

**PHÄNOMENOLOGISCHE ANALYSE  
VON REALITÄTSBEREICHEN GESCHLOSSENER  
SINNSTRUKTUR**

**Vakhtang Kebuladze**

Die wichtigste Frage der Erkenntnistheorie ist die Frage nach dem Ursprung des Wissens. Eine allgemeine und noch zu präzisierende Antwort darauf besteht darin, dass die Erfahrung als eine universelle Quelle allen möglichen Wissens betrachtet werden sollte. Gerade in diesem Sinne kann die transzendente Ebene des Bewusstseins als Ebene der Bedingungen der möglichen Erfahrung überhaupt dargestellt werden, und dementsprechend sollte die transzendente Philosophie von Kant bis Husserl als Versuch verstanden werden, diese Bedingungen zu entschleiern und zu untersuchen. Der Begriff der Erfahrung spielt eine wichtige Rolle auch in der sozial-phänomenologischen Konzeption des Alltags von Alfred Schütz, in der er auf die Analyse der Konstitution, Sedimentierung, Vermittlung und Übernahme des sozialen Wissens eingeht.

In all diesen Versuchen, das Wesen des Erkenntnisprozesses zu verstehen und das Phänomen des Wissens zu beschreiben, das Ergebnis aber auch Bedingung, zum Beispiel als Motiv der Erkenntnis, dieses Prozesses ist, hat also der Begriff der Erfahrung eine große Bedeutung. Man sollte sich aber fragen, was unter diesem Begriff zu verstehen ist. In unserer alltäglichen Benutzung der Sprache hat er viele verschiedene Bedeutungen. Es ist zum Beispiel üblich – und zwar nicht nur in der alltäglichen, sondern auch in der philosophischen Sprache –, das Wort „Erfahrung“ als Synonym des Wortes „Erlebnis“ zu benutzen. Solche Redeweise ist übrigens für den phänomenologischen Stil des Schreibens und Sprechens typisch. Wenn wir aber über einen erfahrenen Mann sprechen, meinen wir damit nicht nur, dass er viele Erfahrungen und Erlebnisse hatte, sondern auch, dass er dadurch klüger geworden ist, dass er aufgrund dieser Erfahrungen jetzt die besseren Entscheidungen in jenen Situationen treffen kann, die den Situationen ähnlich sind, die er erfahren hat. In diesem Fall spielt es keine wichtige Rolle, ob diese vergangenen Erfahrungen nur subjektiv für diesen Mann gültig waren oder eine intersubjektive Bedeutung hatten. In der naturalistisch orientierten Philosophie bedeutet das Wort „Erfahrung“ dagegen nur das Erleben der so genannten objektiven Realität, die nicht nur für den einzelnen, sondern für alle objektiv ist, d. h. unabhängig von der konkreten Erfahrung, in der sie erlebt wird. Nach dieser philosophischen Position kann nur diese Realität wissenschaftlich untersucht werden, und alle so genannten metaphysischen Fragen sind Ergebnisse einer

fehlerhaften Denkweise. Solch eine Einstellung hat übrigens ihren Ursprung ebenfalls in der Philosophie von Kant, der die Metaphysik nicht als positive Lehre, sondern nur als Disziplin der Vernunft betrachtet hat.

Damit sind wir an einem hoch problematischen Moment der Konzeption der Erfahrung angelangt, das einen breiten theoretischen Hintergrund hat. Dieser Hintergrund ist durch die Frage nach der Unterscheidung zwischen der naturwissenschaftlichen und der geistes- bzw. sozialwissenschaftlichen Methodologie und dementsprechend zwischen der Natur als Untersuchungssphäre der Naturwissenschaften und der menschlichen Realität als Untersuchungssphäre der Geistes- bzw. Sozialwissenschaften konstituiert. Es besteht hier die Gefahr, die ganze menschliche Erfahrung auf Art und Weise der Naturwissenschaften zu verstehen. So verstandene Erfahrung möchte ich die naturwissenschaftliche Erfahrung nennen. Das intentionale Korrelat dieser Erfahrung ist die Natur, wie sie in der Naturwissenschaft aufgefasst wird. Vom phänomenologischen Standpunkt aus sollten wir allerdings das Korrelat der natürlichen Einstellung als Natur bezeichnen und die Welt der naturwissenschaftlichen Gegenständlichkeiten als Ergebnis der Mathematisierung dieser „primären“ Natur betrachten. Diese Mathematisierung der Natur beschreibt Husserl in seinem letzten Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* als einen Prozess, der von Galilei initiiert wurde. Im kleinen Fragment dieses Werks *Die Lebenswelt als vergessenes Sinnesfundament der Naturwissenschaft* schreibt er: „Aber nun ist als höchst wichtig zu beachten eine schon bei Galilei sich vollziehende Unterschiebung der mathematisch substrierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt. Diese Unterschiebung hat sich alsbald auf die Nachfolger, auf Physiker der ganzen nachfolgenden Jahrhunderte vererbt.“<sup>1</sup>

Die mathematisierte Welt der Naturwissenschaften ist also keine natürliche Wirklichkeit, sondern ein künstlich bzw. wissenschaftlich konstruiertes Modell dieser Wirklichkeit, in dem diese als Lebenswelt der alltäglichen Erfahrung allmählich vergessen wird. Die wichtigste Aufgabe der modernen Philosophie besteht nach Husserl darin, diese Lebenswelt des Alltags als Sinnesfundament jeder beliebigen und darunter auch der wissenschaftlichen Erfahrung wieder zu entdecken und sie zu untersuchen. Diese Lebenswelt ist uns aber in der alltäglichen Erfahrung gegeben. Mit anderen Worten wird sie in dieser Erfahrung konstituiert. Gerade die Analyse dieser Konstitution ist der Hauptinhalt der phänomenologischen Forschung. Bei der intentionalen Analyse der alltäglichen Erfahrung sollten wir jedoch darauf achten, dass die Wirklichkeit der menschlichen Erfahrung viel breiter als alltägliche Realität ist. Die Welt des Alltags ist sozusagen von anderen Wirklichkeitsbereichen umgeben, und die Erfahrung der alltäglichen Lebenswelt ist von der Erfahrung dieser außeralltäglichen Wirklichkeiten beeinflusst. In meinem Alltag können die Inhalte meiner Träume, Phantasien, geistigen Offenbarungen und ästhetischen Erlebnisse meine Handlungen bedingen und meine Entscheidungen beeinflussen.

In den phänomenologischen Untersuchungen sollte also der Begriff der Erfahrung ausgedehnt werden, was eine Transformation der transzendentalen Konzeption der Erfahrung bedeutet. Im Rahmen der phänomenologischen

Forschungsstrategie sollten die Mittel ausgearbeitet werden, mit denen nicht nur die alltägliche Wirklichkeit als Korrelat der alltäglichen Erfahrung, sondern auch die anderen Wirklichkeitsbereiche als Korrelate der außeralltäglichen Formen der Erfahrung untersucht werden können. Dies setzt aber eine neue Konzeption der Erfahrung und in erster Linie eine neue Auffassung des Problems der Korrelation von Immanenz und Transzendenz in der Erfahrung voraus.

Im ersten Teil meines Vortrags möchte ich die Transendenzen der alltäglichen Erfahrung analysieren, die von Alfred Schütz aufgedeckt wurden.

Im zweiten Teil geht es mir darum, die verschiedenen außeralltäglichen Wirklichkeitsbereiche zu beschreiben und die phänomenologische Methodik der Analyse dieser Wirklichkeitsbereiche zu entwerfen.

### **1. Die Transendenzen in der alltäglichen Erfahrung**

Das primäre Phänomen der sozialen Realität ist nach Schütz die soziale Handlung, in der sich der subjektive Sinn konstituiert, der das einfachste Element bzw. das unzerlegbare Atom dieser Realität ist. Sinnhaft ist die soziale Handlung allerdings durch den ursprünglichen Entwurf, in dem das mögliche Resultat dieser Handlung noch vor oder in dem Prozess ihrer Verwirklichung enthalten ist. Gerade durch den Entwurf unterscheidet sich eine Handlung von anderen Formen der Aktivität des Bewusstseins, zum Beispiel von der Phantasie: „Ein Handlungsentwurf ist im Gegensatz zu einem Tagtraum vor allem dadurch gekennzeichnet, daß ich zum Zeitpunkt des Entwerfens annehme, dass sich der Entwurf wird verwirklichen lassen“.<sup>2</sup> Die Handlung ist also eine Form der Aktivität des Bewusstseins, die real in die Welt eingeflochten wird, die uns in der natürlichen Einstellung gegeben ist. Dabei verändern diese Handlungen die Welt und werden unter deren Einfluss verändert. Eine wesentliche Eigenschaft der Handlung besteht also darin, dass sie im Unterschied zur Phantasie, zum Traum, zur Halluzination usw. in der alltäglichen Erfahrung prinzipiell durchgeführt werden kann. Der Durchführbarkeitsgrad der Handlung kann allerdings unterschiedlich sein. Er hängt davon ab, auf welche Sphäre der alltäglichen Realität diese Handlung gerichtet ist: „Wir sind hier vor allem an der Alltagswelt interessiert; aber auch in diesem Wirklichkeitsbereich gibt es unterschiedliche Durchführbarkeits Ebenen, je nachdem, ob es um „bloßes“ Denken, ein Wirken in die Natur oder auf die soziale Welt zu geht“.<sup>3</sup>

Die Realität, die wir in der alltäglichen Erfahrung erleben, ist also keine homogene Einheit. Schon in dieser Erfahrung werden dem menschlichen Bewusstsein die Transendenzen gegeben, die in die Immanenz der unproblematisch verlaufenden Erfahrung eingreifen. Natürlich können diese Transendenzen der Welt, in der diese Erfahrung verläuft, nicht völlig fremd sein. In diesem Fall wären sie absolut unzugänglich. Schütz nennt diese Transendenzen „innerweltliche Transendenzen“. Jeder Mensch, der in der reflexiven Zuwendung seinen Bewusstseinsstrom erfasst, kann in sich solche Transendenzen finden. Ihr Extremfall ist der Tod: „Jedermann weiß um die „Transzendenz“ der Welt, in der er lebt, jedermann weiß um die Grenzen seines Lebens in ihr. Wir leben in einer Welt, von der wir wissen, daß wir in ihr sterben werden“.<sup>4</sup>

Auf welche Weise werden aber diese Transzendenzen dem Menschen gegeben, es gibt ja keine Erfahrung, in der sie erlebt werden? Die Antwort auf diese Frage kann man nur durch die Analyse der transzendentalen Gründe der Erfahrung finden, d. h. solcher Konstitutionsmechanismen, die wir erst in der transzendentalen Einstellung entdecken, die durch die Verwirklichung der phänomenologischen Reduktion erreicht werden kann. Nur in dieser Einstellung kann der Unterschied zwischen Transzendenz und Immanenz verstanden werden, und ebenso, auf welche Weise die Transzendenz im Bewusstsein konstituiert werden kann: „In der phänomenologischen Reduktion... zeigt sich, daß diese Unterscheidung zu guter Letzt auf die Bewußtseinsleistungen zurückgeführt werden kann, in denen sich die Eigentlichkeitssphäre des Ego konstituiert“.<sup>5</sup>

Wir sehen, dass es Schütz nicht gelingt, der transzendentalen Problematik zu entgehen. Er berührt dabei das Problem, das schon in der kantischen Philosophie sehr wichtig war, und zwar das Problem der Immanenz der Transzendenz. Wie kann überhaupt etwas Transzendentes ein Bestandteil der immanenten Erfahrung sein? Das ist die Hauptfrage aller besprochenen Überlegungen von Schütz. Um dieses Problem zu lösen, wendet er sich der phänomenologischen Konzeption der Erfahrung zu.

Schütz glaubt, dass auf der transzendentalen Konstitutionsebene der Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz, des „Eigenen“ und des „Fremden“ die Unterscheidung zwischen dem Gegebenen und „Mitgegebenen“ entspricht. Es geht um die temporale und räumliche Peripherie jedes intentionalen Aktes. Jedes Erleben verläuft im Bewusstsein in der retentional-protentionalen Umrahmung in der zeitlichen Dimension, der die perzeptuelle Peripherie im Raum entspricht. Jede Erfahrung des Bewusstseins trägt nicht nur den in ihr erlebten Inhalt, sondern weist auf etwas Unerlebtes, aber Erlebbares hin: „Jede Erfahrung jedes beliebigen Inhalts wird dadurch, daß sie sich im thematischen Feld und im Horizont ständig überschreitet, zu einer, sagen wir, „Miterfahrung“ der Transzendenz“.<sup>6</sup>

Die Art der Transzendenz, die ich beschrieben habe, nennt Schütz die „kleine“ Transzendenz und unterscheidet sie von „mittleren“ und „großen“ Transzendenzen. Die „kleine“ Transzendenz ist dadurch charakterisiert, „... daß der Mensch an solche räumliche und zeitliche Grenzen seiner Erfahrung und seines Handelns stößt, die in weiteren Erfahrungen oder späterem Handeln grundsätzlich überschreitbar sind. Eine gegenwärtige Erfahrung verweist entweder in ihrem Kern oder in ihrem thematischen Feld oder auch nur im Horizont auf etwas Nicht-Erfahrenes, das sich jedoch als ebenso erfahrbar darstellt wie das gegenwärtig Erfahrene“.<sup>7</sup> Die Transzendenzen sind dem Bewusstsein also schon auf der ersten Ebene der inneren Erfahrung des Bewusstseins mittelbar gegeben. Beim Übergang zur intersubjektiven Ebene, auf der die andere Subjektivität in die Sphäre der Erfahrung eingeht, wird das Gebiet der Transzendenz, die in den immanenten Fluss der Erlebnisse eingreift, ausgedehnt.

Schon im einfachsten Fall der intersubjektiven Interaktion, in der face-to-face-situation mit der anderen Subjektivität verbreitert sich die transzendente Sphäre der Erfahrung und der Übergang von der „kleinen“ Transzendenz zur „mittleren“ Transzendenz findet statt. Dieser Übergang ist von der banalen

Tatsache der Inkongruenz meiner Erfahrung mit der Erfahrung meines Gegenübers bedingt: „Er sieht, was hinter meinem Rücken geschieht, und ich weiß das, weil ich sehe, was hinter seinem Rücken geschieht. Kurzum, wir haben es hier sozusagen mit einer gesellschaftlichen Dimension der „kleinen“ Transzendenzen zu tun, die einen Übergang zu den „mittleren“ bildet“. Ich stoße in meiner Erfahrung von Anderen an eine Grenze meiner eigenen Erfahrungen und komme zugleich an die Grenze meiner Erfahrung von Anderen“.<sup>8</sup>

Der spezifische Unterschied der „mittleren“ Transzendenz von der „kleinen“ Transzendenz kann auf folgende Weise beschrieben werden: „In sämtlichen Transzendenzen verweist die jeweils gegenwärtige Erfahrung auf etwas anderes, das hinter der Grenze dieser Erfahrung liegt. In den „kleinen“ Transzendenzen ist dieses andere etwas, das im Augenblick nicht gegenwärtig ist, aber demnächst oder später gegenwärtig werden könnte und damit der Erfahrung unmittelbar zugänglich wird. In den „mittleren“ Transzendenzen verweist jedoch die jeweils gegenwärtige Erfahrung auf ein anderes, das grundsätzlich nicht unmittelbar erfahren werden kann“.<sup>9</sup> Die Transzendenz öffnet sich dem Bewusstsein auf dieser Ebene der intersubjektiven Erfahrung auch als Transzendenz der eigenen Erfahrung, deren Verlauf vom anderen beobachtet wird. Die Paradoxie der face-to-face-situation besteht darin, dass der andere über mich sozusagen mehr als ich selbst weiß, da meine Erfahrung ihm in der unmittelbaren Beobachtung gegeben ist, während sie mir nur in einer reflexiven Zuwendung zu ihr und schon nicht mehr als verlaufende und „lebendige“, sondern ausschließlich als verlaufene und durch die Erinnerung erfasste Erfahrung gegeben sein kann. Meine eigene Erfahrung ist mir nur durch den Blick des anderen zugänglich. Meine Erfahrung kann mir nicht in der ursprünglichen Unmittelbarkeit gegeben sein, deshalb hat sie einen transzendenten Charakter.

In der unmittelbaren Interaktion des alltäglichen Lebens kann nur der andere als solcher, der ein Bewusstsein wie ich hat, ein Garant der Wirklichkeit der Erfahrung meines Bewusstseins sein. Das Hauptproblem auf dieser Ebene der Intersubjektivität ist die andere Subjektivität. Mit welchem Grund weise ich einigen Körpern, die ich in der Lebenswelt im Verlauf meiner Erfahrung treffe, eine Subjektivität zu, die die meiner Subjektivität gleiche Natur hat? „Woher stammt dieses „Wissen“, daß ein anderer Körper eines Anderen meinesgleichen ist?“<sup>10</sup>

Schütz schreibt, dass dieses Wissen um die Übertragung meiner inneren Erfahrung auf den anderen durch die Erlebnisse bedingt ist, die durch die weitere Erfahrung bestätigt werden sollen. Schließlich kommt Schütz zur Postulierung der Fraglosigkeit des Erlebnisses der anderen in der alltäglichen Erfahrung: „Es ist zwar kein Zweifel, daß für mich in der natürlichen Einstellung die Existenz Anderer kein Problem ist. Die Alltagswelt ist von Anfang an intersubjektiv“.<sup>11</sup>

Die Aufgabe der phänomenologischen Untersuchung liegt aber gerade darin, solche Fraglosigkeiten der alltäglichen Erfahrung aufzudecken. Ein solcher Anspruch der soziologischen Forschung wurde von Anfang an von Schütz angemeldet. Das entspricht dem Hauptinteresse der Phänomenologie, das auf die Vorgänge der Konstitution der Sinne auf der transzendentalen Ebene der Erfahrung gerichtet ist. Aber Schütz verzichtet auf die trans-

zendentale Ausarbeitung der intersubjektiven Problematik. Obwohl Husserl die Konzeption der intersubjektiven Erfahrung entwickelt hat, benutzt Schütz die Ergebnisse der husserlschen Untersuchungen nicht. Er bietet aber auch keine Lösung dieses Problems.

Es ist allerdings wichtig, dass Schütz die Heterogenität der Realität der alltäglichen Erfahrung schon in seinen primären Formen [unklar, was das sein soll! vielleicht: Formeln? oder: deren Formen?] anerkennt und zeigt, auf welche Weise die Transzendenz in den immanenten Fluss der Erlebnisse eingeht. Die Sphäre der Transzendenz, die schon auf der subjektiven Ebene der alltäglichen Erfahrung anwesend ist, verbreitert sich auf der intersubjektiven Ebene der Erfahrung. Wir betrachten hier den Übergang von den „kleinen“ Transzendenzen zu den „mittleren“ Transzendenzen.

Der Grad der Transzendenz wird größer bei der Zunahme der Anonymität des anderen, beim Übergang von der Umwelt zur Mitwelt: „In leiblicher Gegenwart wird der Andere unmittelbar-vermittelt erfahren. Sobald er sich aber aus der Reichweite begibt, verändert sich die *Art* der Erfahrung grundlegend. Er ist nur noch in doppelter Mittelbarkeit faßbar“.<sup>12</sup> Beim Übergang von der Mitwelt zur Vorwelt, d.h. zur Welt früherer Generationen, und zur Folgewelt, d.h. zur Welt späterer Generationen, wird die Anonymität der anderen Subjektivitäten natürlich noch größer. Ich kann sie nur im Rahmen allgemeiner Typisierungen erleben. Damit wird die Transzendenz der intersubjektiven Erfahrung auch größer. Die „mittleren“ Transzendenzen nähern sich dem Übergang zu den „großen“ Transzendenzen. Die Möglichkeit eines solchen Übergangs wird besonders real im Erlebnis der Welt der Nachfolger, die meine Subjektivität durch die Endlichkeit meiner Existenz in dieser Welt transzendieren. Meine Nachfolger werden auch nach mir leben. Ihr Leben wird innerhalb eines Horizonts verlaufen, der von meinem Tod mitkonstituiert sein wird. Durch das Erlebnis des eigenen Todes gehen die „großen“ Transzendenzen in die innere Erfahrung ein.

## **2. Die „großen“ Transzendenzen als Realitätsbereiche geschlossener Sinnstruktur**

Schütz beschreibt die Korrelationen zwischen den drei Arten der Transzendenzen: „Die Alltagswirklichkeit hat auch an den „mittleren“ Transzendenzen teil, und wie alle Transzendenzen sind auch diese dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch an eine Grenze seiner Erfahrung stößt. Aber im Gegensatz zu den „kleinen“ Transzendenzen kann er diese Grenze nicht übertreten. Hingegen kann er im Unterschied zu den „großen“ Transzendenzen über diese Grenze nicht nur hinüberblicken, sondern auch die dahinterliegende Landschaft in deutlichen Umrissen erkennen. Sie gleicht in ihren Hauptzügen der ihm vertrauten, heimatlichen“.<sup>13</sup> Aufgrund der Vergleichung der „kleinen“, „mittleren“ und „großen“ Transzendenzen können zwei charakteristische Besonderheiten der Letzteren formuliert werden:

1. Obwohl das menschliche Bewusstsein über diese Grenze „hinüberblicken“ kann, von deren Jenseits die „großen“ Transzendenzen in die immanente Erfahrung eingreifen, ist diese Sphäre dem Bewusstsein undeutlich und verschwommen gegeben.

2. Die Sphäre der „großen“ Transendenzen ist mit der alltäglichen Wirklichkeit völlig inkongruent.

Schütz bezeichnet diese Regionen der Erfahrung als andere Realitäten. Er bemerkt, dass er diese Idee dem Buch „Principles of Psychology“ von W. James entlehnte, der diese verschiedenen Sphären des Erfahrungsablaufs als „sub-universes“ bestimmt hatte: „...there are several, probably an infinite number of various orders of realities, each with its own special and separate style of existence. James calls them „sub-universes“ and mentions as examples the world of sense or physical things (as the paramount reality), the world of science, the world of ideal relations, the world of „idols of the tribe“, the various supernatural worlds of mythology and religion, the various worlds of individual opinion, the world of sheer madness and vagary“.<sup>14</sup> Der Hauptgedanke von James besteht darin, dass diese „sub-universes“ den Realitätsstatus erst in ihrer Gegebenheit für das Bewusstsein erhalten. Er nimmt also die phänomenologische Konstitutionsproblematik vorweg.

Schütz übernimmt die Konzeption der Mannifaltigkeit der Sphären der menschlichen Erfahrung von James und ihrer Abhängigkeit von der Aktivität des menschlichen Bewusstseins. Dabei schlägt er vor, den Begriff „sub-universe“ durch einen umfassenderen Begriff zu ersetzen. Dieses Ersetzen führt aber zu der bedeutsamen Doppelsinnigkeit der weiteren Überlegungen von Schütz. In seinen englischen Texten ersetzt er jenen Begriff durch den Begriff „finite provinces of meaning“, und in den deutschen Texten durch den Begriff „Realitätsbereiche geschlossener Sinnstruktur“. Auf den ersten Blick ist der Unterschied nicht besonders groß, aber diese Formulierungen betonen die verschiedenen Seiten des gleichen Phänomens. Die Begrenztheit des Bedeutungsbereichs bezeugt, dass er in den breiteren und im Prinzip in den unbegrenzten Bedeutungsbereich einbezogen werden könnte und sollte. Dieser unbegrenzte Bereich ist nach Schütz die Realität der alltäglichen Erfahrung, die er als „paramount reality“ bezeichnet. In diesem Fall erhalten alle anderen Realitäten, d. h. die Realitäten des Ablaufs der außeralltäglichen Erfahrung, in der dem Bewusstsein die „großen“ Transendenzen gegeben sind, den Status der Quasi- oder Pseudorealitäten, die von der Realität der alltäglichen Erfahrung abhängig sind.

Von der anderen Seite her betrachtet zeugt die Geschlossenheit der Sinnstruktur eines Realitätsbereichs gerade für die Unmöglichkeit der adäquaten Artikulation der Elemente dieser Realität mittels der Elemente der anderen Realität. Die Begrenztheit ist die Bedingung der Abhängigkeit, die Geschlossenheit ist der Garant der Souveränität. Diese Doppelsinnigkeit der Interpretation der anderen, außeralltäglichen Sphären der menschlichen Erfahrung in der Konzeption von Schütz ist meines Erachtens eine Folge seiner Inkonsequenz in der Anwendung der phänomenologischen Methodologie in der soziologischen Forschung. Vom phänomenologischen Standpunkt aus hat kein intentionales Korrelat des Bewusstseins eine Priorität. Die Hauptaufgabe aller phänomenologischen Untersuchungen besteht in der Aufdeckung und Analyse der konstitutiven Tätigkeit, in der diese Korrelate intendiert werden.

Ich benutze den Begriff „Realitätsbereiche geschlossener Sinnstruktur“, da er mehr als der Begriff „finite provinces of meaning“ der phänomenologischen Betrachtungsweise entspricht. Die Argumente dafür finden wir auch bei

Schütz: „Der Wirklichkeitsakzent des täglichen Lebens hat nun gewiß bei hellem Tag und unter normalen, gesicherten Umständen immer den praktischen Vorrang. Aber nur, wenn dieser Wirklichkeitsakzent von einer Wirklichkeitstheorie, die den Wirklichkeitsanspruch anderer Sinnbereiche blind verneint, absolut gesetzt wird, erscheint der Traum (und erscheinen andere, nicht alltägliche Sinnbereiche) als unwirklich“.<sup>15</sup> Die Behauptung, dass ein Wirklichkeitsbereich „paramount reality“ ist und alle anderen Bereiche der menschlichen Erfahrung unwirklich, pseudo- oder quasiwirklich sind, ist also kein Produkt der Spontaneität des Bewusstseins, sondern eine Folge der theoretischen Konzeptualisierung, die auch einen Realitätsbereich geschlossener Sinnstruktur konstituiert, und zwar die Welt der theoretischen Einstellung.

Wir können also sagen, dass die Phänomenologie einerseits die Sphäre der Transzendenz ausdehnt und zeigt, dass schon auf der subjektiven Ebene der Erfahrung bzw. schon auf der Ebene der transzendentalen Formen der Sinnlichkeit, dem Menschen die „kleinen“ Transendenzen begegnen. Andererseits gibt uns die phänomenologische Konzeption der Erfahrung die Möglichkeit, die Mittel der Aktualisierung aller, darunter auch „großer“ Transendenzen (d. h. Transendenzen im Sinne von Kant) auszuarbeiten. Unsere Aufgabe sollte jetzt darin bestehen, diese Mittel zu beschreiben und zu analysieren.

Von der alltäglichen Realität unterscheidet Schütz die Sphären des Ablaufs der außeralltäglichen Erfahrung bzw. die Realitätsbereiche geschlossener Sinnstruktur: Traumwelt, Phantasiewelten, Welt der religiösen oder mystischen Erfahrung, Welt der theoretischen Einstellung und schließlich der Bereich der Grenzerfahrung der menschlichen Existenz – der Erfahrung der Endlichkeit eigenen Lebens oder der Erfahrung des Todes, die in die alltägliche Erfahrung in der Form der tiefen existenzialen Krisen einbezogen wird.

Die Liste dieser Realitätsbereiche kann erweitert werden. James schreibt zum Beispiel über das Subuniversum des Wahnsinns. Die Texte von Husserl und Schütz sind reich an Beispielen der Sinnkonstituierung in der Realität der Kunst. Mit anderen Worten können wir von einer großen Anzahl sinnhafter Gebiete des Ablaufs der menschlichen Erfahrung sprechen.

Schütz schreibt, dass verschiedene Erfahrungen verschiedene Erlebnis- bzw. Erkenntnisstile haben. Jeder Erlebnisstil unterscheidet sich vom Stil des Alltags und von den anderen Erlebnisstilen. Diese Unterscheidungen können als Modifikationen bestimmter Charakteristika beschrieben werden. Schütz nennt einige von diesen und zeigt, wie sie sich in den verschiedenen Erfahrungsstilen modifizieren.

Ich möchte hier diese Charakteristika und ihre Modifikationen skizzierend darstellen:

1. *Die spezifische Spannung des Bewusstseins.* Schütz illustriert die Modifikation dieser Charakteristika am Beispiel des Handelns als Stil der alltäglichen Erfahrung und des Traums: „Handeln ist mit der höchsten Bewußtseinsspannung verbunden und bekundet das stärkste Interesse, der Realität zu begegnen, während der Traum mit dem völligen Mangel eines solchen Interesses gekoppelt ist und den niedrigsten Grad der Bewußtseinsspannung darstellt“.<sup>16</sup>

2. *Die vorherrschende Form der Spontaneität.* „Tagträumen verläuft z. B. in Passivität, wissenschaftliche Arbeit in Denkakten, das Leben im Alltag in Akten des Wirkens“.<sup>17</sup>



3. *Die besondere Epoché.* Nach Schütz setzt nicht nur die phänomenologische Einstellung, sondern auch der Erlebnisstil des Alltags seine spezifische Epoché voraus: „In der natürlichen Einstellung suspendiert der Mensch allerdings nicht seinen Glauben an die Existenz der äußeren Welt und ihrer Objekte, sondern im Gegenteil, er suspendiert jeglichen Zweifel an ihrer Existenz. Was er einklammert, ist gerade der Zweifel, daß die Welt und ihre Objekte anders sein könnten als sie ihm gerade erscheinen“.<sup>18</sup>

4. *Die spezifische Form der Sozialität.* „Hier gibt es wiederum verschiedene Möglichkeiten: von der Einsamkeit – des Träumenden zum Beispiel – bis zu den verschiedenen Formen der Erfahrung der anderen, ihrer Mitteilungen und „Erzeugnisse“ in der gemeinsamen intersubjektiven alltäglichen Lebenswelt, in welcher Kommunikation und intersubjektiv bezogenes Handeln die Regel sind“.<sup>19</sup>

5. *Die spezifische Form der Selbsterfahrung.* Die Modifikation dieser Charakteristik des Erlebnisstils illustriert Schütz wiederum am Beispiel des Unterschieds zwischen der alltäglichen Erfahrung und der Erfahrung des Traums und der Phantasie: „Man kann sich im Traum, oder auch in der Phantasie als mit völlig anderen Attributen, einer andern Biographie, ausgestattet erleben als denen, die man im täglichen Leben „hat“.“<sup>20</sup>

6. *Die besondere Zeitperspektive.* „Die innere Zeit des Traums und des einsamen Ich unterscheidet sich von der homogenen Raum/Zeit der Naturwissenschaft, aber auch von der sozialen Standardzeit, die im Schnittpunkt der inneren Zeit mit der Welt-Zeit ihren Ursprung hat und der allgemeinen Zeitstruktur der intersubjektiven Lebenswelt als Grundlage dient“.<sup>21</sup>

Ich möchte noch zwei Charakteristika hinzufügen: *die Art der Legitimation des Realitätscharakters* und *der vorherrschende Stil der Intentionalität*.

Das erste Charakteristikum versuche ich anhand eines Beispiels zu veranschaulichen: Ich schlafe und in meinem Traum bin ich vor Gericht gestellt und wegen Mordes angeklagt. Dabei weiß ich, dass ich niemanden getötet habe, aber ich erinnere mich an einen anderen Traum, in dem ich geträumt habe, dass ich jemanden getötet habe. Die Logik meines Richters ist die folgende: Sie befinden sich in der Realität des Traums. In dieser Realität ist alles, was geträumt wird, real. Sie haben geträumt, dass Sie den Menschen getötet haben. Sie sind also dessen schuldig und sollten bestraft werden. Komischerweise war ich in meinem Traum mit dieser Logik einverstanden. Ich habe „komischerweise“ gesagt, aber diese Logik ist nur in der alltäglichen Realität merkwürdig und wirklich komisch. In der Realität meines Traums war diese Logik für mich tragisch.

Ein interessante Parallele dazu finden wir in der Welt der religiösen Erfahrung, wo man nicht nur für seine Handlungen, sondern auch für seine Gedanken verantwortlich ist, weil in dieser Realität die Gedanken bzw. Ideen ebenfalls real oder sogar mehr real als die Handlungen sind.

Was das zweite Charakteristikum anbelangt, wäre es möglich zu zeigen, dass die in den verschiedenen Realitätsbereichen verlaufenden Erfahrungen verschiedene Stile der Intentionalität haben.

Für die alltägliche Erfahrung sind zum Beispiel typisch die nichtintentionalen, chaotischen Wahrnehmungen, die mit den sporadischen, spontanen, intentionalen Bewusstseinsspannungen vermischt sind.

Viele wissenschaftliche (z. B. psychologische) Reflexionen sind von der doppelten Intentionalität gekennzeichnet, indem das reflektierende Bewusstsein gleichzeitig sowohl auf den anderen Bewusstseinsakt als auch auf den Inhalt dieses anderen Akts intentional gerichtet ist. Wenn ich z. B. über den Akt der Wahrnehmung reflektiere, sollte ich in der Sphäre meiner Aufmerksamkeit den Wahrnehmungsakt selbst und das in diesem Akt Wahrgenommene festhalten.

Die mystische Erfahrung kann man als eine solche beschreiben, die in einer Atmosphäre verläuft, wo wir keine Intentionen und nicht einmal das Ego als Quelle der Intentionen fixieren können.

Eine/Die [?] noch zu beantwortende Frage besteht darin, ob es überhaupt möglich ist, den Inhalt der Erfahrung dieser „großen“ Transzendenzen in der alltäglichen Sprache zu artikulieren, um ihn wissenschaftlich analysieren zu können. Ist es nicht nur eine Illusion oder ein „dialektischer Schein“, dass wir diese Erfahrung beschreiben können? Schütz weist darauf hin, wenn er über die Möglichkeit der Aktualisierung des Inhalts des Traums schreibt. Dieser Inhalt kann uns im Alltag allerdings nur durch Erinnerungen gegeben sein. Dieser Umstand führt aber immer zu einer Verzerrung der Traumerfahrung: „Die Erinnerungen werden ja sofort von den Idealisierungen der natürlichen Einstellung verbogen: ich merke, daß sie Widerstand leisten. Sie werden sofort in die Kategorien einer relativ-natürlichen Weltanschauung eingefügt: ich merke, daß sie nicht recht hineinpassen“.<sup>22</sup>

Die „größte“ Transzendenz unserer Erfahrung ist vielleicht die Transzendenz des Todes. Deshalb ist die Einbeziehung des Erlebens der Endlichkeit eigener Existenz problematischer als die Artikulierung des Inhalts aller anderen außeralltäglichen Erfahrungen. Schütz schreibt, dass dieses Erlebnis in der menschlichen Erfahrung aktuell nicht dargestellt werden kann. Die Vorstellung des Todes kann nur mittelbar erworben sein – etwa durch die Erfahrung der anderen: Ich habe vielmals den Tod anderer betrachtet, oder ich bin durch die undeutlichen Hinweise in Erlebnissen, die in anderen Realitätsbereichen geschlossener Sinnstruktur verliefen, auf ein solches Ereignis aufmerksam geworden. In diesem Sinne ist der Schlaf der dem Bereich des Todes nächste Realitätsbereich: „Als Ausgangspunkt für die Annahme, daß hinter der Grenze des Todes eine andere Wirklichkeit wartet, hat sich verständlicherweise immer wieder der Schlaf angeboten. Er ist eine Grenze, an der die grundlegende Idealisierung des Lebens, das Und-so-weiter, anscheinend zum Stillstand kommt – ganz so, wie man es vom Tod zu wissen meint...“.<sup>23</sup>

Schütz vermeidet hier die transzendente Problematik. Anstatt die Frage zu stellen, wie das Erlebnis der Endlichkeit eigener Existenz auf der Ebene des reinen, reduzierten Bewusstseins konstituiert wird, sucht er in der alltäglichen Erfahrung oder in derjenigen anderer, von ihr nicht so weit entfernter Realitätsbereiche nach den Quellen der Konstitution der Todeserfahrung. Husserl versucht dagegen, dieses ontologische Problem auf transzendente Weise zu lösen und bestimmt den Tod als „Aufhören der Konstitution einer gemeinsamen Welt“.<sup>24</sup> Es geht hier nicht um das Aufhören der eigenen Existenz, davon können wir nicht wissen, sondern um das Herausfallen aus dem gemeinsamen intersubjektiven Feld, in dem die konstituierende Tätigkeit des Bewusstseins vor sich geht: „Wenn wir in unserer Welt Tod beobachten, Zerfall des

Leibes, d. i. Auflösung des Erscheinungstypus der materiellen Dinglichkeit, an den Einfühlung gebunden ist und der auch allein vernünftig Mitdasein von Psychischem in geregelter psychophysischer Zusammenhang motiviert, so ist damit nicht gesagt, daß das betreffende Subjekt, der betreffende Bewußtseinsstrom aufhört zu sein, sondern es ist kein Subjekt mehr, das für sich selbst und für uns einen Leib hat, das für sich selbst und für uns und mit uns gemeinsam eine erscheinende Welt hat“.<sup>25</sup>

In seiner Beschreibung des Todes hebt Husserl mindestens drei oben genannte Charakteristika des Erlebnisstils auf, deren/dessen [?] Modifikationen jeden spezifischen Realitätsbereich kennzeichnen, und zwar *die spezifische Form der Selbsterfahrung, die spezifische Form der Sozialität oder in diesem Fall der Intersubjektivität und den vorherrschenden Stil der Intentionalität*. Wir können also sehen, dass sogar eine solche Transzendenz wie diejenige des Todes, wenn auch auf negative Weise, phänomenologisch beschrieben werden kann.

Aufgrund der Konzeption des Todes durch Husserl können die transzendentalen Bedingungen der Einbeziehung der Todeserfahrung in die alltägliche Erfahrung als eine fundamentale Idealisierung Bis-auf-weiteres, die die Wirkung der zwei anderen Idealisierungen des alltäglichen Lebens, Und-so-weiter und Ich-kann-immer-wieder, beschränkt, [hier fehlt das Prädikat des Hauptsatzes! z.B.: begriffen werden?]. Schütz schreibt: „... das Wissen um den eigenen Tod... begleitet die Idealisierungen des Und-so-weiter und des Ich-kann-immer-wieder mit der leisen Erinnerung: bis auf weiteres. Es steht hinter dem pragmatischen Motiv der natürlichen Einstellung, setzt die Rahmen für Lebenspläne und fließt in die kleineren Wichtigkeiten und Dringlichkeiten des Tageslaufs ein“.<sup>26</sup>

Wir haben also gesehen, dass einerseits die Realität des alltäglichen Lebens keine homogene Einheit ist, sondern von den „kleinen“ und „mittleren“ Transzendenzen ausgefüllt wird, die in die immanenten Erfahrungen eingreifen; dass andererseits die menschliche Erfahrung nicht nur in der Welt verläuft, die uns in der natürlichen Einstellung gegeben ist, sondern auch in der anderer Realitätsbereiche geschlossener Sinnstruktur. Diese begrenzen die alltägliche Welt, greifen in sie ein und verändern sie.

Ich habe auch versucht zu zeigen, dass im Rahmen der phänomenologischen Konzeption der Erfahrung die Mittel der Aufdeckung, Beschreibung und Analyse dieser Realitätsbereiche ausgearbeitet werden können.

#### *Amerkungen*

<sup>1</sup> Husserliana VI, S. 48–49.

<sup>2</sup> Schütz A., Luckmann T. Strukturen der Lebenswelt, Bd. II, Frankfurt am Main, 1984, S. 37

<sup>3</sup> Ebenda, S. 41.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 140.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 144.

<sup>6</sup> Ebenda, S. 145.

<sup>7</sup> Ebenda, S. 147.

<sup>8</sup> Ebenda, S. 151–152.

<sup>9</sup> Ebenda, S. 152.

- <sup>10</sup> Ebenda, S. 154.  
<sup>11</sup> Ebenda, S. 157.  
<sup>12</sup> Ebenda.  
<sup>13</sup> Ebenda, S. 152.  
<sup>14</sup> Schütz A. Collected Papers I., The Haag, 1962, p. 207.  
<sup>15</sup> Schütz A., Luckmann T. Strukturen der Lebenswelt, Bd. II, Frankfurt am Main, 1984, S. 165.  
<sup>16</sup> Schütz A., Luckmann T. Strukturen der Lebenswelt, Bd. I, Neuwied und Darmstadt, 1975, S. 44.  
<sup>17</sup> Ebenda, S. 45.  
<sup>18</sup> Ebenda.  
<sup>19</sup> Ebenda, S. 46.  
<sup>20</sup> Ebenda.  
<sup>21</sup> Ebenda.  
<sup>22</sup> Schütz A., Luckmann T. Strukturen der Lebenswelt, Bd. II, Frankfurt am Main, 1984, S. 164.  
<sup>23</sup> Ebenda, S. 173.  
<sup>24</sup> Husserliana, Band XIII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, S. 398.  
<sup>25</sup> Ebenda, S. 399.  
<sup>26</sup> Schütz A., Luckmann T. Strukturen der Lebenswelt, Bd. II, Frankfurt am Main, 1984, S. 173–174.