben und unsere Erfahrungen eingewoben sind, aus denen wiederum unsere Wirklichkeit aufgebaut ist.

Ich resümiere: Im Rahmen der lebensweltanalytischen Ethnographie steht zunächst einmal die phänomenologische bzw. genauer: die eidetische Beschreibung als Methode der Analyse einer ganz bestimmten Art von Daten im Vordergrund – der Analyse von Daten des eigenen Erlebens des Forschers. Wir betrachten die disziplinierte bzw. disziplinierende eidetische Reduktion für den Umgang mit Erlebensdaten als ähnlich unverzichtbar, wie es z. B. die Narrationsanalyse im interpretierenden Umgang mit Erzählungen ist: Die Narrationsanalyse fungiert als Antidot gegen das Missverständnis, paraphrasierende Nach-Erzählungen des Erzählten seien bereits wissenschaftlichen Kriterien entsprechende biographische Rekonstruktionen. Eidetische Reduktionen mit ‚mittlerer Reichweite' verstehen sich als Antidot gegen das Missverständnis, die Produktion von ‚Betroffenheitsrhetorik' ebenso wie von ‚Emanzipationsrhetorik' genügten bereits den Ansprüchen einer Reflexion beobachtender Teilnahme im Feld. Bei dieser Reflexion geht es vielmehr darum, anzusetzen beim Erleben und bei den Erfahrungen des forschenden Subjekts und sie in sozusagen eidetisierenden Schritten von idiosynkratischen ‚Anhaftungen' zu reinigen. Generiert wird dergestalt ein abstrakter Typus subjektiv gemeinten Handlungssinns (vgl. Schütz 2004 passim), der sozusagen als Bezugsgröße dazu dient, den Sinn und die Bedeutung dessen, was andere tun, für die wir uns interessieren, deutend zu verstehen.

II.

Im hier gegebenen Diskussionszusammenhang erscheint mir allerdings die Frage nach dem protosoziologischen ‚Auftrag' der Mundanphänomenologie als relevant – auch für die lebensweltanalytische Ethnographie. Dieser ‚Auftrag' ist letztendend kein methodischer, sondern ein methodologischer bzw., wenn man es ausdrücken will, ein grundlagentheoretischer. D. h., die *Begründung* der ethnischen Attribuierung unserer Ethnographie als einer lebensweltanalytischen – wie es Anne Honer (z. B. 1989, 1993, 2011; vgl. auch Honer und Hitzler 2015) bereits getan hat – verweist auf die ‚Logik' der Phänomenologie als der Protosoziologie (mit ein paar existenzialphänomenologischen Randnotizen). Zunächst bleibt unser Bezug darauf ziemlich kanonisch:

Schon Husserl hatte ja beabsichtigt, mit der Lebensweltanalyse eine Art Metawissenschaft zu begründen, die nicht in den Reigen der anderen Disziplinen integriert werden kann, sondern die diesen vielmehr ein reflexives Fundament liefert (Husserl 1954, § 73) – und zwar dadurch, dass gegen den – hinsichtlich seiner Messungsakribie und seiner technisch-technologischen Umsetzungen überaus

erfolgreichen, erkenntnistheoretisch jedoch naiven Objektivismus wissenschaftlicher Betätigung die „leistende Subjektivität" wiedergewonnen wird: durch eine systematische, methodisch kontrollierte Rückbesinnung auf die Lebenswelt als der allen reflektierenden Deutungen vorausliegenden Welt, wie sie dem erlebenden Subjekt gegeben und vorgegeben ist. „Lebenswelt" kann man dementsprechend ausschließlich *vom konkreten subjektiven Bewusstsein ausgehend* beschreiben – als selbstverständlichen, „unbefragten" Boden sowohl jeglichen alltäglichen Erlebens und Handelns als auch jeden Träumens, Phantasierens und Theoretisierens.

Zur verdeutlichenden Vergegenwärtigung dieser meiner Lesart erinnere ich wieder einmal daran, dass die *alltägliche* Lebenswelt (lediglich) „der aus pragmatischen Gründen ‚ausgezeichnete' Wirklichkeitsbereich der Lebenswelt" ist (Honer 2011, S. 12). Solche pragmatischen Gründe sind z. B., dass wir in die Alltagswelt intersubjektiv erkennbar körperlich eingreifen können, dass unser Handeln auf intersubjektiv erkennbare Widerstände stößt und dass wir in der Alltagswelt – und *nur* in der Alltagswelt – intersubjektiv erkennbar mit anderen interagieren und kommunizieren können (vgl. Schütz und Luckmann 2003, S. 29). Neben der alltäglichen lassen sich analytisch eben jene drei grundlegenden, universalhistorisch vorfindlichen, nicht-alltäglichen Arten von Einstellungen zur Welt unterscheiden (vgl. Schütz 2003a): 1) die *träumerische* Einstellung. Träumen tun wir – um nur den augenfälligsten Unterschied aufzuzeigen –, im Gegensatz zur Alltagswelt, unabdingbar *alleine:* Wir teilen unseren Traum mit niemandem (wir teilen ihn allenfalls danach aus der Erinnerung *mit*). Im Traum verändern sich unsere Kriterien dafür, was unter welchen Umständen relevant ist, und auch die erlebte Abfolge von Ereignissen kann im Traum z. B. ganz anderen Regelmäßigkeiten folgen als in der Alltagswelt. Andere Formen der Erfahrung eröffnen sich 2) in der *phantasierenden* Einstellung. In unseren Phantasien können wir gleichsam entschweben oder versinken: beim Spielen z. B., oder in der religiösen Ekstase bzw. der religiösen Verzückung, oder bei Tagträumereien usw. Und von der phantasierenden hinlänglich abgrenzbar ist 3) die *theoretische* Einstellung. In der Theorie wird das pragmatische Interesse des Alltags (das stets diktiert wird von der Notwendigkeit, ‚irgendwie' sein Leben zu leben) abgelöst von einem rein kognitiven Interesse, von dem Interesse, einen Sachverhalt nicht praktisch zu bewältigen, sondern ihn zu analysieren. Theoretisieren ist also eine lebensunpraktische (nicht etwa lebensuntaugliche) Einstellung. Denn die theoretische Einstellung ist *die* Einstellung, in der wir gänzlich uninteressiert daran sind, uns den pragmatischen Notwendigkeiten zuzuwenden – außer in dem Sinne eben, dass wir diese Notwendigkeiten praktisch distanziert zur Kenntnis nehmen und darüber nachdenken. Eine theoretische Haltung einzunehmen heißt demnach, die Lebensinteressen, die unser alltägliches Handeln leiten, einzuklammern.

Im Rekurs auf Maurice Natanson (vgl. 1963, S. 273), dem zufolge Theorien dann „phänomenologisch" zu nennen sind, wenn sie soziale Handlungen vom Bewusstsein und von der subjektiven Bedeutung her zu erfassen suchen, finden wir eine solche theoretische Einstellung in der (im weiteren Sinne husserlianischen) Phänomenologie herkömmlicher Weise bekanntlich in drei ‚großen' Varianten, die ich hier grob vereinfacht eher karikiere als skizziere:

1. *Transzendentalphänomenologen* betrachten das entleiblichte, entweltlichte (d. h. das enträumlichte, entzeitlichte und entsozialisierte), existenzenthobene und damit „reine" bzw. eben transzendentale „Bewusstsein von" (allem Sein als Korrelat des Bewusstseins) als Endpunkt phänomenologischer Reduktionen. – 2) *Existenzialphänomenologen* wenden gegen die Transzendentalreduktion kritisch ein, dass Bewusstsein von etwas zumindest die Tatsache der Existenz voraussetze; dass also jene aller Konkretion entkleidete Form von Existenz zu klären sei, welcher eben Bewusstsein (von etwas) eigne. Terminologisch wird in dieser Tradition dann alles, was kein (erkennbares) Bewusstsein hat, als schlicht „seiend", alles, was Bewusstsein (von etwas) hat, als „existierend" bezeichnet. Bereits der Begriff „Existenz" impliziert hier also Bewusstsein von etwas. Existenzialphänomenologen sehen, vereinfacht formuliert, den Endpunkt phänomenologischer Reduktionen im non-egologischen, präreflexiven Bewusstsein (von etwas). – 3) *Mundanphänomenologen* schließlich betrachten ein immer schon in der Welt lebendes Subjekt und dessen mithin auch unabdingbar weltbezogenes Bewusstsein (letztlich: von dieser Welt) als plausiblen Endpunkt phänomenologischer Reduktionen. Für sie endet die Frage nach voraussetzungsloser Erkenntnis bei Ego inmitten von Alter Egos und anderem (d. h. von non Alter Egos) in seiner Welt, die terminologisch gefasst ist eben als „Lebenswelt". Auch dieses welterlebende Ego ist phänomenologisch seiner Konkretionen zu entkleiden. Zu klären ist demnach also, unter welchen Voraussetzungen das erlebende Ego generalisiert werden kann. Zu klären ist im Weiteren, was die allgemeinsten Strukturen dessen sind, *wovon* das maximal generalisierte Bewusstsein Bewusstsein ist.[2]

In welcher dieser Varianten auch immer versuchen *erkenntnistheoretisch* ambitionierte Phänomenologen nun, auf dem Wege kontrollierter Abstraktion die fundierenden Schichten von Bewusstseinsprozessen abzutragen, die universalen Strukturen subjektiver Konstitutionsleistungen aufzudecken und so mittels vielfältiger Reduktionen zum „Reich ursprünglicher Evidenzen" (Husserl 1954, S. 130),

[2] Eine intensive und konstruktive Auseinandersetzung mit der sogenannten „Neuen Phänomenologie" von Hermann Schmitz (vgl. z. B. 1980, 2003, 2009) ist sicher geboten, jedoch kein Anliegen im Rahmen dieser Bemerkungen.

zum Apriori der Geschichte, zu völlig abstrakten, unwandelbaren Grundstrukturen des menschlichen Welt-Erlebens – wie dessen zeitliche, räumliche und soziale Dimensionierung, wie der Aufschichtungen von Wissensformen, wie Relevanzsetzungen und Typisierungen, Handeln und Handlungen, Transzendenzen und Transzendenzbewältigungen, usw. – vorzudringen, um „die historisch objektivierten Sinnstrukturen einer Kultur und Gesellschaft ... in eine alle Teilkulturen, Gesamtkulturen und Epochen übergreifende ‚universale' menschliche Hermeneutik zu übersetzen" (Luckmann 1989, S. 35). Die so verstandenen Grundstrukturen der Lebenswelt sind mithin jedem Menschen zu jeder Zeit und an jedem Ort gegeben. Auf der Basis dieser invarianten Vor-Gegebenheiten erleben sich Menschen in ihren sozio-historisch variablen Lebenswelten. D. h., prinzipiell erlebt sich zwar jeder Mensch in seiner besonderen, im strengen Sinne *einmaligen* Lebenswelt. Gleichwohl scheinen die je individuell konkreten Lebenswelten nur *relativ* verschieden zu sein.

III.

Mit diesem von Alfred Schütz und Thomas Luckmann (2003) begonnenen mundanphänomenologischen ‚Unternehmen', universale Strukturen des menschlichen Welterlebens aufzudecken, soll nun – basierend auf der Grundannahme, dass alle gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeit aufruht auf der subjektiven Orientierung *in* der Welt und auf dem sinnhaften Aufbau der *sozialen* Welt – eine Formalsprache („mathesis universalis" – Luckmann, z. B. 1979) entwickelt werden, mittels derer sich multiple sozialwissenschaftliche Daten (im weitesten Sinne) aufeinander beziehen lassen. Die Entwicklung dieser Universalmatrix ist mit den „Strukturen der Lebenswelt" bislang allenfalls ansatzweise geleistet – bzw. genauer gesagt: eben erst begonnen worden. Wenn und in dem Maße wie das ‚Unternehmen' – das am ehesten wie eine Art von ‚Parallelaktion' zur Mathematisierung des Universums in den Naturwissenschaften begriffen werden kann – jedoch gelingt, lässt sich idealerweise klären, in Bezug worauf je (historisch-empirisch) konkrete Lebenswelten sich letztendlich gleichen, ähneln und unterscheiden. Diese methodologische Grundlagenarbeit wird von Thomas Luckmann (z. B. 1991 und 1993) nun bekanntlich eben als „Protosoziologie" bezeichnet.

Ihre Relevanz als Methodologie verstehender Sozialwissenschaften wird seit den 1970er Jahren und nach wie vor anhaltend diskutiert – beginnend etwa mit Maurice Natanson, Thomas Luckmann und Harold Garfinkel; im deutschsprachigen Raum forciert – exemplarisch – von Hansfried Kellner, Richard Grathoff

und Hans-Georg Soeffner, von Ilja Srubar, Elisabeth List und Thomas S. Eberle. Und die meisten der gegenwärtig an der Diskussion um „Phänomenologie und Soziologie" beteiligten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sind versammelt in dem gleichnamigen, von Jürgen Raab, Michaela Pfadenhauer, Peter Stegmaier, Jochen Dreher und Bernt Schnettler (2008) herausgegebenen Band zum einschlägigen „state of the art" im deutschsprachigen Raum.

Dieser Protosoziologie liegt die Annahme zugrunde, dass die multiplen Lebenswelten faktisch verschieden, aber eben nur *relativ* verschieden sind, weil – und damit beginnt dann die ‚eigentliche' soziologische Arbeit – Menschen Teile ihres Erlebens appräsentieren und als Erfahrungen kommunizieren und dergestalt die Sinngehalte ihres Erlebens (in vielgestaltigen komplizierten Prozessen) aufeinander abstimmen. Dadurch entstehen Gewissheiten (in) der *alltäglichen* Lebenswelt (z. B. die der „Reziprozität der Perspektiven"), auf die zumindest hellwache, normale Erwachsene zur Bewältigung ihrer Existenz-Probleme typischerweise in typischer Art und Weise zurückgreifen. Dementsprechend ist die Alltagswelt gegenüber den anderen Sub-Sinnwelten (des Träumens, des Phantasierens, des Theoretisierens) mundanphänomenologisch denn auch bestimmt als *einzige* Intersubjektivität ermöglichende pragmatische Bewusstseinsspannung (vgl. Schütz 2003a).

Vice versa ist Intersubjektivität in der *alltäglichen* Lebenswelt der Grund für nachgerade alles, was wir tun und lassen. Denn in der „natürlichen Einstellung des Alltags" (Schütz und Luckmann 2003, S. 31) gehen wir nicht nur ganz fraglos davon aus, dass andere Menschen ebenso wie wir selber körperlich existieren, vor uns existiert haben und – ceteris paribus – auch nach uns existieren werden, dass diese Menschen ein Bewusstsein (so ähnlich) wie wir selber haben, dass für sie die Dinge (prinzipiell) so sind, wie für uns selber, dass sie diese Dinge auch so ähnlich ‚sehen' wie wir (jedenfalls so sehen würden, wären sie an unserer Stelle), dass das, was wir tun, sich irgendwie auf sie auswirkt, so wie sich das, was sie tun, auch irgendwie auf uns auswirkt, und schließlich, dass wir prinzipiell zueinander in (eine) Beziehung treten können. Folglich glauben wir auch, dass wir uns zwar vielleicht nicht über (alle) strittigen Fragen verständigen, dass wir uns aber grundsätzlich wechselseitig verständlich machen, dass wir also irgendwie miteinander *kommunizieren* können. Intersubjektivität – als eine selbstverständliche Gewissheit des alltäglichen Weltglaubens – ist folglich eine der konstitutiven Qualitäten der *sozialen* Struktur der alltäglichen Lebenswelt (vgl. Schütz und Luckmann 2003, S. 98 ff.).

Daraus erklärt sich z. B. jene in einem Brief vom 1. Januar 1956 an Aron Gurwitsch zu findende Feststellung von Alfred Schütz, dass Engel *keine* Lebenswelt haben (vgl. Schütz und Gurwitsch 1985, S. 363 f.) – jedenfalls dann nicht, wenn

man sich Engel so vorstellt, wie Thomas von Aquin sie in seiner „Engelslehre" (in der „Summa Theologiae") beschreibt: Engel haben keine Lebenswelt, weil sie keine Lebewesen, keine lebenden Organismen sind, sondern Gedanken eines Gottes, die zu Taten werden. Und der als „allmächtig und ewig" gedachte Gott hat keine Lebenswelt, weil er Welt schlechthin hat. Engel haben teil am allgegenwärtig Ewigen. Sie sind *keine* Subjekte, sondern Teile des göttlichen Ganzen. So verstandene Engel können mithin – entgegen vielerlei romantisierenden Phantasien – auch weder einsam sein, noch können sie Gemeinsamkeit erfahren. Tote sind entweder engelsgleich und haben teil an einer ewigen Allseligkeit. Oder sie sind eben tot. Jedenfalls können Tote – ebenso wie Engel – Elemente der Lebenswelten lebender Menschen sein. Sie können aber, weil sie eben keine Lebewesen (mehr) sind, selber keine Lebenswelt haben. Ein lebender Mensch hingegen erlebt, was er wahrnimmt – und was er wahrzunehmen meint bzw. glaubt. *Und* er erlebt, was er sich vorstellt. Das ist so banal, dass wir zumeist gar nicht darauf achten, dass wir *stets* etwas erleben. Wenn wir uns unserem Erleben zuwenden, machen wir Erfahrungen. Wenn wir den Eindruck haben, *dass* wir etwas erleben, dann erleben wir in aller Regel etwas vom normalen Erleben Unterschiedenes. Das vom normalen Erleben unterschiedene Erleben wird uns zum Erlebnis. Sinnhaft abgrenzbare Zusammenhänge von Erlebnissen wiederum bilden vom alltäglichen Erleben unterschiedene, besondere bzw. genauer: besonderte *Erlebniswelten* (vgl. Hitzler 2008).

Und wegen dieser besonderen pragmatischen Bedeutung setzt die mundanphänomenologische Beschreibung der Lebenswelt eben an bei der *alltäglichen* Welterfahrung – um sie analytisch dann jedoch auf das Insgesamt des Erlebens des Menschen schlechthin zu überschreiten. Unbeschadet dessen aber, dass sie aus pragmatischen Gründen *ansetzt* bei der alltäglichen Welterfahrung, geht es bei der phänomenologischen Beschreibung in protosoziologischer Hinsicht darum, das Insgesamt des Erlebens des Menschen schlechthin auf das ihm Wesentliche, also das Invariante hin zu klären.

Genauer gesagt geht es um das Invariante im Erleben des normalen, hellwachen, erwachsenen Menschen. Diese Präzisierung hat naheliegender Weise gravierende Folgen für die „Reichweite" dessen, was sich in der ‚Logik' der „Strukturen" fassen lässt; d. h. gravierende Folgen dafür, was dabei analytisch sozusagen „außen vor" bleibt bzw. allenfalls in Residualkategorien wie der der „großen Transzendenzen" abgesondert wird. Mit solchen ‚Rändern' der Lebenswelt befasse ich mich ja seit ein paar Jahren vor allem am Beispiel des Lebens im Wachkoma (vgl. z. B. Hitzler 2010, 2012, 2014, 2015 und 2016; mit ähnlicher Problemstellung auch Eberle 2015a). Die damit einhergehenden Problematisierungen der von Schütz und Luckmann installierten formaltypologischen

Beschreibungen habe ich heute aber absichtsvoll ausgeklammert, weil es mir hier eben darum geht, mich zunächst einmal in dezidiert affirmativer Absicht zu fragen, welchen Nutzen ich für meine Arbeit *grundsätzlich* aus den „Strukturen" ziehen zu können glaube.[3]

IV.

Stattdessen erlaube ich mir ein kurzes *Fazit:* Wenn überhaupt, so erscheint mir die phänomenologische Methode nur insofern als etwas Besonderes, als sie dazu dient, gewisse – als solche plausible, ja lebensnotwendige – Selbstverständlichkeiten des Alltagsverstandes zu explizieren (vgl. Hitzler 2007). Zum Gegenstand des Beschreibens wird dabei im Prinzip alles, was zwar erlebt, üblicherweise in seiner Erscheinungsweise aber nicht oder allenfalls mit Blick auf pragmatische Belange bedacht wird. Für die Problemstellung der Intersubjektivität bzw. Sozialität besonders relevant ist dabei die Explikation des trivialen Umstandes, dass – gegenüber der alltagspragmatischen Irrelevanz des Problems der „mittleren Transzendenz" – alter ego tatsächlich nur über Zeichen und Anzeichen vermittelt verstanden werden kann. Der Verstehensakt besteht daher stets in einer Selbstauslegung des Deutenden auf der Basis *seines* biographisch bestimmten Wissensvorrates und ausgerichtet an *seinem* situativen Relevanzsystem. Infolgedessen sind dem Deutenden stets nur fragmentarische Ausschnitte des fremden subjektiven Sinnzusammenhangs zugänglich. Jede Sinndeutung kann daher nicht *mehr* sein als ein Näherungswert, dessen Qualität vom Ausmaß der Vertrautheit mit und der ‚Gegenwärtigkeit' von alter ego abhängt. Die erkenntnistheoretische Grundfrage der Sozialwissenschaften lässt sich demnach so stellen: Wie können andere (Menschen) überhaupt verstanden werden, wenn doch kein direkter Zugang zu ihrem Bewusstsein möglich ist?

Die in der mundanphänomenologischen Tradition gegebene generelle ‚Antwort' auf diese Frage besteht eben darin, auf dem Wege kontrollierter Abstraktion im Bedarfsfalle durch alle ‚materialen' Schichten hindurch vorzudringen zu den fundierenden Schichten von Bewusstseinsprozessen, diese so, wie sie dem subjektiven Bewusstsein unter Einklammerung sowohl soziohistorischer Variationen als auch der Frage nach ihrem Wirklichkeitsstatus erscheinen, herauszuarbeiten

[3] Verzichtet habe ich auch darauf, nochmals den einzigen kleinen Vorschlag in Erinnerung zu rufen, den ich zur ‚kanonischen' Ergänzung der „Strukturen" je gemacht habe: Meinen Vorschlag zur grundstrukturellen Bestimmung von politischem als einer Form von sozialen Handeln (vgl. Hitzler 1997, 2001 und 2009).

und dergestalt *die universalen Strukturen* subjektiver Konstitutionsleistungen aufzudecken. Mit anderen Worten: Mundanphänomenologie als ‚strenge' Methode *ist* Konstitutionsanalyse der Lebenswelt.[4] Epistemologisch klärt sie die Voraussetzungen und die innere Systematik sozialwissenschaftlicher Deutungen, Deskriptionen und Erklärungen. Methodologisch klärt sie die Bedingungen der Rekonstruktion der Konstruktionen erster Ordnung – und verhindert dadurch eine naive Reifizierung der sozialen Welt mittels szientistischer Kausalmodelle. Unmittelbar fundierungs- und orientierungsrelevant schließlich ist sie für jegliche Idee von Sozialwissenschaft, die – im Sinne des Thomas-Theorems – auf der Maßgabe beruht, dass unser *Erleben*, und nicht ein (wie auch immer zu bestimmender) ‚objektiver' Sachverhalt, entscheidend ist für unsere Situationsdefinitionen – und somit auch, im Sinne Max Webers, für die Erklärung (oder eben: die plausible Erläuterung) daraus sich ergebender Konsequenzen.

Literatur

Eberle, Thomas S. (2000). *Lebensweltanalyse und Handlungstheorie*. Konstanz: UVK.

Eberle, Thomas S. (2013). Phenomenology as a Research Method. In: *The Sage Handbook of Qualitative Data Analysis*, hg. v. Uwe Flick. London: Sage, S. 184–202.

Eberle, Thomas S. (2015a). Phänomenologie der olfaktorischen Wahrnehmung. Ein Beitrag zur Synästhesie der Sinne. In: *Hermeneutik als Lebenspraxis*, hg. v. Hitzler, Ronald. Weinheim: Beltz Juventa, S. 22–34.

Eberle, Thomas S. (2015b). Exploring Another's Subjective Life-World: A Phenomenological Approach. In: *Journal of Contemporary Ethnography* 44(5): S. 563–579.

Grathoff, Richard (1989). *Milieu und Lebenswelt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Hitzler, Ronald (1997). Politisches Wissen und politisches Handeln. Einige phänomenologische Bemerkungen zur Begriffsklärung. In: *Soziologie und Politische Bildung*, hg. v. Siegfried Lamnek. Opladen (Leske + Budrich), S. 115–132.

Hitzler, Ronald (2001). Eine formale Bestimmung politischen Handelns. In: *Konzepte politischen Handelns. Kreativität – Innovation – Praxis*, hg. v. Harald Bluhm und Jürgen Gebhard. Baden-Baden: Nomos, S. 43–50.

Hitzler, Ronald (2007). Phänomenologie. In: *Qualitative Marktforschung. Konzepte, Methoden, Analysen*, hg. v. Renate Buber und Hartmut H. Holzmüller. Wiesbaden: Gabler, S. 81–92.

Hitzler, Ronald (2008). Von der Lebenswelt zu den Erlebniswelten. Ein phänomenologischer Weg in soziologische Gegenwartsfragen. In: *Phänomenologie und Soziologie*, hg. v. Jürgen Raab, Michaela Pfadenhauer, Peter Stegmaier, Jochen Dreher und Bernt Schnettler. Wiesbaden: VS, S. 131–140.

[4] Vgl. u.v. a. z. B. Schütz 2010; Luckmann 1978, 2002; dazu auch Soeffner 1999; Eberle 2000; für eine eher anthropologische Lesart von Lebenswelt vgl. Srubar 1988; für eine eher ‚sozialphänomenologische' Deutung vgl. z. B. Grathoff 1989; Matthiesen 1983; Kurt 2002.

Hitzler, Ronald (2009). Formen politischen Handelns. Zur Aktionslogik des gemeinen Machiavellismus. In: *Begegnungen und Auseinandersetzungen. Festschrift für Trutz von Trotha*, hg. v. Katharina Inhetveen und Georg Klute. Köln: Köppe, S. 474–497.

Hitzler, Ronald (2010). Ist da jemand? Über Appräsentationen bei Menschen im Zustand „Wachkoma". In: *Körperwissen. Über die Renaissance der Körperlichen*, hg. v. Reiner Keller und Michael Meuser. Wiesbaden: VS, S. 69–84.

Hitzler, Ronald (2012). Hirnstammwesen? Das Schweigen des Körpers und der Sprung in den Glauben an eine mittlere Transzendenz. In: *Körper, Sport und Religion*, hg. v. Robert Gugutzer und Moritz Böttcher. Wiesbaden: VS, S. 125–139.

Hitzler, Ronald (2014). Praktische Deutungen. Eine komplexe Ethnographie zum Umgang mit Menschen im Wachkoma. In: *Ethnographische Erkundungen. Methodische Aspekte aktueller Forschungsprojekte*, hg. v. ders. und Miriam Gothe. Wiesbaden: Springer VS, S. 89–102.

Hitzler, Ronald (2015). Ist der Mensch ein Subjekt? – Ist das Subjekt ein Mensch? Über Diskrepanzen zwischen Doxa und Episteme. In: *Wer oder was handelt? Die Handlungsfähigkeit von Subjekten zwischen Strukturen und sozialer Praxis*, hg. v. Angelika Poferl und Norbert Schröer. Wiesbaden: Springer VS, S. 121–142.

Hitzler, Ronald (2016). Leben lassen – Sterben machen. Zum Umgang mit Menschen mit schwersten Hirnschädigungen. In: *Transmortalität. Organspende, Tod und tote Körper in der heutigen Gesellschaft*, hg. v. Antja Kahl, Hubert Knoblauch und Tina Weber. Weinheim, Basel: Beltz Juventa, S. 170–194.

Hitzler, Ronald und Thomas S. Eberle (2000). Phänomenologische Lebensweltanalyse. In: *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, hg. v. Uwe Flick, Ernst v. Kardorff und Ines Steinke. Reinbek: Rowohlt, S. 109–118.

Hitzler, Ronald und Paul Eisewicht (2016). *Lebensweltanalytische Ethnographie – im Anschluss an Anne Honer. Weinheim*. Basel: Beltz Juventa.

Honer, Anne (1989). Einige Probleme lebensweltlicher Ethnographie. Zur Methodologie und Methodik einer interpretativen Sozialforschung. In: *Zeitschrift für Soziologie (ZfS)* 18(4): S. 297–312.

Honer, Anne (1993). *Lebensweltliche Ethnographie. Ein explorativ-interpretativer Forschungsansatz am Beispiel von Heimwerker-Wissen*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts Verlag.

Honer, Anne (2011). *Kleine Leiblichkeiten. Erkundungen in Lebenswelten*. Wiesbaden: VS.

Honer, Anne und Ronald Hitzler (2015). Life-World-Analytical Ethnography: A Phenomenology-Based Research Approach. In: *Journal of Contemporary Ethnography* 44(5): S. 544–562.

Husserl, Edmund (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (1985). *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*. Stuttgart: Reclam.

Kurt, Ronald (2002). *Menschenbild und Methode der Sozialphänomenologie*. Konstanz: UVK.

Luckmann, Thomas (Hrsg.) (1978). *Phenomenology and Sociology*. Harmondsworth: Penguin.

Luckmann, Thomas (1979). Phänomenologie und Soziologie. In: *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, hg. v. Walter Sprondel und Richard Grathoff. Stuttgart: Enke, S. 196–206.

Luckmann, Thomas (1989). Kultur und Kommunikation. In: *Kultur und Gesellschaft (Verhandlungen des Soziologentags in Zürich 1988)*, hg. v. Max Haller, Hans-Jürgen Hoffmann-Nowottny und Wolfgang Zapf. Frankfurt a.M.: Campus, S. 33–45.
Luckmann, Thomas (1991). Protosoziologie als Protopsychologie? In: *Sinn und Erfahrung*, hg. v. Max Herzog und Carl Friedrich Graumann. Heidelberg: Asanger, S. 155–168.
Luckmann, Thomas (1993). Schützsche Protosoziologie? In: *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt*, hg. v. Angelica Bäumer und Michael Benedikt. Vienna: Passagen, S. 321–326.
Luckmann, Thomas (2002). Lebensweltliche Zeitkategorien, Zeitstrukturen des Alltags und der Ort des ‚historischen Bewusstseins'. In: ders., *Wissen und Gesellschaft*. Konstanz: UVK, S. 55–67.
Matthiesen, Ulf (1983). *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*. München: Fink.
Natanson, Maurice (1963). A Study in Philosophy and the Social Sciences. In: ders., *Philosophy of the Social Sciences*. New York: Random House, S. 271–285.
Raab, Jürgen, Michaela Pfadenhauer, Peter Stegmaier, Jochen Dreher und Bernt Schnettler (Hrsg.) (2008). *Phänomenologie und Soziologie*. Wiesbaden: VS.
Saerberg, Siegfried (2015). Chewing Accidents: A Phenomenology of Visible and Invisible Everyday Accomplishments. In: *Journal of Contemporary Ethnography* 44(5): S. 580–597.
Schmitz, Hermann (1980). *Neue Phänomenologie*. Bonn: Bouvier.
Schmitz, Hermann (2003). *Was ist Neue Phänomenologie?* Rostock: Koch.
Schmitz, Hermann (2009). *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*. Freiburg/Br.: Alber.
Schütz, Alfred (2003a). Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten. In: ders., *Theorie der Lebenswelt 1 (ASW V.1)*. Konstanz: UVK, S. 147–247.
Schütz, Alfred (2003b). Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft. In: ders., *Theorie der Lebenswelt 2 (ASW V.2)*. Konstanz: UVK, S. 117–220.
Schütz, Alfred (2004). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt (ASW II)*. Konstanz: UVK.
Schütz, Alfred (2010). Phänomenologie und Kulturwissenschaft. In: ders.,*Zur Methodologie der Sozialwissenschaften (ASW IV)*. Konstanz: UVK, S. 165–200.
Schütz, Alfred und Aron Gurwitsch (1985). *Briefwechsel 1939 – 1959*. München: Fink.
Schütz, Alfred und Thomas Luckmann (2003). *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK.
Soeffner, Hans-Georg (1999). 'Strukturen der Lebenswelt'. Ein Kommentar. In: *Hermeneutische Wissenssoziologie*, hg. v. Ronald Hitzler, Jo Reichertz und Norbert Schröer. Konstanz: UVK, S. 29–38.
Srubar, Ilja (1988). *Kosmion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Ronald Hitzler, Universitätsprofessor em. für Allgemeine Soziologie an der Fakultät Sozialwissenschaften der Technischen Universität Dortmund. Seit Oktober 2017 Leiter des Forschungsgebiets ‚Modernisierung als Handlungsproblem' (Senior Scientist). Methodologisch-methodische Grundlagenprobleme, interpretative Sozialforschung, kulturelle Lebenswelt und existenzielle Grenzsituationen. Weitere Informationen auf der Homepage www.hitzler-soziologie.de.

Transzendentale Phänomenologie? Verdient Husserls Theorie den Titel „transzendental"? Versuch einer Replik auf Kritik

Robert Stefanek

Zusammenfassung

In diesem Beitrag wird es um die Frage gehen, wie transzendental die Husserl'sche Phänomenologie ist. Dafür muss zunächst der Begriff einer Transzendentalphilosophie geklärt werden. Dies geschieht anhand einer kritischen Diskussion der Position von Vittorio de Palma, der Husserl den Titel einer Transzendentalphilosophie abzusprechen sucht. Dem wird eine kritische Analyse der Argumente de Palmas, sowie von Husserl und Kant entgegengesetzt. Diese wird zeigen, dass es frappierende Ähnlichkeiten zwischen Kant und Husserl hinsichtlich der zeitlichen Synthesen, sowie der logischen Stellung des Bewusstseins gibt, die grundlegende transzendentale Motive offenlegt. Grund für die fälschliche Aberkennung de Palmas ist eine fehlerhafte Verortung des Eidos in den empirischen Typen. Abschließend wird dann das Thema der Welt auf seine transzendentalen Wurzeln zurückverfolgt, indem das Phänomen der Sedimentierung, das die Lebenswelt als Kontrastbegriff auszeichnet, auf die passiven Synthesen der Typenbildung zurückgeführt wird. So avanciert die Welt zu einer Begrifflichkeit im Herzen einer transzendentalen Phänomenologie, nämlich als Korrelat zur transzendentalen Logik.

R. Stefanek (✉)
Neumitterndorf, Österreich
E-Mail: robert.stefanek@univie.ac.at

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2021

J. Dreher (Hrsg.), *Mathesis universalis – Die aktuelle Relevanz der „Strukturen der Lebenswelt"*, https://doi.org/10.1007/978-3-658-33399-8_5

Jochen Dreher
(Hrsg.)

Mathesis universalis – Die aktuelle Relevanz der „Strukturen der Lebenswelt“

Springer VS 2021