

„normalen“ objektiven oder konjektiven Bedingungen als irrational ausgewiesen und verworfen worden wäre. Sie rechtfertigt darüber hinaus Versuche zur Veränderung bestehender Praxen, und hilft auch, Konflikte zwischen überlieferter und neuer, im historischen Prozess entstandener oder aus der objektiven Welt „sedimentierter“ konjektiver Rationalität zu lösen.

Literatur:

- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen.
 Kamlah, W. (1973). *Philosophische Anthropologie*. Mannheim u.a..
 Lorenzen, P. (1987). *Lehrbuch der Konstruktiven Wissenschaftstheorie*. Mannheim u.a.
 Platon (1990). *Charmides*. In *Werke*. Hrsg. von G. Eigler. Bd. 1, Darmstadt.
 Siegwart, G. (1995). Definition durch Abstraktion. In J.L. Brandl et al. [Hg.]. *Metaphysik – Neue Zugänge zu alten Fragen*. St. Augustin. 189-204.
 Stekeler-Weithofer, P. (1996). Hegel's Logic as a Theory of Meaning. *Philos. Investigations* (19). 287-307.
 Wittgenstein, L. (1984). *Philosophische Untersuchungen*. In *Werkausgabe* Bd. 1. Frankfurt am Main.

Rationalität und Erfahrung

Ansatz einer Neubeschreibung von Alfred Schütz' Konzeption der Erkenntnisstile

Gregor Schiemann

1. Einleitung

Die Pluralität der Erfahrung kann in entgegengesetzter Weise zum Begriff der Rationalität stehen. Gibt man einen einheitlichen Begriff der Rationalität – etwa im Sinn der Wohlbegründetheit von Handlungen, Meinungen, Wünschen oder Normen – vor,¹ dann wird man finden, dass diese Eigenschaft in zahlreichen Erfahrungsweisen keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielt. Sucht man hingegen die Pluralität der Erfahrung in den Begriff der Rationalität aufzunehmen, wird dessen Einheit in dem Maß problematisch, wie man der vorausgesetzten Erfahrungsstruktur eine irreduzible Heterogenität zuschreibt.²

Der Sozialphänomenologe A. Schütz ist in seinem Werk dem zweiten Ansatz beispielhaft nachgegangen. In „The Problem of Rationality on the Social World“ (1942)³ geht er von T. Parsons' wissenschaftlichem Begriff der Rationalität aus, wonach eine Handlung rational ist, „wenn sie Ziele verfolgt, die innerhalb der Bedingungen der Situation möglich sind, und wenn die Mittel, welche dem Handelnden zur Verfügung stehen, sich wesentlich am besten für den Zweck eignen, und dies aus Gründen, die durch die positive empirische Wissenschaft verständlich und verifizierbar sind.“⁴ Während dieser Idealtypus von Handlungen

¹ Vgl. z.B. Gosepath 2002, in diesem Buch.

² Vom Scheitern der Versuche, ein einheitliches Rationalitätsverständnis zu gewinnen, geht in diesem Buch J.C. Schmidt aus.

³ Deutsche Übersetzung in Schütz 1972, S. 22ff.

⁴ Parsons 1937, S. 58, zit. nach Schütz 1972, S. 22.

die wissenschaftlichen Verfahren determiniere, komme er in der Lebenswelt, die Schütz für den „Archetyp unserer Erfahrung der Wirklichkeit“ hält,⁵ so selten vor wie sein Gegenteil, die „,traditionellen‘ oder ‚gewöhnheitsmäßigen‘ Handlungen“ (Schütz 1972, S. 39). Alltagspraktisch bilde sich vielmehr ein eigenes Regelwerk aus, das den wechselnden Erfordernissen der täglichen Lebensbewältigung ungleich besser angepasst sei als die wissenschaftliche Rationalität. Lebensweltliche Handlungen folgten weniger einer ausgewiesenen Reflexion auf Ziele und Mittel, sondern eher einer Typisierung, d.h. einer immer nur vagen Klassifikation von einzelnen handlungsrelevanten Aspekten. Rationalisierung heiße lebensweltlich fortschreitende Typisierung.

Schütz' Bedeutung für den gegenwärtigen Rationalitätsdiskurs liegt in der erfahrungsp pluralen Bestimmung der Rationalität. In seiner soziologischen Theorie, die bahnbrechend phänomenologische Konzepte für die Sozialwissenschaften fruchtbar gemacht hat,⁶ entwickelt er eine umfassende Mannigfaltigkeit deutlich voneinander abgegrenzter Erfahrungsbereiche, zu denen neben der Wissenschaft und der Lebenswelt unter anderem Traumwelten, Phantasievorstellungen und religiöse Praktiken gehören. An die Stelle eines Rationalitätsbegriffes tritt eine Vielfalt von „Erkenntnisstilen“, deren Spezifität von der Spezifität der Erfahrung abhängt. Die Grundlagen dieses Ansatzes führt er in seinen beiden Aufsätzen „On Multiple Realities“ von 1945 und „Symbol, Reality, and Society“ von 1955 aus.⁷ Mit Erkenntnis bezeichnet er Erfahrungen, die wir „als wirklich betrachten“ (S. 265). Erkenntnis meint also kein begründetes Wissen, sondern umgekehrt die Überzeugung von einem Gegenstand, der für so real gehalten wird, dass sie keiner Rechtfertigung bedarf. Schütz folgt mit diesem Erkenntnisbegriff dem Pragmatismus von W. James, für den Rationalität positiv im „Gefühl des Genügens des gegenwärtigen Augenblicks“ und negativ im „Fehlen jeder Notwendigkeit, es zu erklären, Rechenschaft darüber zu geben oder es zu rechtfertigen“, besteht (James 1948, S. 69). Rationalität heiße beispielsweise, die Vielfalt der Tatsachen der Welt in möglichst einfacher

⁵ Schütz 1971, S. 267 und entspr. S. 394ff.

⁶ Zu Schütz' Theorie bieten erste Übersichten: Natanson (1970), List und Srubar (1988) und Embree (1999).

⁷ Deutsche Übersetzung in Schütz 1971, S. 237ff und S. 331ff (im Folgenden zitiert mit der Angabe der Seitenzahl).

und universeller Form zu klassifizieren. „Wenn wir finden, daß ein Chaos von Tatsachen der Ausdruck einer einzigen ihnen zugrundeliegenden Tatsache ist, gleicht unsere Freude dem Befreiungsgefühl des Musikers bei der Auflösung einer verworrenen Klangmasse in melodische oder harmonische Ordnung“ (ebd., S. 69). James kennzeichnet Rationalität weder durch eine spezielle Methode, noch durch spezielle inhaltliche Prinzipien, sondern durch den mentalen Zustand, den er auch „Gefühl des Behagens, des Friedens, der Beruhigung“ nennt (ebd., S. 68). Rationalität zerfällt in so viele Einzelrationalitäten, wie Menschen die Wirklichkeit von grundlegenden Gegebenheiten ihrer Welt für unumstößlich halten.

Mein Beitrag bezweckt einen Ausbau von Schütz' Theorie der Pluralität von Erfahrung und Rationalität. Die in der Theorie angelegten Elemente der Vielfalt sollen gestärkt und erweitert, noch vorhandene Ungleichgewichte zwischen den Erfahrungsbereichen beseitigt oder minimiert werden. Zu den Leistungen von Schütz' Sozialphänomenologie gehört, die Lebenswelt, die den gesellschaftlich wohl wichtigsten nichtwissenschaftlichen Erfahrungskontext bildet, als Forschungsgegenstand der Soziologie eingeführt zu haben.⁸ Diesem Erfahrungsbereich gibt Schütz einen fundierenden Status, der alle anderen Erfahrungsbereiche unhintergebar, teils als bloße Voraussetzung, teils als grundlegende universelle Struktureigenschaft bedingt. Seine Lebenswelt ist ein gegenüber den wissenschaftlichen, religiösen, ästhetischen usw. Erfahrungen dominierender Typ. In der Konsequenz dieser Struktur liegt die fragwürdige Auszeichnung lebensweltlicher Verständnisweisen der Rationalität. Dagegen möchte ich die Erfahrungsp pluralität als Resultat eines modernen Ausdifferenzierungsprozesses begreifen, durch den *die Lebenswelt zum gleichberechtigten Erfahrungsbereich neben anderen* wird. Unterschiedliche Erfahrungsbereiche bestehen nebeneinander und grenzen teilweise aneinander an. Sie bestimmen den Erfahrungsraum eines Individuums in unterschiedlicher Intensität, Anzahl und Dauer normalerweise nacheinander, so dass sich der Übergang zwischen ihnen mit Grenzerfahrungen verbindet. Ausnahmsweise können sie auch gleichzeitig oder ausschließlich das individuelle Erleben prägen. Der pluralen Struktur der Erfahrung entsprechen äußere Grenzen und inne-

⁸ Über Schütz' Lebensweltlehre, ihre Wirkung und Rezeption informieren Grathoff und Sprondel (1979) sowie Srubar (1988).

re Gliederungen der Erkenntnis, die auf Bedingungen der Ausbildung und Anwendung von Rationalitätsbegriffen führen.

Auch der veränderte Lebensweltbegriff kann sich auf Schütz' Sozialphänomenologie stützen. Meine These ist, dass Schütz mit seinem Begriff des Sinns selbst eine Möglichkeit bietet, um nichtlebensweltliche Erkenntnisbereiche der Lebenswelt geltungsäquivalent an die Seite zu stellen. Exemplarisch möchte ich dies für einen *Bereich subjektiver Erfahrung* zeigen, der für moderne Selbstverständnisse typisch ist.

2. Schütz' Konzeption der Erkenntnisstile

Der *Lebensweltbegriff* von Schütz weist ein beachtliches Bedeutungsspektrum auf, das von der ein Subjekt umgebenden Welt über die Alltagswelt als Ausschnitt aus der kulturellen Gesamtwirklichkeit bis zum elementaren Wissensvorrat einer Kultur bzw. der diese voraussetzenden ontologischen Weltstruktur reicht.⁹ Mit diesen Bedeutungen nur partiell verträglich ist die von Schütz vorgenommene Kennzeichnung der Lebenswelt durch einen „spezifischen Erkenntnisstil“. Einen „bestimmten Komplex unserer Erfahrungen“ nennt Schütz „einen geschlossenen Sinnbereich“, wenn „diese einen spezifischen Erkenntnisstil aufweisen und in *bezug auf diesen Stil* nicht nur in sich stimmig, sondern auch untereinander verträglich sind“ (S. 264 – im Original hervorgehoben). Als „geschlossene“ kann Schütz die Sinnbereiche bezeichnen, weil die Verträglichkeitsbedingung nicht zwischen den Erkenntnisstilen gilt: Das, „was innerhalb des Sinnbereichs P verträglich ist, [wird] auf keinen Fall im Sinnbereich Q verträglich sein“ (S. 397, entspr. S. 267).¹⁰ Dass dennoch eine Kommunikation zwischen Sinnbereichen möglich ist, garantiert für Schütz die Lebenswelt (S. 296ff, S. 392 und S. 395).¹¹

⁹ Vgl. z.B. Welter 1981, S. 166ff; Bergmann 1981, S. 54ff.

¹⁰ Da im Folgenden nur von Sinnbereichen in dieser Bedeutung die Rede ist, kann das Adjektiv „geschlossen“ entfallen.

¹¹ Unter Verwendung eines Terminus von Dreyfus und Spinoza könnte man die Sinnbereiche als „schwach unvereinbare Welten“ bezeichnen, die jeweils „unvereinbare Taxonomien von Typen“ beinhalten und zwischen denen dennoch eine Übersetzung „in einem minimalen Sinne“ möglich ist (Dreyfus und Spinoza 1997, S. 24). Als Beispiel nennen die Autoren von Th.S. Kuhn angeführte Welten, die sich jedoch von Schütz' Sinnbereichen durch ihren ausschließlichen Bezug auf wissenschaftliche Paradigmata unterscheiden. Den Sinnbereichen

Zum spezifischen Erkenntnisstil der Lebenswelt gehört ihre Auszeichnung als „alltägliche Welt des Wirkens“ (S. 255ff). Wirken umfasst jedes wesentlich durch Körperbewegungen vermittelte „vorgedachte (...) Handeln in der Außenwelt“ (S. 243), das sich lebensweltlich auf die Gegenstände zentriert, die in der Reichweite des Wahrnehmungsfeldes eines Individuums liegen. Zur Lebenswelt gehört der Telefonapparat, den ein Individuum benutzt, von seiner ihm unsichtbaren Gesprächspartnerin aber nicht mehr als die Stimme, die es hört. Zum lebensweltlichen Erkenntnisstil zählen als weitere Kennzeichen ein Horizont selbstverständlich vorausgesetzter Hintergrundannahmen, pragmatische Motive der Lebensbewältigung und ein bekannt-vertrautes Feld von Sozialbeziehungen, um nur einige wichtige zu nennen (S. 238ff).¹² *Andere Erkenntnisstile* haben Formen des Handelns, die sich nicht auf Wahrnehmungsgegenstände, sondern etwa auf vergangene Anschauungen, gegenwärtige Bilder der Einbildungskraft oder abstrakte Entitäten beziehen. Sie setzen andere Hintergrundannahmen voraus, stehen in Distanz zu den Erfordernissen der Lebensbewältigung und brauchen abweichende oder gar keine spezifischen Sozialbeziehungen.

Schütz, der diese Bestimmungen mehr intuitiv als systematisch einführt, stehen eine Reihe anschaulicher Beispiele vor Augen. Seine exemplarische, keine Vollständigkeit beanspruchende Liste umfasst als nichtlebensweltliche Sinnbereiche „die Welt der Träume, der imaginären Vorstellungen und der Phantasie, insbesondere die Welt der Kunst, die Welt der religiösen Erfahrung, die Welt der wissenschaftlichen Kontemplation, die Spielwelt des Kindes und die Welt des Wahnsinns“ (S. 266). Die Grundidee übernimmt er von James, der seiner „Welt der Sinne“, die mit der Lebenswelt einige Verwandtschaft aufweist, eine hohe Spezifität und Homogenität zuschreibt. In dieser Welt werde für

ähnlich sind N. Goodmans plurale, durch Ad-hoc-Übersetzbarkeit verbundene Welten, zu denen eine Alltagswelt im Singular, „die vertraute (...) und dienstbare (...) Welt“, gehört, die von den Welten der Wissenschaften und den Welten der Kunst abgesetzt ist (Goodman 1984, S. 34f). Während Schütz die verschiedenen Erkenntnisstile nur im Ausgang von der Lebenswelt ableitet, bietet Goodman die weiter gehende Möglichkeit, auch andere Welten als „Standardversionen“ anzusehen, aus denen die restlichen Welten „auf erklärbare Weise“ hervorgehen (ebd., S. 36f).

¹² Diese Zusammenfassung hält sich nicht streng an den Wortgebrauch von Schütz.

de künstlerische, religiöse, wissenschaftliche usw. Erfahrungsbereiche lassen die Lebenswelt unwirklich erscheinen; von ihnen ausgehend vermag sich der Übergang in die Lebenswelt ebenfalls als schockartige, radikale Einstellungsänderung darzustellen.

Um die Lebenswelt sozialphänomenologisch als gleichberechtigten Sinnbereich neben anderen zu verstehen, müssen die einseitig auf die Auszeichnung des Wirkens ausgerichteten Elemente von Schütz' Verständnis des Handelns aufgegeben werden. Für diese Korrektur kann man auf seinen *Begriff des Sinns*, der der Erkenntnispluralität zugrunde liegt, zurückgreifen. Sinn ist „die Folge einer Deutung der vergangenen Erfahrung, die vom gegenwärtigen Jetzt in reflexiver Einstellung betrachtet wird“ (S. 241). In diese Definition geht die für Schütz' Handlungstheorie elementare Voraussetzung ein, dass Erfahrungen nicht während ihres Vollzuges, sondern nur nach ihrem Abschluss und folglich allein im Rückblick Gegenstand der Reflexion und damit der Sinngebung sein können. Ein handelndes Subjekt ist demnach nicht in der Lage, zugleich Erfahrungen zu machen und zu deuten. Die reflexive Einstellung erhält rein beobachtenden Charakter, insofern auf ihren Gegenstand als abgeschlossenen, unwiderruflich vollzogenen Prozess kein Einfluss mehr genommen wird. Entziehen sich auf diese Weise alle Erfahrungen während ihres Vollzuges der Sinngebung, so bleiben einige darüber hinaus auch als vergangene sinnlos. Schütz schließt Erfahrungen, d.h. „Erlebnisse (...) [im] spontanen Leben“, von jeglicher Sinngebung aus, wenn sie der Erinnerung nicht zugänglich sind (ebd.). Als Beispiele nennt er physiologische Reflexe, Elemente der physiognomischen Erscheinung wie der Gesichtsausdruck, Leibniz' „petites perceptions“, körpermotorische Bewegungen wie das Gehen und innere Stimmungen (ebd.).

Positiv ist der Begriff des Sinns ebenso auf Vorgänge, die nur aus der Perspektive der ersten Person singular privilegiert zugänglich sind, wie auf Vorgänge, die zudem den Perspektiven der dritten Person offenstehen, anwendbar. Für den Bereich der sinnvollen Erfahrungen unterscheidet Schütz zwischen *Denken*, das ein von aller Körperlichkeit absehendes „Innenleben“ meint, und *Tun*, das eine Erfahrung bezeichnet, mit der sich das Individuum „in die Außenwelt einschalte[t]“ (S. 242). Denken kommt etwa in lebensweltlicher Kontemplation vor, wenn man sich in Distanz von den praktischen Handlungserfordernissen gedanklich mit Problemen seiner eigenen Lebensgestaltung beschäftigt.

Terminologie, die auch für den Übergang zwischen inkommensurablen Welten geeignet ist. So vollzieht sich der Wechsel zwischen Sinnbereichen nicht graduell, sondern schlagartig, verbunden mit einer emotionalen Erschütterung, die Schütz mit „Kierkegaards Erfahrung des ‚Augenblicks‘ als Sprung“ charakterisiert (S. 266, entspr. S. 267).¹³ Unter anderem nennt er den „Schock des Einschlafens als Sprung in die Traumwelt; die innere Verwandlung, die wir beim Aufzug des Vorhangs im Theater erleben (...); die radikale Änderung unserer Einstellung, wenn wir vor einem Gemälde die Einengung unseres Blickfeldes (...) zulassen (...); der Zwiespalt, der sich in Lachen auflöst, wenn wir einem Witz lauschen und einen Augenblick lang bereit sind, die fiktive Welt des Witzes für wirklich zu halten“ (S. 266, entspr. S. 397f).

3. Kritik der Lebensweltorientierung

Die maßgebende Stellung der Lebenswelt rechtfertigt Schütz mit ihrem Charakter als Wirkwelt. Andere Erkenntnisstile hält er gegenüber dem lebensweltlichen Wirken für defizitär, weil ihr Handeln nicht primär auf Gegenstände bezogen ist, die sich in der Wahrnehmungreichweite eines Individuums befinden und durch dessen Körperbewegung direkt verändert werden können. Mit dieser Auszeichnung der Lebenswelt verleiht Schütz seiner Pluralitätskonzeption einen absoluten Geltungsanspruch. Denn der Lebensweltbegriff bezeichnet damit eine historisch wie kulturell invariante anthropologische Struktur, ohne die menschliches Leben überhaupt unvorstellbar ist (vgl. Heller 1986, S. 154). Für die Annahme einer universellen Matrix spricht, dass sie möglicherweise vorhandenen schwach veränderlichen *Grundbedingungen menschlichen Lebens* begrifflich gerecht werden könnte. Fasst man die Erkenntnisstile hingegen als Ergebnis des für die Moderne typischen *Ausdifferenzierungsprozesses der Erfahrung* auf, kann man die Lebenswelt nicht mehr uneingeschränkt als allgemeine Referenz gelten lassen. Heutige nichtlebensweltliche Erkenntnisstile haben, so möchte ich unterstellen, eine ehemals bestehende lebensweltliche Einbindung verloren, sich als eigenständige, teilweise professionalisierte etabliert und als solche auf die Lebenswelt Einfluss gewonnen. Abseits von der Lebenswelt stehen-

¹³ Vgl. Eberle 1984, S. 74.

de künstlerische, religiöse, wissenschaftliche usw. Erfahrungsbereiche lassen die Lebenswelt unwirklich erscheinen; von ihnen ausgehend vermag sich der Übergang in die Lebenswelt ebenfalls als schockartige, radikale Einstellungsänderung darzustellen.

Um die Lebenswelt sozialphänomenologisch als gleichberechtigten Sinnbereich neben anderen zu verstehen, müssen die einseitig auf die Auszeichnung des Wirkens ausgerichteten Elemente von Schütz' Verständnis des Handelns aufgegeben werden. Für diese Korrektur kann man auf seinen *Begriff des Sinns*, der der Erkenntnispluralität zugrunde liegt, zurückgreifen. Sinn ist „die Folge einer Deutung der vergangenen Erfahrung, die vom gegenwärtigen Jetzt in reflexiver Einstellung betrachtet wird“ (S. 241). In diese Definition geht die für Schütz' Handlungstheorie elementare Voraussetzung ein, dass Erfahrungen nicht während ihres Vollzuges, sondern nur nach ihrem Abschluss und folglich allein im Rückblick Gegenstand der Reflexion und damit der Sinngebung sein können. Ein handelndes Subjekt ist demnach nicht in der Lage, zugleich Erfahrungen zu machen und zu deuten. Die reflexive Einstellung erhält rein beobachtenden Charakter, insofern auf ihren Gegenstand als abgeschlossenen, unwiderruflich vollzogenen Prozess kein Einfluss mehr genommen wird. Entziehen sich auf diese Weise alle Erfahrungen während ihres Vollzuges der Sinngebung, so bleiben einige darüber hinaus auch als vergangene sinnlos. Schütz schließt Erfahrungen, d.h. „Erlebnisse (...) [im] spontanen Leben“, von jeglicher Sinngebung aus, wenn sie der Erinnerung nicht zugänglich sind (ebd.). Als Beispiele nennt er physiologische Reflexe, Elemente der physiognomischen Erscheinung wie der Gesichtsausdruck, Leibniz' „petites perceptions“, körpermotorische Bewegungen wie das Gehen und innere Stimmungen (ebd.).

Positiv ist der Begriff des Sinns ebenso auf Vorgänge, die nur aus der Perspektive der ersten Person singular privilegiert zugänglich sind, wie auf Vorgänge, die zudem den Perspektiven der dritten Person offenstehen, anwendbar. Für den Bereich der sinnvollen Erfahrungen unterscheidet Schütz zwischen *Denken*, das ein von aller Körperlichkeit absehendes „Innenleben“ meint, und *Tun*, das eine Erfahrung bezeichnet, mit der sich das Individuum „in die Außenwelt einschalte[t]“ (S. 242). Denken kommt etwa in lebensweltlicher Kontemplation vor, wenn man sich in Distanz von den praktischen Handlungserfordernissen gedanklich mit Problemen seiner eigenen Lebensgestaltung beschäftigt.

Weitere Beispiele sind die theoretische Kontemplation der Wissenschaften oder die religiöse Meditation (S. 281f). Zum Tun zählt der ganze Bereich körperlicher sinnvoller Bewegungserfahrungen.

Die einseitige Auszeichnung der Lebenswelt gründet meines Erachtens darin, dass Schütz (implizit) die sinnstiftende Reflexion *asymmetrisch auf Denken und Tun* bezieht. Er folgt der unplausiblen Unterstellung, dass sich der Reflexion der aktuelle Vollzug des Tuns – vermutlich strukturell – unvergleichlich stärker entzieht als der aktuelle Vollzug des Denkens. Am deutlichsten tritt die Asymmetrie in der Anwendung des *Begriffes des Handelns* zu tage. Schütz gewinnt ihn aus dem Wechselverhältnis vergangenheits- und zukunftsbezogener Bewusstseinsleistungen. Nur im „modo praeterito“ verleiht das Subjekt seinen „wohl umgrenzte[n] Erfahrungen der Vergangenheit“ Sinn (S. 246). Die retrospektive Reflexivität geht in den Begriff des Verhaltens ein, der die „subjektiv sinnvolle[n] Erlebnisse“ umfasst (S. 241). Hierauf bezogen muss dem Handeln zugleich aber eine entwerfende, bewusst vom Subjekt unternommene Überlegung vorangehen: Nur Verhalten, „das vorausgeplant ist, d.h. auf einem vorgefaßten Plan beruht“, kann nach Schütz Handeln heißen (S. 242). Weil das Entwerfen ein zukünftiges Erleben als erst im anschließend möglichen Rückblick sinnvolles antizipiert, steht es im „modo futuri exacti“ (S. 246). Alles Verhalten, das ohne Absicht geschieht, hat mithin nicht den Charakter des Handelns. Schütz rechnet hierzu „sogenannte (...) automatische (...) – gewohnheitsmäßige, traditionelle, affektive“ – Bewegungen des äußeren Lebens (S. 242).¹⁴

Aber nur für das lebensweltliche, durch *körperliche Bewegung* vermittelte Handeln beschränkt Schütz die Reichweite der Reflexion strikt auf die Handlungsplanung und -verarbeitung. Dabei fällt ihm die Differenz zwischen zwei von ihm genannten Aspekten nicht auf. Erstens können die im Zusammenhang des Handelns auftretenden mentalen Ereignisse und Zustände kein Gegenstand der Reflexion sein: Die „innere Erfahrung unserer Körperbewegungen, die wesentlich aktuellen Erlebnisse und die offenen Erwartungen [entziehen] sich dem Zugriff der reflektiven Einstellung“ (S. 249). Zweitens geht der Reflexion aber

¹⁴ Schütz spricht in diesem Zusammenhang irrtümlich nicht von Bewegungen oder Verhalten, sondern von Handlungen, die das Resultat des im voraus entworfenen Erfahrungsprozesses, des Handelns, bezeichnen (S. 245).

auch der direkte Bezug zum korrespondierenden realen Objekt ab: Die „Welt des Wirkens [ist] für unsere natürliche Einstellung zuvörderst nicht ein Gegenstand des Denkens, sondern ein zu beherrschender Raum“ (S. 261). Von der Richtigkeit dieser beiden Behauptungen kann man sich in alltagspraktischer Erfahrung selbst überzeugen. In dem Maß, wie die Aufmerksamkeit den äußeren Gegenständen, die im Zentrum eines Handlungsvollzuges stehen, gilt, tritt das Bewusstsein vom aktuellen inneren Erleben zurück. Schütz' These möchte ich dahingehend ergänzen, dass sich die Reflexion nur bedingt auf die äußeren Gegenstände richtet. Weil das lebensweltliche Diktat der praktischen Handlungsanforderungen ein Innehalten nicht gestattet, kann die Reflexion die äußeren Gegenstände nicht nach ihren Gegebenheitsweisen, d.h. Existenzbedingungen, Erscheinungsformen, Beziehungen zu Vorannahmen usw., befragen. Nur wenn man sein Handeln gleichsam automatisch weiterlaufen lässt, seine Aufmerksamkeit von den sich gerade vollziehenden Körperbewegungen abzieht und sich gewissermaßen selbst zuschaut, erhält die Reflexion wieder Raum. Dann aber befindet man sich schon nicht mehr ganz in der Lebenswelt, sondern beginnt sich, aus einer subjektiven Perspektive, auf die ich gleich näher eingehen werde, zu beobachten. Reflexion auf eigenes Handeln während seines Vollzuges ist (im korrigierten Modell der Erfahrungsp pluralität) eine *Grenzerfahrung*.

Weil die Reflexion paradoxerweise also in doppelter Weise keinen Anteil an der durch sie erst sinnvollen Praxis hat, verbleibt sie in Distanz zum Prozess des körperlichen Handelns. Das reflektierende Bewusstsein entfaltet seine Tätigkeit erfahrungsimmanent entweder vor oder nach der vollzogenen Veränderung, d.h. in Gegenwart eines noch oder wieder unveränderten Handlungsgegenstandes. In seiner statisch-abständigen Position kann das Subjekt nicht anders als in sinnlicher Wahrnehmung auf den realen Gegenstand referieren. Als bloße Bewusstseinserscheinung werden die Objekte tätigen Tuns zu Wahrnehmungsgegenständen, und die Lebenswelt gerät (wie bei Husserl) zur Wahrnehmungswelt (vgl. Husserl 1962, S. 58).

Anders stellt Schütz das Verhältnis von Reflexion und Handeln im *Denken* dar. Schütz hat das handelnde Denken nur am Beispiel der wissenschaftlichen Kontemplation, die er als reine mentale Operation fasst, näher untersucht. In seiner Analyse klammert er zum einen den aktuellen Vollzug von Denkakten aus und erörtert im Hinblick auf die

Gegenwart nur die „der natürlichen Einstellung [, die] (...) dem theoriebildenden Selbst unzugänglich ist“ (S. 290f). Zum anderen schreibt er der wissenschaftlichen Kontemplation aber „doch eine ihr eigentümliche ‚augenscheinliche Gegenwart‘ (...), innerhalb der es lebt und handelt“, zu (S. 291). Den Ausdruck „augenscheinliche Gegenwart“ (specious present) übernimmt Schütz von James, der damit die Vorstellung von der erlebten Gegenwart als einem zeitlich nicht ausgedehnten Augenblicksgeschehen kritisiert. Die erlebte Gegenwart hat nach James vielmehr eine zeitliche Dauer, die sich von einer noch präsenten, jüngsten Vergangenheit in eine schon antizipierte, unmittelbar bevorstehende Zukunft erstreckt (James 1890, S. 608ff und 641ff). Schütz glaubt, diese Dauer für das Denken auch bestimmen zu können, und misst ihr einen beträchtlichen Zeitraum zu. Sie sei „durch die Spannweite der vorgefaßten Entwürfe definiert. Ihr ‚Vorher‘ umfass[e] die zuvor gestellten Probleme als Aufgaben, an deren Lösung man gerade arbeitet. Ihr ‚Nachher‘ besteh[e] aus dem vorweggenommenen Resultat des theoretischen Denkprozesses, das die Lösung des vorliegenden Problems bringen soll“ (ebd.). Durch das Bewusstsein der Gegenwart ihrer mentalen Ereignisse und Zustände hebt Schütz die wissenschaftliche Kontemplation in fragwürdiger Weise vom lebensweltlichen Handeln ab, dem er keine reflexive Bewusstseinspräsenz im Handlungsvollzug zubilligt. Davon, dass sich dem handelnden Denken der Vollzug seiner Denkkakte, wenn auch vielleicht nicht in vergleichbarer Weise, ebenfalls entzieht, kann man sich wiederum in eigener, diesmal mentaler Anschauung überzeugen. Im wissenschaftlichen Denken besteht der Handlungsentwurf in der Formulierung von Problemen als Aufgaben und von Mitteln zu ihrer angestrebten Lösung (S. 287ff). Ein einfaches Modell hierfür mag eine Denksportaufgabe sein (z.B. B. Russells Barbierparadox). Wer in Gedanken ein theoretisches Problem bearbeitet, kann auf die einzelnen Schritte, die er unternimmt, um zur Lösung zu kommen, wie die Bildung von neuen Gedanken und ihre Verknüpfung untereinander, nicht während ihres Vollzuges, sondern nur während ihrer Unterbrechung oder von ihren Resultaten her reflektieren.

4. Subjektive Erfahrung als weiterer Sinnbereich

Die Kritik an Schütz' Verständnis der wissenschaftlichen Kontemplation kann mit der Einführung der subjektiven Erfahrung als zusätzlicher geschlossener Sinnbereich positiv gewendet werden. Wie der letzte Abschnitt gezeigt hat, teilt die wissenschaftliche Kontemplation mit der Lebenswelt die Eigenschaft, dass sich mentale Ereignisse und Zustände, die beim Handeln auftreten, nicht vom aktuell handelnden Subjekt erfassen lassen. *Generell, so möchte ich annehmen, entzieht sich der Vollzug des Handelns wesentlich der Aufmerksamkeit des handelnden Subjektes.* Während lebensweltliches Handeln aber immerhin von einer sinnbereichsexternen Perspektive – etwa durch die Sozialwissenschaften – als gegenwärtiges zu beobachten ist, stehen mentale Ereignisse und Zustände allein der immanenten Reflexion des Subjektes offen. Um sein Bewusstsein introspektiv zu beobachten, muss das Subjekt von seinen praktischen oder theoretischen Handlungsinteressen abrücken und seinem eigenen Handeln gleichsam von außen zuschauen oder sich ihm als abgeschlossenes in der Erinnerung zuwenden. Freilich bedarf auch jede Beobachtung der Handlung. WissenschaftlerInnen müssen in die Welt eingreifen, um Daten zu erheben; das reflexive Subjekt muss mentale Operationen vollziehen, um seine Aufmerksamkeit auf seine Bewusstseinsereignisse und -zustände zu lenken. Aber das eine Beobachtung ermöglichende Handeln unterscheidet sich von einem beobachteten dadurch, dass es selbst unbeobachtet bzw. unthematisch bleiben kann. Der Unterschied zwischen einem Handeln und seiner Beobachtung kann alternativ als Differenz zwischen zwei Sorten des Handelns formuliert werden, die unter verschiedenen Bedingungen thematisch sind. Darüber hinaus geht aber der Inhalt einer Beobachtung nicht in den sie ermöglichenden Handlungen auf.

Ich möchte hier die Frage offen lassen, ob alles mentale Erleben aus Handlungen hervor- und/oder auf sie zurückgeht. Der unbestimmte Charakter von Emotionen, Gefühlen, Stimmungen usw. scheint sich nur vage mit Handlungszusammenhängen zu verbinden. Auf viele nicht handelnd hervorgebrachte Empfindungen haben Handlungen nur indirekten Einfluss. Schmerzen, die aus keinem absichtsvollen Tun hervorgehen, kann man etwa durch bloß willentliche Anstrengung allenfalls versuchen zu modifizieren. Unabhängig von der Frage nach dem Ursprung der Bewusstseinsereignisse und -zustände legt Schütz' Bestim-

mung des Handelns die Einführung eines eigenständigen, handlungsentlasteten *Sinnbereiches der subjektiven Erfahrung* nahe, der ebenso deutlich von der wissenschaftlichen Kontemplation wie von der Lebenswelt unterschieden ist. In diesen Bereich der Introspektion fallen nicht die handlungsermöglichenden Reflexionsleistungen, sondern die Aufmerksamkeitsleistungen, mit denen sich ein Subjekt seinen eigenen Bewusstseinsereignissen und -zuständen zuwendet.¹⁵

Mit der Nichtberücksichtigung eines gesonderten Sinnbereiches der subjektiven Erfahrung, der im Gegensatz zur wissenschaftlichen Kontemplation und zur Lebenswelt nicht wesentlich handelnden Charakter hat, verfehlt Schütz die konstitutive Bedeutung, die Subjektivität für das *neuzeitliche und moderne Selbstverständnis* einnimmt. Als die drei „Quellen des Selbst“ nennt etwa Ch. Taylor in seiner überzeugenden Studie über die Identitätsformen der Moderne neben der „Stimme der Natur“ und lebensweltverbundenen „Bejahung des gewöhnlichen Lebens“ die „Innerlichkeit“, die die Abgrenzung der Vernunft von einer ihr gegenüber äußeren Welt, ihre Herausbildung als autonome Instanz der Erkenntnis und des Handelns bezeichnet (Taylor 1993, S. 207ff). Der Mainstream des neuzeitlichen Subjektivitätsdiskurses hebt mit der rituellen und Spielräume der Einsamkeit eröffnenden Abkehr von der Lebenswelt an.¹⁶ Die nur aus der Perspektive der ersten Person singular privilegiert zugänglichen Erfahrungen haben schließlich in den letzten Jahrzehnten in der Philosophie des Geistes als Raum der Empfindungsqualitäten eine ungeahnte Renaissance erfahren.¹⁷ Sie überschneiden sich teilweise mit lebensweltlicher Erfahrung, eröffnen sich aber auch in me-

¹⁵ Ansätze zur Berücksichtigung der Introspektion als gesonderten Sinnbereich finden sich bei Schütz vor allem dort, wo er sich auf E. Husserls subjektive Erfahrung bezieht. In „William James' Begriff des ‚Stream of Thought‘ phänomenologisch interpretiert“ (in: Schütz 1971, Bd. 3, S. 32ff) vergleicht er etwa James' Charakteristik der augenscheinlichen Gegenwart mit Husserls Analysen zur subjektiven Zeit, die sich erst nach der Epoché von der Lebenswelt dem Bewusstsein als Erfahrung eröffnet (ebd., S. 43f), und rückt damit die subjektive Erfahrung in die Nähe der wissenschaftlichen Kontemplation.

¹⁶ M. de Montaigne und R. Descartes ziehen sich für ihre Reflexionen an abgechiedene Orte zurück, wo sie mit sich allein sind: in den Turm eines Landsitzes und in das gut beheizte Winterquartier. B. Pascal entdeckt komplementär dazu „alles Unglück der Menschen“ in der einzigen Ursache, nicht „in Ruhe allein in ihrem Zimmer bleiben zu können“ (Brunschwicg-Nr. 139).

¹⁷ Vgl. z.B. die repräsentative Übersicht bei Güzeldere (1996).

thodischen Analysen, die an psychologische Verfahren der Introspektion (W. Wundt, W. James, F.B. Titchener und die Würzburger Schule unter O. Külpe) oder die phänomenologischen Verfahren der Reduktion (E. Husserl) anknüpfen (Varela und Shear 1999).

Im neu aufzunehmenden Erkenntnisstil steht das Subjekt in deutlicher Distanz zur Praxis. Seine Aufmerksamkeit gilt seinem eigenen mentalen Erleben, das nicht notwendig verhaltensdispositionell erkennbar sein muss. Die formale Bestimmung dieses Sinnbereiches, nur aus der Perspektive der ersten Person singular *privilegiert* zugänglich zu sein, kann durch die Charakterisierung der auf ihn bezogenen Äußerungen vorgenommen werden, wofür etwa R. Rorty das Kriterium der Unkorrigierbarkeit und S. Shoemaker den auf L. Wittgenstein zurückgehenden Subjektgebrauch des Wortes „ich“ vorgeschlagen haben (Rorty 1981; Shoemaker 1981).

5. Kriterien zur Abgrenzung von Erkenntnisstilen

Die Hinzunahme der subjektiven Erfahrung ergänzt Schütz' exemplarische Liste der Erkenntnisstile, ohne sie abschließend zu vervollständigen. Sie stellt zugleich eine Probe der Anwendbarkeit eines von Schütz selbst formulierten Kriterienkataloges dar, der für die Sinnbereiche „zumindest einige konstitutive Elemente“ ihres spezifischen Erkenntnisstils begrifflich kennzeichnet (S. 265). Der Katalog folgt der Bestimmung, dass *Erkenntnis der einem spezifischen Stil genügende Sinn* heißt. Ich werde an der Zusammenstellung erste Korrekturen vornehmen, die aus der Kritik der asymmetrischen Beziehung der Reflexion auf Tun und Denken resultieren. In seiner sozialphänomenologischen Ausrichtung setzt der Katalog eine egologische Struktur voraus, die auf einem subjektiven (von Schütz nicht mit einem Erkenntnisstil versehenen) Erleben gründet und daran anschließend Phänomene der Intersubjektivität integriert. Um den subjektiven und lebensweltlichen Erkenntnisstil als je eigenständige Erkenntnisstile neben anderen zu charakterisieren, muss man diese Struktur nicht auflösen. Der Kriterienkatalog umfasst sechs Merkmale, deren knappe Definition bei Schütz durch exemplarische Bezüge zu den von ihm genannten Sinnbereichen Ergänzung erfährt.

1. Als fundierendes Kriterium gilt die im Anschluss an H. Bergsons „attention à la vie“ eingeführte „*Spannung des Bewusstseins*“ (S. 243ff und S. 267, wie alle weiteren Kriterienbezeichnungen im Original nicht hervorgehoben). Sie bezeichnet die „Ausrichtung und Aufmerksamkeit auf das Leben“ (S. 243). Schütz unterscheidet verschiedene Aufmerksamkeitsintensitäten und daraus resultierende Grade von Wirklichkeitsgeltungen. Da „nicht die ontologische Struktur der Gegenstände, sondern der Sinn unserer Erfahrungen die Wirklichkeit konstituiert“ (S. 264, entspr. S. 393), steht die Wirklichkeit in Abhängigkeit von den Aufmerksamkeitsstrukturen des sinnkonstituierenden Bewusstseins. Bergson folgend schreibt Schütz nun der Lebenswelt den höchsten Grad, das „Hell-Wach-Sein“ (S. 265), und dem Traum den niedrigsten Grad, eine bloß „passive Aufmerksamkeit“ (S. 244), zu. Um die hier deutlich wirksame Auszeichnung der Lebenswelt aufzugeben, muss man die erkenntnisstilfixierende Festlegung der Aufmerksamkeitsintensitäten fallen lassen. Die prinzipielle Gleichberechtigung von Erkenntnisstilen impliziert gerade ihre jeweils äquivalenten Möglichkeiten, Wirklichkeitsgeltung zu beanspruchen. Damit erübrigt sich allerdings keineswegs die Notwendigkeit des Kriteriums der Bewusstseinsspannung. Denn alle Erkenntnisstile bleiben „Titel (...) ein- und desselben Bewusstseins, und es ist das selbe Leben (...), dem wir uns in verschiedenen Modifikationen zuwenden“ (S. 297). Teilhabe am „Bewusstseinsstrom“ wird damit zur notwendigen Bedingung der Erkenntnisstile, die anders nicht den Erfahrungsraum *eines* Individuums in unterschiedlicher Intensität, Anzahl und Dauer bestimmen könnten.

2. Verschiedene Inhalte der Aufmerksamkeit berücksichtigt das nächste Kriterium, das die in einem Erkenntnisbereich „*vorherrschende (...) Spontaneität*“ betrifft (S. 267). Sie bezeichnet nicht wie die Bewusstseinsspannung eine innere Einstellung, sondern eine Relation der Wirksamkeit des Subjektes auf die von ihm für wirklich genommenen Erfahrungen. Ihre Formen leiten sich, soweit ich sehe, aus den qualitativen Differenzen von denkendem und tätigem sowie von handelndem und nichthandelndem Erleben ab. Unter den Formen des denkenden Handelns unterscheidet sich das Phantasieren durch ihre prinzipiell fehlende Verwirklichungsabsicht von den verschiedenen Weisen der Kontemplation (S. 270). Dem Träumen geht zudem jede Handlungsstruktur ab, weil das Subjekt keine Verfügungsfreiheit hat (S. 277). Die spezifische lebensweltliche Spontaneität ist das Wirken. O. Schwemmer folgend,

möchte ich sie zusätzlich durch *Unprofessionalität* eingrenzen. Lebensweltliches Handeln kann „ebensogut von uns wie von anderen ausgeführt und erwartet werden“, da wir „im Prinzip eine Kompetenz bei jedermann unterstellen“ (Schwemmer 1987, S. 207). Mit diesem Merkmal verengt sich der lebensweltliche Handlungsumfang beträchtlich. Beispielsweise werden keine professionalisierten Formen der Kommunikation erfasst, womit die Lebenswelt ihre Instanz zur universellen Vermittlung zwischen verschiedenen Erkenntnisbereichen verliert. Diese Kennzeichnung lässt sich vermutlich mit dem folgenden negativen Kriterium der „besonderen Epoché“ verbinden.

3. Mit der von E. Husserl dem Wort, aber nicht der Sache nach übernommenen „*Epoché*“ meint Schütz die Einklammerung bzw. Suspendierung von bestimmten Wirklichkeitsaspekten (S. 267). Schütz fügt hier wiederum eine Hierarchisierung ein, die der der Bewusstseinspannungen verwandt ist, wenn er behauptet, dass man allein in der Lebenswelt allen Zweifel an der Wirklichkeit suspendiere und sie als selbstverständlich gegebene hinnehme (S. 265 und S. 268). Obwohl Schütz an dieser generellen Epoché festgehalten hat, finden sich bei ihm doch auch Möglichkeiten zur Bestimmung einer spezifisch lebensweltlichen Epoché. Zusammen mit Th. Luckmann sucht er beispielsweise einen lebensweltlich außer Zweifel gesetzten „Wissensvorrat“, soweit er zu versprachlichen ist, als Ansammlung typisierter Klassifikationsschemata zu umreißen (Schütz und Luckmann 1979, S. 133ff). Vielleicht ließe sich auch das lebensweltliche Absehen von professionellem Können und Wissen als Epoché begreifen. Für andere Sinnbereiche führt Schütz selbst Beispiele spezifischer Epochéen an: So kümmere sich etwa das Traumgeschehen nicht um die Geltung „bestimmte[r] logischer Axiome“ (S. 279); das wissenschaftliche Nachdenken klammere neben anderen Aspekten die körperliche Existenz des Forschers „als psychophysisches menschliches Wesen“ ein (S. 286).

4. Während die bisher genannten Merkmale die subjektbezogene Gegenstands- und Sinnkonstitution betreffen, führt das nächste als zusätzliche Bestimmung die spezifische „*Form der Sozialität*“ ein (S. 267). Es klassifiziert die Sinnbereiche grob in die ausschließlich einsam (z.B. Traum, Kontemplation), die ausschließlich gemeinsam (z.B. Lebenswelt) und die sowohl einsam als auch gemeinsam (z.B. Phantasie, Religion) erfahrbaren. Wie Schütz und Luckmann in ihrer wirkungsreichen Theorie der „Aufschichtungen der Lebenswelt“ ausführen, geht die ver-

traut-bekannt Form der lebensweltlichen Gemeinschaftsformen aus einer Minimierung der Typisierung von Sozialbeziehungen hervor (Schütz und Luckmann 1979, S. 62ff).

5. und 6. Die beiden letzten Kriterien eröffnen Möglichkeiten zur Herstellung komplexer Beziehungsnetze innerhalb von und zwischen Sinnbereichen. Ich werde nicht weiter auf sie eingehen und sie hier nur erwähnen. Mit dem eben vorgestellten Sozialitätskriterium eng verknüpft ist das Kriterium verschiedener „*Zeitperspektiven*“ (ebd.). Es bezieht die objektive, der Verfügung entzogene Weltzeit, die biologischen Zeiten (des Körpers, der Jahreszeiten usw.), die dem Individuum eigene biographische Zeit, die nur selbst erfahrbare innere Zeit und die intersubjektive Standardzeit ein. Das letzte Kriterium sucht, die Sinnbereiche nach Formen der „*Selbsterfahrung*“ zu klassifizieren (ebd.). In Abhängigkeit von realen oder fiktiven Wirklichkeitsrelationen unterstellt es die Herausbildung sinnbereichspezifischer Muster der persönlichen Identifikationsfindung.

Mit dem soweit erst rudimentär dargestellten Kriterienkatalog lässt sich der *subjektive Erkenntnisstil* durch die nach „innen“ gewandte Aufmerksamkeitsrichtung kennzeichnen. Die Spontaneität des Subjektes hat hauptsächlich nicht handelnden, sondern reflektierenden Charakter. Die spezifische Epoché klammert die mit mentalen Gegenständen in anderen Welten verbundenen praktischen Zwecke ein. Nicht welche praxisrelevanten Eigenschaften etwa den Gegenständen einer Wahrnehmung ansonsten zukommen, sondern mit welchen Erlebnisqualitäten, Gedanken oder propositionalen Einstellungen sich ihre Wahrnehmung verbindet, wie ihre Gegebenheitsweise von ihrer raumzeitlichen Positionierung abhängt usw. bilden Themen des subjektiven Erkenntnisstiles. Dieser Sinnbereich ist nicht auf Professionalität festgelegt. Als integraler Teil des modernen Selbstverständnisses braucht diese Form der Innerlichkeit ebenso wie die lebensweltliche Erfahrung keine spezielle Kompetenz. Andererseits stehen mit der Introspektion und der phänomenologischen Reduktion Methoden der mentalen Selbsterkundung zur Verfügung, die eigens erlernt und eingeübt werden können. Subjektive Erfahrung ist schließlich nicht vergemeinschaftete, sondern wesentlich einsame Erfahrung, mit keinem anderen Menschen uneingeschränkt teilbar.

6. Schluss und Ausblick

Schütz' Begriff des Erkenntnisstils erlaubt, verschiedene Sinnbereiche voneinander abzugrenzen. Hebt man die fundierende Stellung der Lebenswelt auf, erhält man einen Kriterienkatalog für eine Mannigfaltigkeit gleichberechtigter Bereiche, die durch spezifische Erkenntnisstile gekennzeichnet sind. Schütz' Erfahrungsbegriff gestattet die Hinzunahme eines subjektiven Sinnbereiches, den Schütz nicht berücksichtigte, obwohl er seit seiner neuzeitlichen Begründung für moderne Selbstverständnisse konstitutiv ist. Ein Individuum hält sich normalerweise nicht zugleich in verschiedenen Erfahrungsbereichen auf. Lebensweltliches Handeln lässt etwa in aller Regel keinen Raum für wissenschaftliche Kontemplation, Traumwelten schalten das wache Bewusstsein der subjektiven Erfahrung aus, religiöse Praxis kennt nicht die Ungebundenheit der Phantasiewelten usw. Der Übergang zwischen den deutlich geschiedenen Bereichen, den man schon während eines Tages meist mehrfach vollzieht, impliziert die Möglichkeit von Grenzerfahrungen, die Schütz zu Recht als außerordentliche Vorkommnisse hervorhebt, in ihren sinnkonstitutiven Elementen allerdings unterschätzt.

Auch als gleichberechtigter Erkenntnisstil neben anderen verliert die Lebenswelt nicht ihre grundlegende Bedeutung für die begriffliche Erfassung von Modernisierungsprozessen. Zunehmende Professionalisierung kann erst vor dem Hintergrund der bestehenden nichtprofessionalisierten Erfahrungsräume, die ihren Inbegriff in der redefinierten Lebenswelt finden, verstanden werden. Die Bestimmung der Lebenswelt als gleichberechtigter Sinnbereich neben anderen bietet Voraussetzungen, sie als historisches und kulturelles Phänomen zu begreifen, das nur im Plural geschichtlich wandelbarer Lebenswelten auftritt. Der kulturgeschichtlich wirksame Ausdifferenzierungsprozess der Erfahrung führt zur Vervielfältigung der nichtlebensweltlichen Erkenntnisstile.

Abschließend möchte ich auf einige Konsequenzen eingehen, die sich aus der irreduziblen Erfahrungsvielfalt für die Rationalität ergeben. Zunächst möchte ich darauf hinweisen, dass sich im Ausgang von der Pluralität der Erfahrung äußere und innere Grenzen von Erkenntnis und Rationalität zeigen. Von Erkenntnis zu sprechen, hat nach Schütz erst dann keinen Sinn mehr, wenn sinnstiftende Reflexion nicht stattfinden kann. Im Inneren der Erkenntnis entfaltet sich eine Vielfalt von Rationalitätsbegriffen, die untereinander so wenig Ähnlichkeit aufwei-

sen müssen, wie die die Erkenntnis gliedernden Stile. Als „Archetypus für rationale Auslegung und rationales Handeln“ bezeichnet Schütz „die wissenschaftliche Arbeit rein als menschliche Tätigkeit betrachtet“ (Schütz 1972, S. 28). *Wissenschaftliche Rationalität* stehe außerhalb der natürlichen und der praktischen Welt, auf die sich ihre theoretischen Konstruktionen beziehen. Für die Sozialwissenschaften formuliert er im Anschluss an M. Weber und T. Parsons das „Postulat der Rationalität“, nach dem soziale Handlungen „auf solche Weise konstruiert werden [müssen], daß der Handelnde in der lebendigen Welt die (...) Handlung ausführen würde, wie wenn er eine klare und deutliche wissenschaftliche Kenntnis aller Elemente besäße, die für seine Wahl und die andauernde Tendenz, das angemessenste Mittel zur Realisierung des angemessensten Zweckes zu wählen, relevant ist“ (Schütz 1972, S. 48). Dass dieser paradigmatische Rationalitätsbegriff *in der Lebenswelt wenig Anwendung* finde, gehe auf den Einfluss von Typisierungen zurück, die Wahrnehmung und Handeln nach vorgegebenen Schemata klassifizieren. Man folge alltagspraktisch oftmals einer Regelwelt, in die man hineingeboren werde, und frage solange nicht nach Gründen und Begründungen, wie es zu keinen Störungen komme. Vor diesem Hintergrund würden sich in der Lebenswelt außerdem Bedeutungen des Begriffes der Rationalität bilden, die teilweise erheblich von den wissenschaftlichen, am logischen Schließen orientierten Bedeutungen abwichen. Eine Handlung heiße lebensweltlich rational, wenn sie beispielsweise einer oder mehrerer von sechs verschiedenen Eigenschaften genüge, die Schütz als „vernünftig“, „überlegt“, „geplant“, „vorhersagbar“, „logisch“ konsistent oder eine Mittelwahl zur Zweckerreichung voraussetzend benennt (Schütz 1972, S. 34ff). Doch auch mit dieser komplexen Semantik erfasse Rationalität nur bedingt lebensweltliches Handeln. Dessen nichtrationalen Zug begründet Schütz mit Argumenten, die aus Husserls Analyse der natürlichen Einstellung stammen. Alltäglichem Handeln kommt demnach eine optimal kontextgemäße Effizienz zu, weil es meist nur ungefähr entworfen wird, in seinen Verläufen wesentlich fragmentarisch bleibt, zu situationsangepassten Unterbrechungen fähig ist, sich nicht auf die Erreichung seiner Ziele festlegt, unvermittelt nicht vorgesehene Richtungen einzuschlagen vermag usw.¹⁸ Die Be-

¹⁸ Vgl. Husserl (1962, § 9), Schütz 1972, S. 28ff. Effizienz ist kein Ausdruck von Husserl oder Schütz und hier nicht im Sinn einer „ökonomischen Rationalität“

hauptung einer Differenz von wissenschaftlicher und lebensweltlicher Rationalität kann in ihrer Relevanz für die Beurteilung von Modernisierungsprozessen kaum überschätzt werden. Schütz weist nicht nur Bedingungen der von ihm nicht bestrittenen Verwissenschaftlichung der Lebenswelt aus, sondern er macht darüber hinaus eine spezifisch lebensweltliche Handlungsform geltend, die der wissenschaftlichen durchaus partiell entgegengerichtet ist.

Vermutlich heben sich die spezifischen Bedeutungen des Rationalitätsbegriffes, welche sich in praktischen und theoretischen Handlungskontexten ausbilden und in reichlich unterschiedlichem Ausmaß Anwendung finden, grundsätzlich von denen der *nichthandelnden Erkenntnisstile* ab. Außerhalb von Handlungskontexten erscheint das Vorkommen des Rationalitätsbegriffes mitunter parasitär oder fragwürdig zu sein. Genügen *Träume* einer eigenen Rationalität oder folgen sie der anderer Erfahrungskontexte? Oder macht es keinen Sinn, den Rationalitätsbegriff auf Erfahrungen anzuwenden, die dem Subjekt widerfahren, ohne Gegenstand seines Willens zu sein? Während die Träumenden im Prinzip zu handeln außer Stande sind (vgl. auch Schirrmeyer 2002, im selben Buch), sieht die *subjektive* als beobachtende Erfahrung bewusst vom Handlungscharakter ab, der ihr selbst und eventuell ihren Gegenständen zukommt. Eine subjektive Beobachtung mag rational zustande gekommen sein, aber diese Rationalität ist kein Gegenstand der subjektiven Erfahrung, deren Inhalt auch nicht in ihrer eigenen Genesis aufgeht. Als Handlungsrationalität erhält Rationalität in subjektiver Erfahrung den Charakter einer Voraussetzung, von der zu abstrahieren den spezifischen Erkenntnisstil kennzeichnet. Doch der Rationalitätsbegriff vermag sich auch positiv auf nichthandelndes *Erleben* zu beziehen. Nach W. James ist Rationalität erst dort erreicht, wo ein Handeln aufhört, an dem Punkt nämlich, wo man sich nicht „durch weitere Betrachtungen die Absolutheit der (...) angenommenen Gegebenheiten umstoßen läßt“ (James 1948, S. 77).

(vgl. den Beitrag von N.C. Karafyllis 2002, in diesem Buch) gemeint. Da die Lebenswelt gesellschaftlich auch die Funktion der Reproduktion der Arbeitskraft durch Entspannung, Zerstreuung usw. hat, muss sie im Vergleich zu den Sinnbereichen der Berufsarbeit in spezifischer Weise ineffektiv sein.

Literatur:

- Bergmann, W. (1981). Lebenswelt, Lebenswelt des Alltags oder Alltagswelt. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (33). 50-73.
- Block, N. et al. [Hg.] (1996). *The Nature of Consciousness*. Cambridge.
- Dreyfus, H.L. und C. Spinosa (1997). Zwei Arten des Antiessentialismus und ihre Konsequenzen. *Dtsch. Z. Philos.* (45). 23ff.
- Eberle, T.S. (1984). *Sinnstrukturen in Alltag und Wissenschaft*. Bern.
- Embree, L. [Hg.] (1999). *Schutzian Social Science*. Dordrecht.
- Frank, M. [Hg.] (1994). *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*. Frankfurt am Main.
- Goodman, N. (1984). *Weisen der Welterzeugung*. Frankfurt am Main.
- Grathoff, R. und W.M. Sprondel [Hg.] (1979). *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart.
- Güzeldere, G. (1996). *The Many Faces of Consciousness: A Field Guide*. In: Block et al. [Hg.]. *The Nature of Consciousness*. Cambridge.
- Heller, A. (1986). *The Sociology of Everyday Life*. In: U. Himmelstrand [Hg.]: *Sociology*. Bd. 2. London u.a.
- Husserl, E. (1962). *Phänomenologische Psychologie (Husserliana IX)*. Den Haag.
- James, W. (1890). *Principles of Psychology*. New York.
- James, W. (1948). *Das Gefühl des Vernunftgemäßen*. In: Ders. (1948). *Essays über Glaube und Ethik*. Gütersloh.
- List, E. und I. Srubar [Hg.] (1988). *Alfred Schütz: neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*. Amsterdam.
- Natanson, M. [Hg.] (1970). *Phenomenology und Social Reality*. Den Haag.
- Parsons, T. (1937). *The Structure of Social Action*. New York.
- Rorty, R. (1981). *Unkorrigierbarkeit als das Merkmal des Mentalen*. In: Frank, M. [Hg.]. *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*. Frankfurt am Main. 587-619.
- Schütz, A. (1971 [Bd. 1]/1972 [Bd. 2]). *Gesammelte Aufsätze*. Den Haag.
- Schütz, A. und T. Luckmann (1979). *Strukturen der Lebenswelt*. Bd. 1. Frankfurt am Main.
- Shoemaker, S. (1981). *Selbstreferenz und Selbstbewußtsein*. In: Frank, M. [Hg.]: *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*. Frankfurt am Main. 43-59.
- Schwemmer, O. (1987). *Handlung und Struktur. Zur Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main.
- Srubar, I. (1988). *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt a.M.
- Taylor, C. (1993). *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt am Main.

- Varela, F.J. und J. Shear [Hg.] (1999). The View from Within: First-Person Approaches to the Study of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* (2-3).
- Welter, R. (1981). Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt. München.

Nicole C. Karafyllis / Jan C. Schmidt
(Hrsg.)

Zugänge
zur Rationalität
der Zukunft

Universitätsbibliothek Wuppertal



W00052510

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Für die freundliche Unterstützung bei der Verwirklichung
des Forschungs- und Buchprojektes danken wir dem Zentrum
für Interdisziplinäre Technikforschung (ZIT)
der Technischen Universität Darmstadt.



21
HLD 3490

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Einen Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

ISBN 3-476-45307-3



Gedruckt auf säure- und chlorfreiem, alterungsbeständigem Papier.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede
Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

M & P Schriftenreihe für Wissenschaft und Forschung

© 2002 J.B.Metzlersche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart
Einbandgestaltung: Willy Löffelhardt unter Verwendung
eines Bildes von Symeon Karafyllis.
Druck und Bindung: Ebner&Spiegel GmbH, Ulm
Printed in Germany
Oktober / 2002

2006/8700