

Wissen die Sozialwissenschaftler, was die „Lebenswelt“ ist? Eine Rückbesinnung auf Husserls „Urstiftung“ und Schütz' „Wideraufnahme“ des Begriffes

Alexis E. Gros
Friedrich Schiller University of Jena
University of Belgrano and CONICET (AR)

Abstract

Do Social Scientists Know What The “Lifeworld” Is? Revisiting Husserl’s “Proto-Foundation” and Schutz’s “Reprise” Of The Concept

The present paper aims to provide a contribution to the self-clarification of social scientists with regard to the using and abusing of the concept of “lifeworld” [*Lebenswelt*] and its surrogates. With this aim, the author adopts a dual approach which draws upon the one used by the late Husserl in *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, namely: the combination of genealogical reflections on the origins and historic itinerary of the concept with phenomenological descriptions of the “thing itself”. More precisely, the present article tries to systematically reconstruct Edmund Husserl’s phenomenological “proto-foundation” [*Urstiftung*] and Alfred Schutz’s “reprise” of the *Lebenswelt*.

Keywords: Lifeworld; Phenomenology; Edmund Husserl; Alfred Schutz, Social Sciences

Einleitung: Der Begriff „Lebenswelt“ als ein Bestandteil der Alltagswelt der zeitgenössischen Sozialwissenschaftler

An einer Stelle seines Buches *Literatur and Science* gibt der britische Philosoph und Schriftsteller Aldous Huxley (1963,

* **Acknowledgments:** This research was financially supported by the CONICET (National Scientific and Technical Research Council, Argentina) and the Alexander von Humboldt Foundation. I would like to thank Benjamin Wannemacher for the German proofreading of this paper.

14) eine kurze, aber schöne Beschreibung der Erfahrungswirklichkeit, in der wir als Menschen unter Menschen leben. Diese Wirklichkeit, behauptet er, ist nicht zu verwechseln mit dem mathematisch-physikalischen Universum „quantifizierter Regelmäßigkeiten“, mit welchem sich die Chemiker, Physiker und Physiologen befassen. Es handelt sich vielmehr um die (inter-) subjektiv erlebte Welt des alltäglichen Lebens, das heißt um die Welt, welche die großen Werke der Weltliteratur porträtieren:

Die Welt, mit der sich die Literatur befasst, ist die Welt, in der Menschen geboren werden, darin leben und schließlich streben; die Welt, in der sie lieben und hassen, Triumph und Erniedrigung, Hoffnung und Verzweiflung erleben; die Welt der Leiden und Freuden, des Wahnsinns und des Gemeinverstands, der Dummheit, Verschlagenheit und Weisheit; die Welt aller Arten sozialen Drucks und individuellen Trieb, des Zwistes von Vernunft und Leidenschaft, der Instinkte und Konventionen, gemeinsamer Sprache und mit niemanden teilbarer Gefühle und Empfindungen (Huxley 1963, 14).¹

Diese Behauptung Huxleys weist auf den Umstand hin, dass der positivistische Szientismus aufgrund seiner monomanischen Fixierung auf Messbarkeit, Exaktheit und Objektivität die *ungenau, subjektiv-relative und bedeutungsvolle* Verfasstheit der menschlichen Realität systematisch vernachlässigt. In der Tat gehen die alten und neuen Positivisten davon aus, dass es möglich ist, die „*bloß* subjektiven“ Phänomene der vor- und außerwissenschaftlichen Erfahrung durch die Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden zu überwinden und damit den analytischen Blick zu befreien, um eine exakte Erkenntnis der *objektiven physikalisch-mathematischen Natur* zu gewinnen. Auf diese Weise, so kann man mit Huxley argumentieren, wird die intellektuelle Beschäftigung mit der konkreten Welt, in der die Menschen ihre alltägliche Existenz verbringen, gleichsam aus dem Themenbereich der Wissenschaften ausgewiesen und ins Exil in der Literatur geschickt.

Die Entwicklung des phänomenologischen Begriffs der „Lebenswelt“ – welcher allgemein betrachtet versucht, die „Welt, *wie sie erlebt wird*“ konzeptuell aufzufassen (vgl. Schütz in Gurwitsch und Schütz 1985, 352. Hervorhebung, AEG) – ist als eine kritische Antwort auf die positivistische Vernachlässigung der menschlichen, sozio-historischen und

kulturellen Welt zu begreifen. Mit Hilfe dieser Kategorie versucht der Gründer der phänomenologischen Schule, Edmund Husserl, dem Imperialismus des naturalistischen Positivismus entgegenzuwirken und der Erforschung der alltäglichen Erfahrung einen wissenschaftlichen Status zu gewähren. Wie Aron Gurwitsch (in Gurwitsch und Schütz 1985, 361. Hervorhebung, AEG) mit Recht betont, ist der Lebensweltbegriff als ein „*polemischer* Begriff“ zu verstehen. Hätten der Positivismus und seine physikalisch-mathematische Konzeption der Natur nicht eine so große Auswirkung auf die moderne Weltanschauung, dann würde die phänomenologische Aufforderung, auf die „Lebenswelt“ zurückzukehren, überhaupt keinen Sinn machen: „Hätten wir die Wissenschaft nicht, so hätten wir diesen Begriff nicht nötig“ (1985, 361).

Heutzutage, mehr als 80 Jahre nach der Erscheinung der *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, also des Werkes, mit welchem Husserl (1954) den Begriff popularisiert hat, scheint seine Diagnose des *Vergessens der Lebenswelt* durch die Hauptströmung der Naturwissenschaften nach wie vor aktuell zu sein. Im Bereich der *Sozialwissenschaften* ist die Lage jedoch ganz anders: Der Begriff von Lebenswelt spielt heutzutage eine gewichtige Rolle im theoretischen Vokabular dieser Disziplinen. Freilich wäre dies nicht möglich gewesen ohne die Beiträge von Alfred Schütz, dem „Vater“ der phänomenologisch basierten Sozialwissenschaften, und ohne die Arbeiten seiner bedeutendsten Nachfolger – Thomas Luckmann (vgl. 2002), Peter Berger (vgl. Berger und Luckmann 1966), Harold Garfinkel (vgl. 1967) und George Psathas (vgl. 1989) u.a. (vgl. Eberle 2012). Gleichwohl war auch die *kritische* Rezeption des Schütz'schen Werkes von Seiten der wichtigsten Vertreter der Sozial- und Gesellschaftstheorie des späten 20. Jahrhunderts – Anthony Giddens (vgl. 1993), Jürgen Habermas (1987b) und Pierre Bourdieu (2018) – von Bedeutung für die Verbreitung des Begriffes (vgl. Belvedere 2011).

In der Tat, und dies bildet den Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen, kann man mit Thomas Luckmann (2002 46) argumentieren, dass zumindest seit den 70er Jahren eine „Inflation des Gebrauchs“ des Lebensweltbegriffes im

sozialwissenschaftlichen Diskurs zu beobachten ist. Die Kategorie erscheint auf vielfältige Weise und in den verschiedensten disziplinären Zusammenhängen, und dies sowohl in empirischen wie auch in theoretischen Forschungen. Man findet sie in anthropologischen (vgl. Jackson 2012; Gray 2006), soziologischen (vgl. Raab 2008 et al.; Dreher 2012), politikwissenschaftlichen (vgl. Raulet 2014), kommunikationswissenschaftlichen (vgl. Langsdorf 1994; Craig 1999), bildungswissenschaftlichen (vgl. Welton 1995; Ekebergh 2009), psychologischen (vgl. Brooks 2015; Arshworth 2003) und geografischen (vgl. Seamon 2015) Forschungen. Und freilich auch in den immer häufiger werdenden trans- und interdisziplinären Studien. Aber dies ist nicht alles. Seit langem spielt der Lebensweltbegriff eine bedeutende Rolle in *nicht*-phänomenologischen sozial- und gesellschaftstheoretischen Traditionslinien, wie z.B. in der Kritischen Theorie der Gesellschaft (vgl. Habermas 1987a; 1987b; Rosa 2016), der Systemtheorie (vgl. Luhmann, 1986; Motta und Lewkow, 2014), der Psychoanalyse (vgl. Lohmar und Burdznika, 2012) und sogar in den jüngsten Versionen des Kognitivismus (vgl. Gallagher und Zahavi 2012).

Nun, *was ist eigentlich die Lebenswelt?* Worin besteht die Erfahrungswirklichkeit, welche dieser Begriff aufzufassen versucht? Obwohl dieses Wort alltäglich von tausenden Sozialwissenschaftlern weltweit verwendet wird, scheint es mir, dass nur wenige imstande sind, diese Fragen mit der notwendigen Strenge zu beantworten.² Mit dem Lebensweltbegriff geschieht etwas Ähnliches wie mit anderen sozialwissenschaftlichen Grundkategorien, wie z.B. „Praxis“, „Struktur“, „Diskurs“, „Sinn“, „Subjektivität“ und „Gesellschaft“: Die Sozialforscher können sie zwar *vor*theoretisch *vor*verstehen und in ihren Forschungen mit einem gewissen „Erfolg“ anwenden, aber sie sind nicht in der Lage, diese Begriffe *theoretisch* zu definieren.³ Deshalb hat Luckmann (2002, 45-46) meiner Meinung nach recht, wenn er behauptet, dass „das Wort 'Lebenswelt' in der letzten Zeit zu einem modisch verwachsenen und fast inhaltsleeren Un-Begriff geworden ist“.

Was ist der Grund dafür? Um diese Frage beantworten zu können, ist es aus meiner Sicht nötig, die Hybris des Szientismus in Frage zu stellen, d.h. aufzuhören, die

Wissenschaftler im Allgemeinen und die Sozialwissenschaftler im Besonderen als „*sujets supposé savoir*“ zu betrachten. Wenn wir sie stattdessen als eine Sozialgruppe wie jede andere konzipieren und entsprechend die Sozialforschung als eine alltägliche Praxis sehen, dann können wir die folgende *paradoxe* These formulieren: *Die Sozialforscher sind nicht in der Lage, den Lebensweltbegriff theoretisch zu definieren, weil er in letzter Zeit zu einem Bestandteil ihrer alltäglichen Lebenswelt geworden ist.* Und wie die phänomenologische Tradition lehrt, werden in der Regel die interpretativen, praktischen und motorischen Schemata, welche die Menschen routinemäßig verwenden, um ihr Alltagsleben zu führen, weder thematisiert noch problematisiert. Ganz im Gegenteil: Sie werden normalerweise bis auf weiteres als fraglos hingenommen (vgl. etwa Schütz 1994, 217-251). Die Schwierigkeiten, den Lebensweltbegriff gründlich zu definieren, sind also m.E. auf die *Veralltäglichung* desselben innerhalb der „Kultur“ bzw. „relativ natürlichen Weltanschauung“ der zeitgenössischen Sozialforscher zurückzuführen (vgl. Schütz 1994, 251).

Nun, *worin besteht eigentlich das naive Vorverständnis des Lebensweltbegriffes, das in der sozialwissenschaftlichen Kultur dominierend ist?* Das Wort „Lebenswelt“ wird von manchen aktuellen Sozialforschern sehr ungenau als der „Ort“ verstanden, wo die alltägliche Praxis der sozialen Akteure stattfindet. Es handelt sich, so heißt es, um den Bereich des „Mikro-Sozialen“, des „Alltags“, der „Sinnhaftigkeit“, des „Symbolischen“, des „Subjektiven“, der „Interaktion“, des „Common-Sense“ usw.; d.h.: um eine gleichsam „harmlose“ und naive Welt, wo die wirtschaftlichen und machtbezogenen *Zwänge* und *Imperative* objektiven, makro-sozialen Strukturen bzw. Systeme weder klar bemerkbar noch sichtbar seien (vgl. Srubar, 2007 13; Belvedere, 2011 63ff.).⁴

In Anlehnung an Belvedere (2011, 45) bin ich der Überzeugung, dass dieses einseitige und ungenaue (Vor)Verständnis des Lebensweltbegriffes als eine naive und ungeklärte Annahme anzusehen ist, die zum dominierenden „akademischen Common-Sense“ der Sozialwissenschaften gehört; ein Common-Sense, welcher sich *unter der Hand* nach dem Zusammenbruch des sog. Parsons'schen „Orthodoxen Konsens“ konsolidiert hat. Es

handelt sich genauer um das „Paradigma“, das auf verschiedene Weisen von den drei wichtigsten Sozialtheoretikern des späten 20. Jahrhunderts verfochten wird: Pierre Bourdieu, Anthony Giddens und Jürgen Habermas.

Trotz ihrer unleugbaren Unterschiede versuchen diese drei Denker, eine *synthetische* Sozialtheorie zu formulieren, welche in der Lage ist, den gefährlichen *Dualismus* zu überwinden, welcher *angeblich* der modernen Sozialtheorie innewohnend sei, nämlich die Antinomie zwischen zwei Positionen, die anscheinend völlig inkompatibel sind: den *mikro-soziologischen, subjektivistischen und auf die Lebenswelt zentrierten* Ansätzen einerseits und den *makro-soziologischen, objektivistischen und auf der Ebene der Struktur bzw. des Systems operierenden* Ansätzen andererseits (Belvedere 2011, 13ff, 41ff). Die Lage verschlechtert sich dadurch weiter, dass aufgrund des großen Einflusses dieses Paradigmas die *genuinen phänomenologischen Untersuchungen der Lebenswelt* – d.h. diejenige Forschungen, die sich bemühen, die Textur der lebensweltlichen Erfahrung genau so zu beschreiben, wie sie von den vorwissenschaftlichen Akteuren erlebt wird – gleichsam *stigmatisiert* werden: Die Phänomenologie, so heißt es, sei eine *einseitige, idealistische, kulturalistische und subjektivistische* Forschungsrichtung, die nicht in der Lage sei, der komplexen Verfassung der sozialen Wirklichkeit gerecht zu werden (vgl. Belvedere, 2011, 48ff).

Im Anschluss an bedeutenden Autoren der phänomenologischen Schule wie Edmund Husserl (2009b, 27, 29), Maurice Merleau-Ponty (vgl. 1975) und Alfred Schütz (vgl. 1962, 177) bin ich der Überzeugung, dass die ungenaue und verworrene Verwendung von sozialtheoretischen Grundbegriffen – wie denen von „Lebenswelt“, „Welt“ und „Sozialwelt“ – die Wissenschaftlichkeit der empirischen und theoretischen Sozialforschungen gefährdet. Mit anderen Worten: Die Sozialwissenschaftler kommen nicht umhin, diese Art von allgemeinen Grundbegriffen zu verwenden, wenn es darum geht, über einzelne sozio-kulturellen Phänomenen zu sprechen, zu schreiben oder nachzudenken (Merleau-Ponty 1975, 61). Und freilich weisen diejenigen Sozialforschungen, die mit sorgfältig definierten Begriffen operieren – bzw. die sich auf

phänomenologische Untersuchungen der „Sachen selbst“ stützen – eine größere Genauigkeit und Strenge auf als diejenigen, die dies nicht tun.

Aufgrund des oben Gesagten verstehe ich den vorliegenden Aufsatz als einen Beitrag zur *Klärung des Selbstverständnisses* der Sozialwissenschaftler hinsichtlich der Verwendung des Lebensweltbegriffes und ihrer Surrogaten. Um es anders auszudrücken: Im Folgenden werde ich versuchen, zu verdeutlichen, *worüber die Sozialwissenschaftler sprechen, wenn sie über die Lebenswelt sprechen*. Um dieses Ziel zu erreichen, werde ich hier einen *zweigliedrigen Ansatz* verfolgen, der sich von der vom späten Husserl in der *Krisis* befolgten Vorgehensweise inspirieren lässt, nämlich die Verbindung von (a) „historische[n] und kritische[n] *Rückbesinnungen*“ (Husserl 1954, §7. Hervorhebung, AEG) mit (b) *phänomenologischen Beschreibungen*.

In der Überzeugung, dass die zeitgenössischen Sozialwissenschaftler *vergessliche Erben* der Vergangenheit sind, was die Anwendung von Begriffen und Methoden betrifft, nehme ich mir also vor, eine *genealogische* Besinnung auf die Ursprünge und Entwicklung des Lebensweltbegriffes mit *phänomenologischen* Untersuchungen zur Gegebenheitsweise der „Sache“ Lebenswelt zu kombinieren. Dabei werde ich in zwei Schritten vorgehen: *Erstens* (1) werde ich die *philosophische „Urstiftung“* des Lebensweltbegriffes durch Edmund Husserl rekonstruieren. Und *zweitens* (2) werde ich mich mit der *sozialwissenschaftlichen „Wiederaufnahme“ [reprise]* der Kategorie durch Alfred Schütz befassen.

1. Edmund Husserl: Die philosophische „Urstiftung“ der Lebenswelt

1.1 Die Krisis der europäischen Wissenschaften

Bekanntlich befindet sich die systematischste und einflussreichste Behandlung des Lebensweltbegriffes durch Edmund Husserl in der *Krisis*. In diesem Werk aus dem Jahre 1936 erstellt der Gründer der Phänomenologie eine düstere Diagnose der intellektuellen und geistigen Lage seiner Zeit (Husserl 1954, §1). Ihren unleugbaren „praktische[n] und

theoretische[n] Erfolge[n]“ zum Trotz, so Husserl, sind die sog. „europäischen Wissenschaften“ in eine *Grundlagenkrise* geraten, welche vor allem auf den Siegeszug des *Positivismus* zurückzuführen ist. Nach Husserl (1954, §5) gefährdet diese von den Fachwissenschaftlern nicht bemerkte Krise nicht nur den „ganzen Wahrheitssinn“ der positiven Wissenschaften, sondern auch das ethisch-politische, kulturelle und existentielle Schicksal des „europäischen Menschentums selbst“.

Genauer gesagt, argumentiert Husserl (1954, §3), dass die Dominanz des Positivismus gleichsam eine einseitige Verstümmelung der ursprünglichen Idee der modernen *Wissenschaft* impliziert. Dieser Idee zufolge – welche am Anfang der Renaissance als eine *Wiederaufnahme* von Grundmotiven der antiken griechischen Philosophie entstanden ist – stellt die europäische Wissenschaft nicht lediglich eine Sammlung der Ergebnisse der positiven bzw. Tatsachenwissenschaften dar. Sie bildet vielmehr eine *universelle* Philosophie, also eine „*allbefassende Wissenschaft*“, die nicht nur imstande ist, „Tatsachenprobleme“ zu lösen, sondern auch die sog. metaphysischen bzw. „Vernunftprobleme“ – d.h. die „höchsten und letzten“ erkenntnistheoretischen, ethischen und axiologischen Fragen, welche für die Bestimmung des Sinnes und der Bedeutung der echten menschlichen Existenz maßgebend sind (Husserl 1954, §2, §3).

In dem Maße aber, wie sich die von den Positivisten getriebene Wissenschaft nur mit positiven bzw. empirischen Fragen befasst und die metaphysischen Probleme systematisch außer Acht lässt, so Husserl (1954, §3), „enthauptet“ gleichsam der Positivismus die Philosophie. Die positivistischen Einzelwissenschaftler werden auf diese Weise „immer mehr zu unphilosophischen Fachmännern“ (Husserl 1954, §4). Husserls Anliegen in der *Krise* besteht darin, die „*ungeklärten Motive*“ zu klären, welche diesen Prozess der „innere[n] Auflösung“ der europäischen Wissenschaften angetrieben haben. Um dieses Ziel zu erreichen, verfolgt er einen *genealogischen* Ansatz. Wie oben angeführt, unternimmt er eine auf die Aufklärung der „Ursprünge“ der „kritischen wissenschaftlichen und philosophische Situation“ seiner Zeit abzielende „teleologisch-historische Besinnung“ (Husserl 1996, 1). Nur auf diesem

Wege, so Husserl (1954, §7), ist es möglich, ein „radikales Selbstverständnis“ der geistigen Lage zu erlangen.

Im Folgenden soll aufgezeigt werden, dass es im Rahmen dieser Rückbesinnung ist, dass der späte Husserl den Lebensweltbegriff einführt. Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass bei Husserl – anders als bei Schütz und seinen Nachfolgern – die phänomenologische Analyse der Lebenswelt keinen Selbstzweck darstellt, sondern eine *Zwischenstation* auf dem Weg zum letzten und wirklichen Grund des Wissens: der *transzendentalen Subjektivität* (Merleau-Ponty 1945, 419; vgl. Husserl, 1996 1). Genauer gesagt: Das Endziel der *Krisis* ist nicht die Herausbildung einer Wissenschaft der Lebenswelt, sondern vielmehr die Entwicklung eines transzendentalphänomenologischen Idealismus, welcher sich als eine „erste Philosophie“ versteht.

Um dies zu bestätigen, reicht ein Blick auf die ersten Zeilen des Werkes. Dort behauptet der Vater der Phänomenologie, dass die *Krisis* als eine „Einleitung in die transzendente Phänomenologie“ zu lesen ist, welche darauf abzielt, „auf dem Wege einer teleologisch-historischen Besinnung auf die Ursprünge unserer kritischen wissenschaftlichen und philosophischen Situation *die unausweichliche Notwendigkeit einer transzendentalphänomenologischen Umwendung der Philosophie zu begründen*“ (Husserl 1996, 1). Eine Analyse des Verhältnisses zwischen Husserls Lebensweltanalyse und seiner Konzeption der transzendentalen Phänomenologie würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Im Folgenden sollen lediglich die Grundzüge seiner Lebenswelt-Konzeption skizziert werden.

1.2 *Galileo und das „Vergessen“ der Lebenswelt*

Husserl (1954, §8, §9) zufolge geht der geschichtliche Ursprung der Grundlagenkrise der europäischen Wissenschaft auf die Forschungen von Galileo Galilei zurück, dem „Bahnbrecher“ der Naturwissenschaften. In der Tat betrachtet der Vater der Phänomenologie Galileo als den „Urstifter“ der „Tradition“ des naturalistischen Positivismus. Er sei nicht nur der erste, der die Natur als eine *mathematisch strukturierte physikalische Wirklichkeit* konzipiert, sondern auch der

Erfinder von vielen der naturwissenschaftlichen Methoden, die heutzutage immer noch verwendet werden (Husserl 1954, §9). Galileo, so Husserl (1954, §9), spricht von einer „*an sich mathematische[n] Natur*“, die gleichsam in „Formeln“ gegeben ist und „aus Formeln erst heraus“ interpretiert werden kann.

Husserl (1954, §9) erkennt zwar die wissenschaftlichen Verdienste Galileos an und bezeichnet ihn sogar als den „größten Entdecker der Neuzeit“. Doch er versteht die Erfolge und Entdeckungen des italienischen Universalgelehrten gleichsam als einen *Pyrrhussieg*, insofern als sie mit einem „verhängnisvolle[n] Versäumnis“ einhergehen, nämlich mit *dem Versäumnis der vor- und außerwissenschaftlichen Welt* (Husserl 1954, §9). An einer klassischen Stelle der *Krisis* heißt es: „Galilei, der Entdecker [...], der vollendete Entdecker der Physik, bzw. der physikalischen Natur, ist zugleich *entdeckender und verdeckender Genius*“ (1954, §9).

Das, was Galileo, *verdeckt*, indem er die mathematischen Naturwissenschaften *entdeckt*, ist also nach Husserl (1954, §9) nichts anderes als der „Urboden alles theoretischen wie praktischen Lebens“: die *Lebenswelt*. Es handelt sich genauer um die „subjektiv-relative“ und inexakte „Anschauungswelt“, in der wir als alltägliche Subjekte leben; eine Erfahrungswirklichkeit, die zwar grundsätzlich in der ersten-Person-Perspektive erlebt wird, aber in ihrem Wesen intersubjektiv, kulturell und historisch ist.

Für Husserl (1954, §9) stützt sich die von Galileo gegründete naturwissenschaftliche Tradition auf die Überzeugung, dass es möglich ist, durch die Anwendung von empirischen und physikalisch-mathematischen Methoden – d.h. durch die naturwissenschaftliche *Episteme* – die ungenauen und „bloß subjektiven“ Erscheinungen der vorwissenschaftlichen Erfahrung, also der *Doxa*, zu überwinden, um auf diese Weise Zugang zu der angeblich hinter ihnen stehenden *objektiven* Wirklichkeit gewinnen zu können. Gegen diese Auffassung versucht Husserl sozusagen, die klassische Hierarchie von *Doxa* und *Episteme* *umzukehren*. Die Welt der *Doxa* ist ihm zufolge die einzige „wirklich erfahrene und erfahrbare Welt“ und deswegen die einzige Welt, die sowohl praktisch als auch wissenschaftlich erforscht werden kann; im

Gegensatz dazu ist die mathematisch-physikalische Natur keine objektive Wirklichkeit an sich, sondern vielmehr eine künstliche theoretisch-methodologische *Konstruktion* (1954, §9). Diese Konstruktion, die nach Husserl (1954, §9) ursprünglich mit dem Ziel eruiert wurde, mehr Genauigkeit bei der *praktischen und technischen Beherrschung der Lebenswelt* zu erlangen, führte am Ende zur *Verdeckung* bzw. *Verschleierung* ihrer eigenartigen Verfasstheit.

Anders ausgedrückt: Nach Husserl (1954, §9) wendet Galileo also eine Reihe methodologischer Prozeduren der *Idealisierung, Formalisierung und Abstraktion* auf die Lebenswelt an, und das Endergebnis davon ist nichts anderes als die objektivistische und naturalistische Auffassung der Natur, die er am Ende hypostasiert. Insofern geraten Galileo und seine Erben gleichsam in eine *fetischistische Selbsttäuschung*: Sie *vergessen* ihre eigene methodologisch-theoretischen Operationen und nehmen „für *wahres Sein* [...], was eine *Methode* ist“ (1954, §9). Genau in diesem Sinne spricht Husserl (1954, §9) von der Lebenswelt als dem „vergessene[n] Sinnesfundament der Naturwissenschaft“.

An einer berühmten Stelle der *Krisis* weist Husserl (1954, §9) darauf hin, dass die Naturwissenschaften gleichsam die Lebenswelt mit einem „wohlpassende[n] *Ideenkleid*“ verkleiden: „Das Ideenkleid 'Mathematik und mathematische Wissenschaft', oder dafür das *Kleid der Symbole*, der symbolisch-mathematischen Theorien, befaßt alles, was wie den Wissenschaftler, so den Gebildeten als die 'objektiv wirkliche und wahre Natur' die Lebenswelt *vertritt*, sie *verkleidet*“. Die von Galileo gegründete naturalistische und objektivistische Auffassung der Wirklichkeit wird auf diese Weise zu einer sedimentierten und fraglosen *Tradition* sowohl im wissenschaftlichen wie auch im vorwissenschaftlichen Denken. Insofern argumentiert Husserl (1954, §9), dass sich die Positivisten der 19. und 20. Jahrhunderte nicht mehr nach dem „eigentlichen Sinn“ der von ihnen verwendeten Methoden fragen: Die Wissenschaft wird so gleichsam zu „sinnentleertem technischem Denken und Tun“, also zu einer „verlässlichen Maschine, die jedermann lernen kann, richtig zu handhaben,

ohne im mindesten die innere Möglichkeit und Notwendigkeit sogearter Leistungen zu verstehen“ (1954, §9).

1.3 *Der Ausweg aus der Krise: Eine „Wissenschaft der Lebenswelt“*

Die Zeitdiagnose des späten Husserls ist eindeutig: Die Grundlagenkrise der modernen Wissenschaft ist auf das „Vergessen“ der Lebenswelt durch Galileo und seine Nachfolger zurückzuführen. Der Grund der Krise liegt also nach Husserl in der „Entfremdung“ der europäischen Wissenschaften von ihrer „Lebensgrundlage“, also der Lebenswelt (Luckmann 2002, 49). In der *Krisis* schlägt er auch einen Ausweg aus dieser kritischen Situation vor, nämlich die Entwicklung einer „Wissenschaft der Lebenswelt“, welche als eine „radikale Grundwissenschaft“ zu verstehen ist (Husserl 1954, §36). Nur eine phänomenologische Analyse der Grundstrukturen der Lebenswelt, so Husserl, ist in der Lage, den positiven Wissenschaften eine sichere Fundierung zu geben: Der „Rückgang zur Naivität des Lebens, aber in einer über sie sich erhebenden Reflexion“ bildet den „einzig möglichen Weg, um die in der 'Wissenschaftlichkeit' der traditionellen objektivistischen liegenden philosophische Nativität zu überwinden“ (1954, §9).

Husserl geht ferner davon aus, dass eine echte Wissenschaft der Lebenswelt imstande sein muss, die eigenartige „Seinsweise“ derselben begrifflich aufzufassen; das heißt: sie muss in der Lage sein, der „naiven Sprechweise des Lebens“ gerecht zu werden (1954, §9). Umso eine Wissenschaft entwickeln zu können, ist es jedoch zunächst nötig, die seit Galileo herkömmliche objektivistische und naturalistische Konzeption der Wissenschaftlichkeit loszuwerden (1954, §33, §34). Zu diesem Zwecke schlägt Husserl vor, eine „erste epoché von allen objektiven Wissenschaften“ zu vollziehen, also eine epoché, welche die Methoden, Voraussetzungen und Vorgehensweisen des Positivismus gleichsam ausklammert, um Zugang zu der echten Gegebenheitsweise der Lebenswelt zu erlangen (1954, §36).

Freilich ist die Lebenswelt nach Husserl nicht das exakte physikalisch-mathematische Universum, von dem in den Naturwissenschaften die Rede ist, sondern die *Welt der Doxa*, d.h. jene Welt, die herkömmlich von den Physikern,

Chemikern und Physiologen vernachlässigt wird, und zwar aufgrund ihres angeblichen „bloß subjektiv-relativen“ Charakters (1954, §34). Es handelt sich also nicht um die naturwissenschaftliche objektive Welt, sondern um die „Welt im Wie der Erlebnisgegebenheit“ (Husserl in Sebald 2009, 36-37). Zu behaupten, dass die Lebenswelt subjektiv-relativ und inexakt ist, bedeutet jedoch für Husserl nicht, dass sie gleichsam ein ungeordnetes Chaos bildet. Vielmehr besitzt sie invariante morphologische Grundstrukturen, die wissenschaftlich erforscht und identifiziert werden können: „diese Lebenswelt [hat] in allen ihren Relativitäten ihre *allgemeine Struktur* [...]. Diese allgemeine Struktur, an die alles relativ Seiende gebunden ist, ist nicht selbst relativ“ (Husserl 1954, §36). Die Hauptaufgabe der von Husserl vorgeschlagenen Wissenschaft der Lebenswelt besteht gerade darin, diese Grundstrukturen phänomenologisch zu erforschen, um eine „reine Wesenslehre der Lebenswelt“ zu entwickeln (Husserl 1954, §37).

1.4 *Einige strukturelle Grundzüge der Lebenswelt*

Genauer gesagt, begreift Husserl die Lebenswelt als die „raumzeitliche Welt der Dinge, so wie wir sie in unserem vor- und außerwissenschaftlichen Leben erfahren und über die Erfahrenen Hinaus als erfahrbar wissen“ (Husserl 1954, §36). Um diese Definition adäquat zu verstehen, ist es nötig, zu betonen, dass Husserl sich auf eine *breitere* Auffassung der Erfahrung stützt als die, die vom klassischen Empirismus und Positivismus herkömmlich vertreten wird (vgl. Husserl 1950, §20). Das, was wir in unserem vor- und außerwissenschaftlichen Leben erfahren, so Husserl (1954, §36), sind nicht atomische und gestaltlose Empfindungsdaten, sondern vielmehr sinnhafte bzw. bedeutungsvolle „Dinge“ bzw. „Objekte“, und zwar nicht nur *natürliche* – „Steine, Tiere, Pflanzen“ –, sondern auch *sozio-kulturelle* Dinge – „Menschen und menschliche Gebilde“.

Husserl zufolge ist also die Lebenswelt *von vornherein* eine intersubjektive, soziale, kulturelle und geschichtliche Umwelt: „Unter den lebensweltlichen Objekten finden wir auch die Menschen, mit all ihrem menschlichen Tun und Treiben, Wirken und Leiden, in ihrer jeweiligen sozialen Verbundenheit gemeinsam im Welthorizont lebend und sich darin wissend“

(1954, §37). Die Lebenswelt ist aus dieser Sicht eine Welt, die von einem in „Lebensgemeinschaft“ verbundenen „sozialen Kreis“ geteilt wird (1954, §36).

Der Begriff von „*Horizont*“ ist mit Sicherheit die von Husserl am meisten verwendete Metapher, wenn es darum geht, die Verfasstheit der Lebenswelt zu beschreiben. Die Lebenswelt, so heißt es in der *Krisis*, bildet „unsere[n] natürliche[n] Lebenshorizont“ bzw. den „universalen Horizont“ unseres Lebens (1954, §36, 38). Genauer gesagt, drückt diese Metapher einen Grundzug der Lebenswelt aus: Diese geht weit über das hinaus, was *in der Gegenwart tatsächlich* erfahren wird, denn sie beinhaltet wesentlich auch das, was *potenziell erfahrbar* ist (1954, §36).

Mit anderen Worten: Zu meiner Lebenswelt gehören nicht nur die „Dinge“, die ich *genau in diesem Augenblick* wahrnehme – das Zimmer meines Hauses in Jena, wo ich gerade diesen Aufsatz zur Lebenswelt verfasse; den Computer, den ich benutze um dies zu machen usw. usf.–, sondern auch diejenige Dinge, von denen ich „weiß“, dass sie irgendwo anders in der Welt existieren; das heißt, die Dinge, die ich in der kurz- bzw. langfristigen Zukunft erfahren *könnte* – den Supermarkt meines Viertels, den Flughafen von Frankfurt am Main, die Klagemauer in Jerusalem usw. „Wir“, so Husserl (1954, §36), „haben einen Welthorizont als Horizont möglicher Dingerfahrung“

Die Welt als universalen Horizont bzw. als „Universalfeld“ zu verstehen (1954, §37), bedeutet, so kann man es mit Hans Blumenberg (1979, 9-16) formulieren, sie als „eine Metapher für das Ganze der Erfahrbarkeit“ zu begreifen. In der Tat beinhaltet die Lebenswelt nach Husserl (1954, §37, §38) alles, was existiert und deswegen *erfahrbar, wünschbar, denkbar, phantasierbar, manipulierbar* usw. ist. Mit einem Wort handelt es sich um das „All der Dinge“, die uns affizieren und die wir praktisch und kognitiv intendieren können: „Welt ist das Universalfeld, in das alle unsere Akte, erfahrende, erkennende, handelnde, hineingerichtet sind. Aus ihm her kommen, von den jeweils schon gegebenen Objekten her, alle Affektionen“ (1954, §38).

Doch Husserl (1954, §38) geht über diese allgemeinen Bemerkungen hinaus und gibt eine ausführliche phänomenologische Beschreibung unserer subjektiven Erfahrung der Lebenswelt *qua Welt*. Das Bewusstsein von Dingen – z.B. das

Bewusstsein eines Hundes oder eine Lampe –, sagt er, ist streng zu trennen vom „Weltbewusstsein“. Obwohl beide eng verbunden sind – das Erstere ist unmöglich ohne das Letztere und umgekehrt –, ist die *Gegebenheitsweise* der Einzelobjekte ganz anders als die der Welt als Ganzheit: „Es besteht [...] ein grundsätzlicher Unterschied in der Weise des Weltbewußtseins und des Dingbewußtseins, des Objektbewußtseins, während eines und das andere eine untrennbare Einheit bilden“ (Husserl 1954, §38).

Das Dingbewusstsein – z.B. meine Wahrnehmung des Computers, mit welchem ich gerade den vorliegenden Aufsatz schreibe – ist nach Husserl mehr oder minder *thematisch*. Doch Dinge erscheinen nie *aus dem Nichts*, sondern sie stehen immer schon in einem Zusammenhang, oder besser: in einem *horizontmäßigen Hintergrund*, welcher seinerseits als *nicht-thematisch* (mit)erfahren wird (Husserl 1954, §47). Anders gesagt, sind die von uns thematisch wahrgenommenen Einzeldinge immer von anderen verwandten Objekten umgeben, die als nicht-thematisch in unserer Erfahrung erscheinen – z.B. mein Computer liegt auf meinem Schreibtisch und neben ihm stehen eine alte Lampe und ein paar Bücher, die ich noch nicht gelesen habe –, und sie verweisen letztlich auf das, was Husserl (1957, §38) den „Universalhorizont“ nennt, nämlich auf die *Lebenswelt* als Ganze.

Husserl (1957, §37) zufolge sind also „Dinge, Objekte (immer rein lebensweltlich verstanden)“ immer als „Dinge, als Objekte im *Welthorizont*“ gegeben. Oder anders gesagt: „Jedes ist etwas, 'etwas aus' der Welt, der uns ständig als Horizont bewußten“ (1957, §37). Gleichwohl – und dies ist entscheidend, um Husserl richtig zu verstehen – kann die Lebenswelt als Universalfeld resp. Universalhorizont *prinzipiell* nicht in der Weise thematisiert werden, wie die Einzelobjekte: Die Welt zeichnet sich wesentlich dadurch aus, dass sie eine *horizontmäßige Gegebenheitsweise* besitzt. Dieser Universalhorizont, schreibt Husserl (1957, §37) in der *Krisis*, ist „nur als Horizont für uns seiende Objekte bewußt und kann ohne sonderbewußte Objekte nicht aktuell sein“.

In diesem Sinne weist Husserl darauf hin, dass die *wachen*, vorwissenschaftlichen Subjekte jederzeit eine „Seinsgewißheit“ der Lebenswelt haben; das heißt: sie wissen

immer schon, dass die Welt wirklich da ist und dass sie selbst einen Bestandteil davon bilden (1957, §37). An diesem Punkt zeigt sich meiner Meinung nach die wesentliche Verbindung zwischen Husserls Auffassung der Lebenswelt als Universalhorizont und seiner Analyse der sog. „natürlichen Einstellung“ (Husserl 1950, §27, §30; vgl. Luckmann 2002, 47).

Ein weiteres zentrales Element des Husserl'schen Denkens, das mit der Konzeption der Lebenswelt als Horizont eng verbunden ist, ist seine Analyse der *Typik* der vorprädikativen Erfahrung (vgl. Husserl 1972, §83). Nach Husserl ist uns der Universalhorizont der Welt – also die Gesamtheit der Dinge, die erfahren werden *können* – nicht ganz unbekannt; vielmehr kennen wir uns mit seiner *typischen* Eigenschaften aus. Um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen: Zwar habe ich den Hund meiner Freundin nie persönlich gesehen, doch ich kenne die typischen Züge und Verhaltensweisen der „Hunde“ im Allgemeinen und aus diesem Grund bin ich gleichsam in der Lage, ungefähr vorherzusehen, wie sich das Tier meiner Freundin benehmen wird, wenn mich beide morgen besuchen werden.

Nach Husserl (Husserl 1954, §9) verhält sich also die Lebenswelt nicht zufällig. Vielmehr hat sie gleichsam „Gewohnheiten“ und zeichnet sich deswegen durch einen „*empirischen Gesamtstil*“ aus. Der Stil der Lebenswelt, so kann man sagen, bildet die Bedingung der Möglichkeit für die „vorwissenschaftliche Erkenntnis“, die wir als gewöhnliche Akteure zur Verfügung haben (Husserl 1954, §33). In der Tat sind *wir* qua vorwissenschaftliche Subjekte imstande, sowohl Voraussichten über die alltägliche Lebenswelt zu geben als auch Induktionen über sie zu machen (Husserl 1954, §9, §33). Obwohl diese Art von Wissen nicht die Exaktheit und Strenge der wissenschaftlichen Erkenntnis besitzt, ist sie für die Bedürfnisse der „Lebenspraxis“ völlig ausreichend (Husserl 1954, §33).

An diesem Punkt kommt ein weiterer zentraler Aspekt von Husserls Position ins Spiel, nämlich die Betonung der *Vertrautheit* der Lebenswelt. Da wir uns mit ihrem typischen Stil gut auskennen, erscheint sie immer schon als eine *vertraute* Umwelt, d.h. als eine *vorbekannte* Umgebung, in der wir uns problemlos orientieren können. Bei Husserl geht ferner

die Hervorhebung der *Vertrautheit* der Lebenswelt Hand in Hand mit der Feststellung ihres *selbstverständlichen Charakters*: Es ist in der Tat sowohl unmöglich wie auch unnötig, das zu thematisieren und zu problematisieren, was uns sehr vertraut ist: „Ist die Lebenswelt als solche nicht das Allerbekannteste, das in allem menschlichen Leben immer schon Selbstverständliche, in ihrer Typik immer schon durch Erfahrung uns vertraut?“ (Husserl 1954, §33).

Damit kommen wir zu einem weiteren metaphorischen Begriff, den der Vater der Phänomenologie verwendet, um die Lebenswelt zu charakterisieren: den Begriff von „*Boden*“. Die Lebenswelt, so Husserl (1954, §9. Hervorhebung, AEG), bildet den „*Urboden* alles theoretischen wie praktischen Lebens“. Es handelt sich genauer um einen „ständigen Geltungsboden, eine stets bereite Quelle von Selbstverständlichkeiten, die wir, ob als praktische Menschen oder als Wissenschaftler, ohne weiteres in Anspruch nehmen“ (1954, §33).

Nach Husserl lässt sich die alltägliche Lebenswelt deshalb als ein *Boden* begreifen, weil sie mit einer *standfesten Fläche aus selbstverständlichen sinnhaften Gewissheiten* vergleichbar ist, die uns in unserer Alltagspraxis trägt und ein Gefühl von Sicherheit und Orientierung bietet. Diese sinnhafte Beständigkeit ist eine notwendige Bedingung der Möglichkeit jeder alltäglichen Praxis. Ähnlich wie es mit dem *Fußboden auf dem wir laufen* der Fall ist, sind wir normalerweise nicht in der Lage, den *lebensweltlichen Sinnboden* unserer alltäglichen Praxis beständig zu thematisieren und problematisieren. Würden wir dies tun, dann wären wir überhaupt nicht imstande, uns zu bewegen und zu handeln.

1.5 Die Lebenswelt: Eine geistige und natürliche Wirklichkeit

Wie oben angeführt, ist für Husserl (vgl. 1952; 1950, §27) die Lebenswelt sowohl (a) eine *natürliche* wie auch (b) eine *geistige* – oder besser: eine *soziokulturelle* – Welt. An einer Stelle von *Ideen I* heißt es: „[D]iese Welt [ist] für mich nicht da als eine bloße *Sachenwelt*, sondern in derselben Unmittelbarkeit als *Wertewelt, Güterwelt, Praktische Welt*“, d.h. als eine *soziale, kulturelle und geschichtliche* Welt (Husserl 1950, §27). Im Alltag sehe ich also nicht sinn- bzw. bedeutungslose – *i.e.* bloß körperliche – Sachen, sondern „Gebrauchsobjekte“, welche mit

kulturell definierten praktischen und axiologischen Eigenschaften beladen sind: „Tische“, „Klaviere“, „Bücher“, „Trinkgläser“ usw. Mit dieser Sichtweise grenzt sich Husserl dezidiert von dem von Galileo gegründeten objektivistischen Naturalismus ab.

Mit anderen Worten: Husserl (1954, §10) zufolge sind die „reinen körperlichen Dinge“, mit denen sich die positivistischen Naturwissenschaften befassen, nicht die *ursprünglichen und wahren* lebensweltlichen Gegenstände. Vielmehr stellen sie gleichsam ein künstliches Endresultat komplizierter methodologischer Prozeduren dar, welche einen grundlegenden Aspekt der Lebenswelt gleichsam verstümmeln, nämlich ihre *kulturelle, personelle und geistige* Dimension. Galileo, schreibt Husserl (1954, §10. Hervorhebung, AEG), „*abstrahiert* von den Subjekten als Personen eines personellen Lebens, von allem in jedem Sinne Geistigen, von allen in menschlichen Praxis den Dingen zuwachsenden Kultureigenschaften“.

(a) Husserl vernachlässigt aber keineswegs die natürlichen und körperlichen Eigenschaften der Welt; er ist in der Tat weit davon entfernt, die Natur *in toto* als eine *kulturelle* Konstruktion zu begreifen, wie es bei vielen postmodernen Denkern der Fall ist (vgl. Scavino 2007). Die von Husserl postulierte Lebenswelt schließt zwar die Natur ein, doch nicht die von den Positivisten erforschte *mathematisch-objektive* Natur, sondern die *von den vorwissenschaftlichen Subjekten erlebte*, und zwar genau wie sie im Alltag erfahren wird. „Die Welt als Lebenswelt“, so Husserl (1954, 142), „hat schon vorwissenschaftlich die 'gleichen' Strukturen“ wie die „objektiven Wissenschaften“ – das heißt: sie ist auch eine raumzeitliche Welt, die „wirkliche Körper“ beinhaltet und gleichsam eine „Kausalität“ aufweist.

Husserl (1954, 143) zufolge bildet die vom Positivismus postulierte mathematische Natur an sich einen Zusammenhang von „theoretischen Idealisierungen und hypothetischen Substruktionen“, die nicht *leibhaftig* wahrgenommen werden können. Die lebensweltlichen Dinge, so argumentiert der Vater der Phänomenologie, sind uns nur approximativ, in Abschattungen und „Gradualitäten“ gegeben (Husserl 1954, 24). Ferner, und dies ist entscheidend, werden in der Lebenswelt

konkrete Objekte in ihrer „sinnlichen Fülle“ wahrgenommen – d.h. mit Geschmack, Farben, Gerüchen usw. –, und nicht „abstrakte Gestalten“ mit bloßen primären Eigenschaften im Locke'schen Sinne (Husserl 1954, 30).

(b) Husserls Lebensweltanalyse erkennt aber auch die immense kulturelle Variabilität der Lebensformen an: Gewissermaßen hat jede sozio-kulturelle Formation eine *eigene* Lebenswelt, d. h. sie besitzt ihre eigene praktische-kognitive Traditionen und sieht deswegen die Umwelt auf eine ihr eigenartige Art und Weise. Genau deswegen haben wir normalerweise Probleme, wenn es darum geht, uns in der kulturellen Umwelt einer fremden Gruppe zurechtzufinden: „[W]enn wir in einen fremden Verkehrskreis verschlagen werden, zu den Negern am Kongo, zu chinesischen Bauern usw., dann stoßen wir darauf, daß ihre Wahrheiten, die für sie feststehenden allgemein bewährten und zu bewährenden Tatsachen, keineswegs die unseren sind“ (Husserl 1954, 141).

Die kulturelle Variabilität anzuerkennen, bedeutete für Husserl aber keineswegs, in einen absoluten kulturellen Relativismus zu geraten, wie den von vielen postmodernen Denkern postulierten (vgl. Scavino 2007). Wie oben gesagt, geht Husserl (1954, 142) davon aus, dass trotz der unleugbaren soziokulturellen Relativitäten die Lebenswelt eine invariante „*allgemeine Struktur*“ besitzt. Genauer gesagt, setzt Husserl diese invariante Grundstruktur der Lebenswelt mit der oben angeführten anschaulichen Naturwelt gleich (vgl. Lohmar 1997). Zwar kann die anschauliche Naturwelt aus ganz unterschiedlichen kulturellen Perspektiven wahrgenommen werden, doch sie bleibt *im Endeffekt dieselbe Welt* – d.h. die konkrete und sinnliche zweiträumliche Naturwelt – für alle „normalen“ bzw. physisch und psychisch „gesunden“ Menschen, also für die „normale[n] Europäer, normale[n] Hindus, Chinesen usw.“ (Husserl 1954, 142). Dieser Umstand ermöglicht die interkulturelle Kommunikation (vgl. Lohmar 1997).

Beim späten Husserl spielt auch die *Geschichtlichkeit* der Lebenswelt eine entscheidende Rolle (vgl. Ströker 1996 XI). Auf seine genetische und generative phänomenologische Reflexionen aufbauend, geht der Vater der Phänomenologie davon aus, dass die Verfasstheit der Lebenswelt nicht

unverändert im Laufe der Geschichte bleibt: Jede neue menschliche Handlung „bereichert“ sie und verschiebt ihre Horizonte (Husserl 1954, 143). Ob wir es wissen oder nicht, sind wir insofern immer „Erben“ von in der Vergangenheit (*ur*)gestifteten sozio-kulturellen Traditionen (Husserl 1954, 18).

Husserl begreift also diese praktisch-kognitiven Traditionen als *Sedimentierungen* von vergangenen Sinnstiftungen. Um es anders zu formulieren: Die Endergebnisse der sinnstiftenden Praktiken werden gleichsam innerhalb einer sozialen Gruppe *habitualisiert*; sie werden gleichsam zu einer *zweiten Natur*, welche dann als selbstverständlich hingenommen wird. Das ist genau das, was mit Galileos Urstiftung des modernen Naturalismus geschehen ist. Es handelt sich um eine kognitive Tradition – oder besser: um ein *Paradigma* –, welche die Denk- und Handlungsweise sowohl der Wissenschaftler als auch der vorwissenschaftlichen Subjekte im Innersten prägt (Husserl 1954, 143).

2. Alfred Schutz und die sozialwissenschaftliche „Wiederaufnahme“ des Lebensweltbegriffes

2.1 Schütz als Gründer und Bezugsautor der phänomenologisch orientierten Sozialwissenschaften

Will man den Werdegang des Lebensweltbegriffes innerhalb der Sozialwissenschaften adäquat verstehen, dann ist es nicht ausreichend, nur die Husserl'sche „Urstiftung“ zu rekonstruieren. Man muss auch Alfred Schütz' kritische und kreative „Wiederaufnahme“ der Kategorie in Betracht ziehen. Die Art und Weise, wie die Phänomenologie im Allgemeinen und der Lebensweltbegriff im Besonderen innerhalb der Sozialforschung rezipiert wurde, ist stark vom Schütz'schen Werk geprägt (vgl. Luckmann 2002, 45ff; Eberle 2012; 1993). In der Tat gilt Schütz weltweit als der Gründer und Bezugsautor der phänomenologisch basierten Sozialwissenschaften (vgl. Waldenfels 1992, 99; Zahavi 2007, 9), eine Traditionslinie, die als „Sozialphänomenologie“ (vgl. Belvedere 2011; Waldenfels 1992, 99) oder „phänomenologische Soziologie“ bezeichnet wird (vgl. Psathas 1989; Zahavi 2007 9ff).

Schütz' Phänomenologie ist zunächst und vor allem als eine *Phänomenologie der Lebenswelt* zu verstehen (vgl. Hitzler/ Eberle 2000). Sein theoretisches Programm wird als eine „Lebenswelttheorie“ (vgl. Endreß 2006a) bzw. als eine „phänomenologische Lebensweltanalyse“ bezeichnet (vgl. Hitzler/ Eberle 2000). Und dies, so kann man argumentieren, weil er die soziale Wirklichkeit *in toto* mit der Lebenswelt gleichsetzt und darauf aufbauend die sozialwissenschaftliche Relevanz der Phänomenologie rechtfertigt:

Das oberste Ziel der SW[Sozialwissenschaften] ist, von der sozialen Realität organisierte Kenntnisse zu erlangen. Soziale Realität (Def[inition]) = Die Totalität der Objekte und Ereignisse in der soziokulturellen (Lebens-)Welt, wie sie im Alltagsdenken der Menschen erfahren wird, die in ihr [ihr] tägliches Leben inmitten ihrer Mitmenschen leben, mit denen sie in mannigfaltiger Weise wechselseitigen Handelns verbunden sind (Schütz 1993, 298).

2.2 Schütz' theoretisches Programm: Die phänomenologische Fundierung der verstehenden Sozialwissenschaften

Obschon Schütz sich in erster Linie als ein Phänomenologe versteht (vgl. Schütz in Gurwitsch/ Schütz 1985, 279), ist sein theoretisches Projekt streng zu unterscheiden vom Husserl'schen. Dies muss m.E. berücksichtigt werden, wenn man der Eigenart der Schütz'schen Wiederaufnahme des Lebensweltbegriffes gerecht werden möchte.

Schütz wird als ein „Philosoph der Sozialwissenschaften“ betrachtet (Embree 2015; vgl. Eberle 1993, 297; Barber 2002). In der Tat besteht das Grundanliegen seines Denkens darin, die interpretativen bzw. verstehenden Sozialwissenschaften philosophisch, oder besser: phänomenologisch, zu begründen (Eberle 1999, 66; Endreß 2006b, 8): „Seit meinen frühesten Studentagen“, behauptet Schütz (2009, 295) in einem Aufsatz aus dem Jahre 1959, „galt mein hauptsächlichs Interesse der philosophischen Begründung der Sozialwissenschaften, insbesondere der Soziologie“.

Ganz vereinfacht gesagt, lässt sich die Schütz'sche phänomenologische Lebenswelttheorie als ein theoretisches Gebäude beschreiben, das sich auf zwei Säulen stützt, nämlich auf eine sozialwissenschaftliche Säule, Max Webers verstehende Soziologie, und eine philosophische: Edmund Husserls

Phänomenologie (Fischer 2012, 31; Gros 2017a). Schütz ist aber weder ein klassischer Husserl-Experte noch ein orthodoxer Weberianer, sondern vielmehr ein originaler eigenständiger Denker, der sich die Werke dieser zwei Autoren kreativ und kritisch anverwandelt (vgl. Sebald 2009, 20; Wagner 1983, 14).

Allgemein gesprochen, stimmt Schütz mit Weber (vgl. 1984) überein, was die Bestimmung des Forschungsgegenstandes und der Forschungsmethodik der Soziologie angeht (vgl. Gros 2017a; Wagner 1983, 123). Wie Weber glaubt der Wiener Phänomenologe, dass die soziale Wirklichkeit ein „sinnstrukturierter Handlungszusammenhang“ bildet (Srubar 2007, 66) und ist daher der Überzeugung, dass die zentrale Aufgabe der soziologischen Forschung darin besteht, den *subjektiven Sinn* zu *verstehen*, welche die gewöhnlichen Akteure ihrer Welt – oder besser: ihrer *Lebenswelt* – und ihren eigenen Handlungen geben (Schütz 1962, 199-201).

Gleichwohl kritisiert Schütz (in Husserl 1994, 481-483) Weber, weil dieser die zwei Grundbegriffe seiner Sozialtheorie nicht streng definiert, nämlich die Kategorien „Sinn“ und „Verstehen“. Diese theoretische Ungenauigkeit, so Schütz, ist darauf zurückzuführen, dass der Heidelberger Soziologe mit keiner gründlichen Theorie des kognitiven und interpretativen Funktionierens der *lebensweltlichen Subjektivität* operiert, das heißt mit keiner philosophischen Analyse der Art und Weise, wie die gewöhnlichen Akteure ihre *Lebenswelt* erfahren und deuten. Eine solche theoretische Konzeption zur Verfügung zu haben, ist nach Schütz (1981, 9; 1962, 117) unentbehrlich, um die Wissenschaftlichkeit der verstehenden Soziologie zu versichern, in dem Maße, wie diese wesentlich den analytischen Fokus auf Leistungen der subjektiven und intersubjektiven Sinndeutung und -setzung legt.

Schütz (1962, 145), und dies ist m.E. der entscheidende theoretische Schritt seines Denkens, argumentiert das dieses Defizit Webers nur durch eine *phänomenologische Theorie der Lebenswelt* im Husserl'schen Sinne behoben werden kann; oder besser: durch eine von Husserl inspirierte, phänomenologische Beschreibung der Grundstrukturen der subjektiven und intersubjektiven Erfahrung der Lebenswelt. Um Schütz' theoretische Position adäquat zu verstehen, ist es aber wichtig

zu betonen, dass er kein orthodoxer Husserlianer, sondern vielmehr ein „kritischer Phänomenologe“ ist, dessen Denken sich auf eine idiosynkratische und eigenständige Interpretation vom Husserls Werk stützt (Wagner 1983, 47; vgl. Belvedere 2011, 59).

Die Husserl-Rezeption Schütz' lässt sich als ambivalent und selektiv charakterisieren: Einerseits nimmt er einige theoretische Elemente der Husserl'schen Phänomenologie auf, aber andererseits grenzt er sich dezidiert von wichtigen Aspekten derselben ab. Genauer gesagt, interessiert sich Schütz gleichsam für den konkretesten Kern vom Husserls Denken – nämlich für seine phänomenologischen Deskriptionen der invarianten Dimensionen der lebensweltlichen, subjektiven Erfahrung: Intentionalität, Wahrnehmung, Leiblichkeit, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Aufmerksamkeit, Habitualitäten, Fremderfahrung usw. –, aber zugleich rezipiert er kritisch die metaphysisch-spekulativen Momente des Programms eines transzendentalphänomenologischen Idealismus (vgl. Srubar 2007, 255).

Wie Schütz (1962, 149; 2010, 170) selbst in vielen seiner Aufsätze schreibt, betreibt er nicht transzendente Phänomenologie, sondern das, was Husserl (2009, 158) eine „konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung“ bzw. eine „phänomenologische Psychologie“ bezeichnet, oder besser: eine Lebensweltphänomenologie (vgl. Gros 2017a). Um mit dem Husserl der *Krisis* zu sprechen, bleibt Schütz (vgl. 1981, 56; 2011, 2) willentlich auf der Ebene der „Wissenschaft der Lebenswelt“. Er entwickelt eine „Lebenswelttheorie“, die darauf abzielt, die eidetischen – d.h. invarianten und universalen – Strukturen der Lebenswelt zu beschreiben (Endreß 2006b, 338), wobei sie den analytischen Fokus vor allem auf die räumlichen, zeitlichen, intersubjektiven und zeichenhaft-symbolischen Dimensionen derselben richtet (vgl. Schütz 1994; Luckmann/Schütz 2003).

Die konkreten Analysen der Strukturen der Lebenswelt: Grundzüge der Schütz'schen „Wiederaufnahme“ der Husserl'schen „Urstiftung“

Im Folgenden soll die konkrete Art und Weise kurz erörtert werden, wie Alfred Schütz die Lebenswelt definiert, beschreibt und analysiert. Wie oben angeführt, sind die

Schütz'schen Analysen der Grundstrukturen der Lebenswelt als eine originelle, kritische und kreative Anverwandlung von denen Husserls zu begreifen. In diesem Sinne werde ich erstens (1) diejenigen theoretischen Elemente identifizieren, welche die Schütz'sche Lebensweltanalyse von Husserl übernimmt, um dann zweitens (2) einige der originellen, d.h. über Husserl hinausgehenden, begrifflichen Entwicklungen von Schütz aufzuzeigen.

(1) *Elemente, die Schütz von Husserl übernimmt*

1.a. *Definition des Begriffes*: Allgemein gesprochen, stimmt Schütz mit Husserl überein, was die Definition der Lebenswelt angeht: Die Lebenswelt, sagt der Wiener Phänomenologe, ist nichts weiteres als die „*erlebte Welt*“ [*le monde vécu*] bzw. die „*Welt, wie sie erlebt wird*“ [*le monde comme il est vécu*] (Schütz in Schütz/ Gurwitsch 1985, 352).

1.b. *Die Lebenswelt als praktische, intersubjektive, kulturelle und historische Welt*: Wie Husserl geht Schütz davon aus, dass Praxis, Intersubjektivität, Geschichtlichkeit und Kultur maßgebende Dimensionen der Lebenswelt sind. Man kann jedoch sagen, dass die Schütz'sche Lebenswelttheorie diese Merkmale ausdrücklicher als Husserl hervorhebt, und zwar vor allem aufgrund der *sozialwissenschaftlichen* Zielsetzung, die sie verfolgt.

Schütz (in Schütz/ Gurwitsch, 1985, 306) distanziert sich dezidiert von der Husserl'schen Betonung der Wahrnehmung und fokussiert stattdessen das menschliche Handeln. In der Tat versteht Schütz (1994, 224) die Lebenswelt in erster Linie als einen „*Bereich der Praxis*“ und geht davon aus, dass „ein pragmatisches Motiv“ die natürliche Einstellung des Alltags beherrscht (Schütz 1994, 312).

Ferner betont er den „[i]ntersubjektive[n] Charakter der Lebenswelt und unser Wissens um sie“ (1994, 265). *Die Lebenswelt ist immer schon eine soziale Welt, also eine Welt, die ich von vorneherein mit anderen Menschen teile*. Die Anderen, so Schütz (1994, 265), sind mir „als Elemente der Lebenswelt“ gegeben: Ich weiß nicht nur, dass sie in derselben Welt wie ich leben; ich bin auch in der Lage, mit ihnen in unterschiedlichen Beziehungen des „wechselseitige[n] Verständnis[es]“ zu treten.

Schütz (1994, 265; vgl. Schütz 2010, 187) weist des Weiteren darauf hin, dass die Lebenswelt wesentlich eine „Kulturwelt“ ist. Es handelt sich um eine zu interpretierende und zu verstehende „sinnvolle Welt“, die aus kulturell bedeutenden Objekten besteht, wie z.B. „Werkzeugen, Symbolen, Sprachsystemen, Kunstwerken, sozialen Institutionen etc.“ (Schütz 1994, 265). Insofern glaubt Schütz (1994, 300), dass das Verstehen nicht lediglich eine „Methode der Sozialwissenschaften“ ist, sondern vielmehr „die besondere Erfahrungsform, in der Alltagsdenken von der sozialen (Lebens)Welt Kenntnis nimmt“. Ähnlich wie Husserl geht Schütz (2011, 288; 2003, 330) davon aus, dass jede „In-group“ gleichsam ihre eigene kulturelle Lebenswelt hat. Die Kultur einer Gruppe ist, so Schütz (2003, 330), eine „relativ natürlichen Weltanschauung“, d.h. eine Sichtweise der Lebenswelt, welche als eine naturalisierte – d.h. als selbstverständlich hingegenommene – Orientierungs-, Deutungs- und Handlungsschema der Mitglieder derselben fungiert.

Schließlich, und im Zusammenhang mit dem soeben gesagten, betont Schütz (1994, 265) die „Historizität“ bzw. den „historischen Charakter“ der Lebenswelt. Die kulturellen Gegenstände, sagt er, „verweisen ihrem Sinn und Ursprung nach auf menschliche Handlungen“, wodurch sie gleichsam in der Vergangenheit *gestiftet* wurden, und sie werden „in Brauch und Tradition“ überliefert und behalten. Deswegen besitzen die alltäglichen Subjekte ein „beständiges Bewußtsein des historischen Charakters“ ihrer Lebenswelt.

1.c. *Der subjektiv-relative Charakter der Lebenswelt*: Zu behaupten, dass die Lebenswelt eine sozio-kulturelle Verfasstheit hat, impliziert nach Schütz keinesfalls, ihre subjektiv-relative Gegebenheitsweise zu leugnen. Für Schütz, wie für Husserl, ist uns die Lebenswelt wesentlich aus der *ersten-Person-Perspektive* gegeben; gäbe es kein Subjekt der Erfahrung, dann würde die Welt nicht erscheinen können. „[J]eder von uns“, sagt der Wiener Phänomenologe, „[begreift] sich als das Zentrum seiner Welt [...], die er je nach seinem eigenen Interesse um sich herum gruppiert“ (Schütz 1972, 41). In der Tat zielt Schütz' Lebensweltanalyse darauf ab, die

„Strukturiertheit der Lebenswelt für das erlebende Subjekt“ zu beschreiben (Schütz 1994, 217).

1.d. *Die Lebenswelt als Boden, Horizont und Feld*: Wenn es darum geht, die Lebenswelt zu charakterisieren, rekurriert Schütz auf dieselben Metaphern wie Husserl: „Boden“, „Horizont“ und „Feld“. Die alltägliche Lebenswelt, schreibt Schütz (1994, 217, 231) im Anschluss an den Vater der Phänomenologie, bildet den „unbefragte[n] Boden der natürlichen Einstellung“ und „aller Wissenschaften“. Er fungiert als der als selbstverständlich hingenommene „Urgrund“ vortheoretischer Gewissheiten, auf welchem sich jede alltägliche Praxis bewegt (Schütz 2003, 57).

In Schütz' Lebensweltanalyse spielen auch die Husserl'schen Begriffen von „Horizont“ und „Feld“ eine große Rolle. Das Feld des Bewusstseins, argumentiert Schütz (Schütz 2011, 112) mit Husserl und Gurwitsch, strukturiert sich in ein „Thema“ und einen „Horizont“. Anders gesagt: „Es gibt keinen isolierten Gegenstand als solchen, sondern stets ein Feld von Wahrnehmungen und Cogitationen mit einem Hof, mit einem Horizont [...] mit offenen Rändern [*fringes*], die auf andere Gegenstände verweisen“ (Schütz 1971, 125). Insofern scheint Schütz (vgl. 1994, 337-338) mit Husserl zu glauben, dass die Lebenswelt den universellen Horizont der Erfahrung bildet.

1.e. *Die Typik und Vertrautheit der Lebenswelt*: In Anlehnung an Husserls Analyse der Typik der vorprädikativen Erfahrung argumentiert Schütz (1971, 8), dass die alltägliche Lebenswelt von vornherein als *typisch* erscheint (vgl. Gros, 2017b). Das heißt: Die lebensweltlichen Gegenstände werden nie als völlig neu und einzigartig wahrgenommen, sondern immer als *Exemplare* von *vorbekanntem Typen* von Objekten: „Auf der vorprädikativen Stufe ist jeder Gegenstand der passiven Rezeptivität als Gegenstand eines bereits irgendwie bekannten Typus gegeben“ (Schütz 1971, 322). Diese Vorkenntnis der lebensweltlichen Gegenstände – die nach Schütz (vgl. 2003, 330) das Endergebnis eines langen Prozesses der „Erziehung“ bildet, den sich im sogenannten subjektiven „Wissensvorrat“ sedimentiert – ermöglicht es, dass die gewöhnlichen Akteure immer schon eine „Vertrautheit“ zur Lebenswelt entwickeln (Schütz 1994, 246).

1.f. *Das Verhältnis zwischen Lebenswelt und Wissenschaft:* Schütz (2010, 179) teilt auch Husserls Kritik am Vergessen der Lebenswelt durch die positivistischen Naturwissenschaften und versucht auf originelle Weise, sie auf die sozialwissenschaftliche Ebene zu übertragen. Genauer gesagt, kritisiert Schütz diejenigen *objektivistischen, reduktionistischen und rationalistischen* Positionen in den Sozialwissenschaften – wie z.B. Ludwig von Mises' Praxeologie und Talcott Parsons' soziologischen Ansatz –, welche die soziale Wirklichkeit *qua* Lebenswelt systematisch vernachlässigen und vergessen, in dem Maße, in dem sie diese mit „präskriptiven“ und „von oben“ eruierten theoretischen Modellen verdecken bzw. (Eberle/ Srubar 2010, 25).

(2) *Schütz' kreative Anverwandlung und Weiterführung des Husserl'schen Lebenswelt-Konzepts*

2.a. *Die mannigfaltigen Wirklichkeiten:* Eine der originellsten Aspekte der Schütz'schen Lebenswelttheorie ist zweifellos die Konzeption der sog. „mannigfaltigen Wirklichkeiten“ (1962, 207ff). Mit dieser Konzeption geht Schütz über den Vater der Phänomenologie hinaus, indem er Husserl'sche theoretische Elemente mit Gedanken von William James und Henri Bergson verbindet. Anders als Husserl (vgl. etwa 1954, 52) setzt Schütz die Lebenswelt nicht mit der Alltagswelt der natürlichen Einstellung gleich; vielmehr argumentiert er im Anschluss an James, dass die Lebenswelt auch verschiedene außeralltägliche Realitäten bzw. „geschlossene Sinnbereichen“ (Schütz 1971, 264) beinhaltet. Zu diesen mannigfaltigen Wirklichkeiten gehören u.a. die „Traumwelt“, die „Welt der Phantasievorstellungen“ und die „Welt der wissenschaftlichen Theorie“ (Schütz 1971, XII)

Schütz (1971, 171) glaubt aber, dass die Alltagswelt gleichsam die „ausgezeichnete Wirklichkeit“ [*paramount reality*] der Lebenswelt bildet; es handelt sich, anders gesagt, um die „Archetyp unserer Erfahrung der Wirklichkeit“ (Schütz 1971, 267). Nur in der Welt des Alltags können wir mittels unseres leiblichen Wirkens in die äußere Welt eingreifen und ihre Verfasstheit verändern, und sind wir in der Lage, durch leibliche und sprachliche Ausdrücke mit Anderen zu kommunizieren (vgl. Schütz 1994, 248).

Wenn wir schlafen, phantasieren, Wissenschaft treiben oder ein Kunstwerk betrachten, so Schütz (1962, 231), machen wir gleichsam einen „Sprung“ [*leap*] in außeralltägliche Erfahrungswelten bzw. in „geschlossene Sinnbereiche“. Jede dieser Welten besitzt eigenartige und untereinander inkommensurable Sinnstrukturen. Um Schütz' Position adäquat zu verstehen, ist es wichtig zu betonen, dass er im Anschluss an Husserls Konstitutionstheorie diese mannigfaltigen Wirklichkeiten nicht als *objektive* bzw. *an sich* existierende Realitäten begreift, sondern vielmehr als *noematische Korrelate* unterschiedlicher „Einstellungen“ bzw. „Erkenntnisstyle“, die jeweils mit unterschiedlichen Graden der „Bewußtseinsspannung“ bzw. „*attention à la vie*“ einhergehen (Schütz 1971, 264, 297, 311).

2.b. *Die soziale Welt und die Struktur der Gesellschaft:* Schütz geht auch über Husserl hinaus, wenn es darum geht, die *soziale* bzw. *gesellschaftliche* Struktur der Lebenswelt zu porträtieren. Genauer gesagt, macht er eine systematische Analyse der verschiedenen raumzeitlichen Modi der Fremderfahrung, das heißt der unterschiedlichen räumlichen und zeitlichen Art und Weisen, in denen die gewöhnlichen Akteure die Anderen bzw. die Alter egos im Alltag erfahren werden können. Anders als objektivistische soziologische Ansätze, wie z.B. die von Talcott Parsons, welche die soziale Welt gleichsam aus einer dritten-Person-Perspektive analysieren, versucht Schütz, die Art und Weise phänomenologisch zu beschreiben, wie die Subjekten sie aus einer *ersten-Person-Perspektive* erleben; d.h. die Art und Weise, wie sich die soziale Welt um *mich* herum *qua* „Zentrum“ bzw. „Mittelpunkt“ entfaltet (Schütz 2003, 98).

Allgemein gesprochen, strukturiert sich die soziale Welt nach Schütz (2003, 98; vgl. 1962, 15; 1981, 198) entlang einer *zeitlichen* Achse: Die Sozialwelt gliedert sich gleichsam in drei verschiedenen „Regionen“ bzw. „Sphären“, nämlich die „Gegenwartswelt“, die „Vorwelt“ und die „Nachwelt“. In jeder dieser Regionen ist die „Gegebenheitsweise“ der fremden Subjektivitäten jeweils unterschiedlich, das heißt mehr oder weniger *original* bzw. *unmittelbar* (vgl. Schütz 1981, 198). In der Gegenwartswelt leben meine „Zeitgenossen“ – d.h., die Subjekte, die zur selben Zeit wie ich leben, sei es in meinem Haus, meiner

Stadt, meinem Land oder auch in anderen Kontinenten –, mit denen ich auf verschiedenen Weisen *interagieren* kann, und die ich in bestimmten Fällen – wenn sie sich in meiner räumlichen Reichweite befinden – gleichsam *leibhaftig* wahrnehmen kann. In der Vorwelt *leben* ihrerseits meine „Vorgänger“, *i.e.* die Toten, die ich auch erfahren kann, aber nur mittels Vergegenwärtigungen. Schließlich ist die Nachwelt *bevölkert* von meinen „Nachfolgern“, die ich zwar noch nicht kenne, aber auch mittels Vergegenwärtigungen auf eine leere Weise erfahren kann (Schütz 2003, 97).

Schütz – und dies ist entscheidend, um diejenige Kritiken seines Werkes zu entschärfen, nach denen er eine subjektivistische und voluntaristische sozialtheoretische Position vertritt, welche die „objektiven“ sozialen Strukturen vernachlässigt (vgl. Habermas 1987b, 223ff.) – erkennt die zentrale Rolle, welche *makrosoziale* Institutionen und Strukturen innerhalb der Lebenswelt spielen und die Art und Weise, wie sie den gewöhnlichen Akteuren *Zwänge* auferlegen. Genauer gesagt, argumentiert Schütz (1994, 317), dass die Lebenswelt eine „soziale und politische Organisation höchst mannigfaltiger Art“ aufweist, innerhalb derer „sowohl ich als auch die anderen Mitglieder [...] eine besondere Rolle, einen besonderen Status und besondere Funktionen haben“. Und er behauptet, dass das, was die Struktural-Funktionalisten als Systeme, Strukturen und Institutionen bezeichnen, auch von den lebensweltlichen Akteuren als ein „Netzwerk von Typisierungen“ und auferlegten sozialen Relevanzen erfahren wird (1964, 231-231; vgl. Schütz 1994, 222).

Schluß

An einer berühmten Stelle des Aufsatzes „*Le philosophe et son ombre*“ schreibt Maurice Merleau-Ponty (2003, 243. Hervorhebung, AEG) das Folgende: „*Tradition ist Vergessen der Ursprünge, sagte der späte Husserl. Gerade wenn wir ihm viel verdanken, sind wir außerstande, genau zu erkennen, was eigentlich ihm gehört*“. Diese Feststellung, die der französische Phänomenologe eigentlich in Bezug auf die philosophische Lage seiner Zeit macht, ist m.E. auch als eine zutreffende Beschreibung der Situation der zeitgenössischen Sozialwissenschaften zu lesen,

was die Verwendung des Lebensweltbegriffes angeht. Es war das Anliegen des vorliegenden Aufsatzes, einen Beitrag zur Klärung des Selbstverständnisses der aktuellen Sozialwissenschaftler hinsichtlich der Verwendung dieser Kategorie und ihrer Surrogate zu leisten, und zwar mittels einer Rückbesinnung auf Husserls „Urstiftung“ und Schütz' „Wideraufnahme“ des Begriffes. Denn, wie Alexander von Humboldt bekanntlich sagt, *nur wer die Vergangenheit kennt, hat eine Zukunft*.

NOTES

¹ Jürgen Habermas (2017, 105) zitiert diese Passage von Huxley im Aufsatz „Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt“ aus dem Jahre 1966.

² Das, was ich über den Lebensweltbegriff behauptete, gilt meiner Meinung nach auch für ähnliche Begriffe, wie die von „Welt“ und „Sozialwelt“, welche in der Regel mit dem Ersteren als austauschbar verwendet werden. Sowohl Bourdieu (vgl. 2018) als auch Giddens (vgl. 1993) sind gute Beispiele des unpräzisen Gebrauchs dieser Begriffe in den Sozialwissenschaften.

³ Jürgen Habermas (vgl. 1987b, 182-229) bildet in gewisser Weise eine Ausnahme. In *Theorie des kommunikativen Handelns* – um genauer zu sein, in den „Zweiten Zwischenbetrachtung“ des Buches – versucht er, den Lebensweltbegriff präzise zu definieren. Dabei setzt er sich ausführlich und kritisch mit den Werken von Husserl, Schütz und Luckmann auseinander. Gleichwohl ist aus meiner Sicht Habermas' formal-pragmatische und „sprachphilosophische Annäherung“ an den Lebensweltbegriff nicht phänomenologisch im strengen Sinne (vgl. Luckmann 2002, 46-47): Habermas vernachlässigt zentrale Aspekte der *vorprädikativen* Erfahrung – nämlich die Zeitlichkeit, die Leiblichkeit, die Räumlichkeit, die Affektivität u.a. – und anstatt die Textur der vorwissenschaftlichen (inter-)subjektiven Erfahrung genau so zu beschreiben, wie sie im Alltag erlebt wird, presst er sie gleichsam in ein *rationalistisches Korsett*.

⁴ Entgegen Ansätze, wie die von Jürgen Habermas, verfasst der Schütz-Experte Ilja Srubar (2007, 13ff.) seinen Aufsatz „Ist die Lebenswelt ein harmloser Ort?“. Es gibt einen weitverbreitete Trend in den Sozialwissenschaften, so kann man mit Srubar Argumentieren, die Lebenswelt als einen unschuldig und gefahrlosen Ort zu konzipieren, d.h. als einen Ort, der frei von den *dunklen* Aspekten des sozialen Lebens ist, nämlich von der Macht, der Ausbeutung, der Entfremdung usw. Dieser Auffassung zufolge haben diese obskuren Dimensionen des menschlichen Lebens ihren Ursprung und Wohnsitz außerhalb der Lebenswelt, nämlich in den „Systemen“ und „Strukturen“, und sind für die lebensweltlichen Akteure schwer zu identifizieren.

REFERENCES

- Ashworth, Peter. 2003. "An Approach to Phenomenological Psychology: The Contingencies of the Lifeworld." *Journal of Phenomenological Psychology* 35 (2): 145-156.
- Barber, Michael. 2002. "Alfred Schutz." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Edward N. Zalta. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/schutz/>.
- Belvedere, Carlos. 2011. *Problemas de fenomenología social*. Buenos Aires: Prometeo.
- Berger, Peter & Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Penguin.
- Blumenberg, Hans. 1979. *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 2018. *Le sense pratique*. Paris: Minuit.
- Brooks, Joanna. 2015. "Learning from the Lifeworld: Introducing Alternative Approaches to Phenomenology in Psychology." *The Psychologist* 28 (8): 642-643.
- Brudzinska, Jagna & Diether Lohmar. 2012. *Founding Psychoanalysis Phenomenologically: Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*. New York: Springer.
- Craig, Robert. 1999. "Communication Theory as a Field." *Communication Theory* 9 (2): 19-161.
- Dreher, Jochen (Hg.). 2012. *Angewandte Phänomenologie: Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution*. Wiesbaden: Springer.
- Eberle, Thomas. 1993. "Schütz' Lebensweltanalyse: Soziologie oder Protozoziologie?" In *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt: Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, hg. von A. Bümer y M. Benedikt, 203-320. Wien: Passagen.
- Eberle, Thomas. 2012. "Phenomenology and Sociology: Divergent Interpretations of a Complex Relationship." In *Interaction and*

Everyday Life: Phenomenological and Ethnomethodological Essays in Honor of George Psathas, hg. von H. Nasu und F. C. Waksler, 135-153. Plymouth: Lexington Books.

Eberle, Thomas & Ronald Hitzler. 2000. "Phänomenologische Lebensweltanalyse." In *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*, hg. von U. Flick, 109-118. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Eberle, Thomas & Ija Srubar. 2010. "Einleitung." In *Alfred Schütz Werkausgabe Band IV: Zur Methodologie der Sozialwissenschaften*, 9-47. Konstanz: UVK.

Ekebergh, M. 2009. "Developing a Didactic Method that Emphasizes Lifeworld as a Basis for Learning." *Reflective Practice* 10(1): 51-63.

Embree, Leste. 2015. "Alfred Schütz," *Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://www.iep.utm.edu/schutz/>

Endreß, Martin. 2006a. *Alfred Schütz*. Konstanz: UVK.

_____. 2006b. "Alfred Schütz," *Klassiker der Soziologie: Von Auguste Comte bis Alfred Schütz*, D. Kaesler (Hg.). München: Beck, 338-358.

Gallagher, Shaun & Dan Zahavi. 2012. *The Phenomenological Mind*. New York: Routledge.

Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Prentice Hall.

Giddens, Anthony. 1993. *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies*. Stanford: Stanford University Press.

Gray, John. 2006. *Domestic Mandala: Architecture of Lifeworlds in Nepal*. New York: Routledge.

Gros, Alexis E. 2017a. "Alfred Schütz on Phenomenological Psychology and Transcendental Phenomenology." *Journal of Phenomenological Psychology* 48 (1)
<https://doi.org/10.1163/15691624-12341329>

_____. 2017b. "The Typicality and Habituality of Everyday Cognitive Experience in Alfred Schütz's Phenomenology of the Lifeworld." *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* IX (1): 63-85.

- Gurwitsch, Aron & Alfred Schütz. 1985. *Briefwechsel* (1939-1959). München: Fink.
- Habermas, Jürgen. 1987a. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 1. Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1987b. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2. Bd. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2017. "Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt." In *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, J. Habermas, 104-120. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harrington, Austin. 2006. "Lifeworld," *Theory, Culture & Society* 23 (2-3): 341-342.
- Heidegger, Martin. 2006. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Held, Klaus. 2012. "Towards a Phenomenology of the Political World." In *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, hg. von D. Zahavi, 442-459. Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, Edmund. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Husserliana III*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. 1952 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II. Husserliana IV*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. 1954. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*. Den Haag: Nijhoff.
- _____. 1962. *Phänomenologische Psychologie. Husserliana IX*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. 1972. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. 1996. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Meiner.
- _____. 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution: Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. *Husserliana XXXIX*. Dordrecht: Springer.

- _____. 2009. *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Huxley, Aldous. 1963. *Literatur und Wissenschaft*. München: Pieper.
- Jackson, Michael. 2012. *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langsdorf, Lenore, 1994. "Why Phenomenology in Communication Research?". *Human Studies* 17 (1): 1-8.
- Lewkow, Lionel & Rosana D. Motta. 2014. "Alfred Schutz y Niklas Luhmann: Semánticas, tipos, mundo de la vida e intersubjetividad." *Schutzian Research* 6: 123-139.
- Liberman, Kenneth. 2013. *More Studies in Ethnomethodology*. New York: SUNY Press.
- Lohmar, Diether. 1997. "Die Fremdheit der fremden Kultur." *Phänomenologische Forschungen* 2 (2): 189-205.
- Luckmann, Thomas. 2002. *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*. Konstanz: UVK.
- Luhmann, Niklas 1986. "Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen." *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* 72 (2): 176-194.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard: Paris.
- _____. 1975. *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. Paris: Centre de Documentation Universitaire.
- _____. 2003. "Der Philosoph und sein Schatten." In *Das Auge und der Geist: Philosophische Essays*, hg. und übersetzt von Hans Werne, 243-275. Hamburg: Felix Meiner.
- Psathas, George. 1989. *Phenomenology and Sociology: Theory and Research*. Boston: University Press of America.
- Raab, Jürgen et al. (Hg.). 2008. *Phänomenologie und Soziologie: theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Raulet, Gérard. 2014. "Lebenswelt als politisch relevanter Begriff." *Kultura I Warto* (4) 12: 45-62.

- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Seamon, David. 2015. *A Geography of the Lifeworld: Movement, Rest, Encounter*. New York: Routledge.
- Scavino, Dardo. 2007. *La filosofía actual*. Buenos Aires: Paidós.
- Schutz, Alfred. 1962. *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff
- _____. 1964. *Collected Papers II: Studies in Social Theory*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____. 1971. *Gesammelte Aufsätze I*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. 1972. *Gesammelte Aufsätze II*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. 1994. "Anhang (Notizbücher)." In *Strukturen der Lebenswelt*, hg. von T. Luckmann & A. Schütz, 215-405. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 2003. *Theorie der Lebenswelt 1: Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt. Alfred Schütz Werkausgabe Band V.1*. Konstanz: UVK.
- _____. 2009. *Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls. Alfred Schütz Werkausgabe Band III.1*. Konstanz: UVK.
- _____. 2010. *Zur Methodologie der Sozialwissenschaften. Alfred Schütz Werkausgabe Band IV*. Konstanz: UVK.
- _____. 2011. *Collected Papers V*. New York: Springer.
- Sebald, Gerd. 2009. "Einleitung des Herausgebers." In *Alfred Schutz Werkausgabe III.1*, 9-47. Konstanz: UVK.
- Sowa, Rochus. 2008. "Einleitung des Herausgebers." In *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution: Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. *Husserliana XXXIX*. Dordrecht: Springer.
- Srubar, Ilja. 2007. *Phänomenologie und soziologische Theorie. Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie*. Wiesbaden: VS Verlag.

- Ströker, Elisabeth. 1996. "Einleitung." In *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, von E. Husserl, IX-XXXII. Hamburg: Meiner.
- Waldenfels, Bernhard. 1992. *Einführung in die Phänomenologie*. München: Wilhelm Fink.
- Wagner, Helmut. 1983. *Alfred Schutz. An Intellectual Biography*. Chicago: Chicago University Press.
- Weber, Max. 1984. *Soziologische Grundbegriffe*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Welton, Michael Robert. 1995. *In Defense of the Lifeworld. Critical Perspectives on Adult Learning*. New York: SUNY Press.
- Zahavi, Dan. 2003. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press. Zahavi, Dan. 2007. *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn: Fink.

Alexis Emanuel Gros (PhD in Social Sciences, University of Buenos Aires, Argentina) is a phenomenologist, social theorist, and translator of German philosophical and sociological texts into Spanish. He specializes in the work of Alfred Schutz and in contemporary social theory. At the moment, he is Visiting Researcher at the Institute for Sociology at the Friedrich Schiller University Jena, Germany, as holder of an Alexander von Humboldt Scholarship. In Argentina, he is researcher at CONICET (National Scientific and Technical Research Council, Argentina), Assistant Professor of "Cultural History" and "Sociology" at the University of Belgrano, and Lecturer of "Social Phenomenology" at the University of Buenos Aires.

Address:

Alexis Emanuel Gros
1105 - Mario Bravo 376, 2A. City of Buenos Aires, Argentina
07745 - Jansonstraße 5 Jena, Deutschland
E-mail: alexisgros@hotmail.com