

Edition Moderne Postmoderne

ARBEITSKREIS KULTUR- UND  
SOZIALPHILOSOPHIE (HG.)

# Der Begriff der Kultur

Kulturphilosophie  
als Aufgabe

[transcript]

Arbeitskreis Kultur- und Sozialphilosophie (Hg.)  
Der Begriff der Kultur



ARBEITSKREIS KULTUR- UND SOZIALPHILOSOPHIE (HG.)

# **Der Begriff der Kultur**

**Kulturphilosophie als Aufgabe**

**[transcript]**

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 Lizenz (BY-ND). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, gestattet aber keine Bearbeitung.

(Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.de>)

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen oder Derivate einzuholen, wenden Sie sich bitte an [rights@transcript-publishing.com](mailto:rights@transcript-publishing.com)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

### **Erschienen 2013 im transcript Verlag, Bielefeld**

© **Arbeitskreis Kultur- und Sozialphilosophie (Hg.)**

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Redaktion & Satz: Jörn Bohr

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-2414-4

PDF-ISBN 978-3-8394-2414-8

<https://doi.org/10.14361/transcript.9783839424148>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

# Inhalt

---

## **Einleitung**

Arbeitskreis Kultur- und Sozialphilosophie | 7

## **Kulturphilosophie und Phänomenologie.**

### **Einige Ideen zum Begriff der Appräsentation bei Alfred Schütz und Edmund Husserl**

Benjamin Stuck | 25

### **Wie ist es möglich, wahrnehmend *etwas als etwas* zu verstehen? Peirces abduktive Hypothesenbildung und Cassirers symbolische Prägnanzbildung im Vergleich**

Monika Nachtwey | 47

## **Formung oder Konstruktion?**

### **Eine strukturelle Analogie der Kulturphilosophie Cassirers zur Wissenssoziologie Berger/Luckmanns**

Michael Schramm | 75

## **Auf die Gemeinsamkeiten kommt es an.**

### **Ernst Cassirers Kultur- und Sprachphilosophie als kulturphilosophische Anthropologie**

Philipp Seitz | 89

## **Die Beziehung als letzte Begründung.**

### **Simmels Relationismus als Grundlage subjektiver Identität**

Mathias Berek | 109

## **Der Typus des Fremden im Zentrum der Vergesellschaftung bei Georg Simmel**

Sonja Engel | 127

## **Zur Bedeutung von Sprache im Konzept des Fremdverstehens von Alfred Schütz**

Sabine Sander | 149

**Der Mensch als Synchronisator.**

**Über die Überschneidung von Zeiten in der alltäglichen Lebenswelt**

Clara Schneider | 181

**Zum Wechselverhältnis von Kreativität und Verdinglichung.**

**Menschliches Schaffen angesichts kontingenter Bedingungen**

Jörn Bohr | 193

**Wiederverflüssigung des Verdinglichten bei Tönnies, Simmel  
und Habermas**

Yuichi Okutani | 211

**Schwestern im objektiven Geist.**

**Kulturphilosophie und Ästhetik**

Uta Kösser | 231

**Autorinnen und Autoren | 255**

# Einleitung

---

## ARBEITSKREIS KULTUR- UND SOZIALPHILOSOPHIE

»Statt mit den Dingen hat es der Mensch nun gleichsam ständig mit sich selbst zu tun. So sehr hat er sich mit sprachlichen Formen, künstlerischen Bildern, mythischen Symbolen oder religiösen Riten umgeben, daß er nichts sehen oder erkennen kann, ohne daß sich dieses artifizielle Medium zwischen ihn und die Wirklichkeit schöbe«,<sup>1</sup> schreibt Ernst Cassirer 1944. Er schlägt damit eine funktionale Bestimmung des Menschen als kulturelles Wesen vor: Der Mensch ist von kulturellen, selbstgeschaffenen Dingen umgeben, die seine Wahrnehmungen und Handlungen nicht nur prägen, sondern bedingen. Es gibt weitere Metaphern für diesen Kulturbegriff, wie beispielsweise die Rede von der ›kulturellen Brille‹, mit der gemeint ist, dass die Wahrnehmung des Menschen gewissermaßen von seiner spezifischen Kultur ›gefärbt‹ sei. Oder man liest die Aussage, dass der Mensch auf seine Kultur angewiesen sei, wie der Fisch auf das Wasser.<sup>2</sup> Aber was ist eigentlich gemeint mit ›Kultur‹? Kulturphilosophie hat ein Interesse daran, den Kulturbegriff zu klären und ihn als analytische Kategorie zu profilieren.

Eine solche Profilierung des Kulturbegriffs steht bislang aus. Zwar gehört die Rede von der kulturellen und sozialen Prägung und Geprägtheit des Menschen zu den Grundannahmen der Kulturwissenschaften spätestens seit den *cultural turns* der 1980er und 1990er Jahre. Zu beobachten ist aber, dass die verschiede-

---

1 Ernst Cassirer: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Aus dem Engl. übers. von R. Kaiser. Hamburg: Meiner 1996, S. 50.

2 Vgl. Michael Landmann: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie. München: Ernst Reinhardt 1961, S. 22; Michael Tomasello: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 105 u. 271.



nen Regional- und Literaturwissenschaften, die Kunst-, Geschichts- und Sozialwissenschaften – die sich auch als *Kulturwissenschaften* bezeichnen – mit heterogenen Vorstellungen operieren. Gemeint ist dort mit ›Kultur‹, um einige Beispiele zu nennen, einmal bloße Materialität, dann wieder Rituale oder typisierte Handlungsabläufe oder Prozesse der Erinnerung und Identitätsbildung. Die Rede von ›Kultur‹ erscheint damit eher einen Gemeinplatz denn einen Begriff, mit dem disziplinübergreifend gearbeitet werden könnte, zu bezeichnen. Der Themenschwerpunkt *Kulturalisierung, Dekulturalisierung* der Zeitschrift für Kulturphilosophie hat gezeigt, dass die Beantwortung der Frage, »auf welche Weise sich ›Kultur‹ als Analysekategorie langfristig beibehalten und differenzieren läßt«, längst überfällig ist.<sup>3</sup>

Der vorliegende Band setzt zu einer Antwort an. Eine tragfähige Definition von ›Kultur‹ erfordert es, den *inneren Zusammenhang* der unterschiedlichen Aspekte der Kulturalität des Menschen als Untersuchungsgegenstand zu erkennen. Indem die *Lebenswelt* und die *Lebensweisen* als gleichermaßen zur Kulturalität des Menschen gehörig und in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit begriffen werden, kann die Grundlage für ein weites und ebenso tiefes Verständnis des Menschen als kulturellem Wesen geschaffen werden, das im disziplinübergreifenden Dialog weiter ausgebaut wird. Für die vielfältigen Möglichkeiten, diese Wechselwirkungen zu betrachten und zu modellieren, stehen exemplarisch die Beiträge des vorliegenden Bandes.

## 1. DER BEGRIFF DER *NATURA ALTERA*

Im vorliegenden Band bezieht sich die Bestimmung ›kulturell‹ auf die Lebenswelt des Menschen, das meint also insbesondere die immateriellen, institutionellen, instrumentellen und materiellen Aspekte von ›Kultur‹. Daneben steht die Bestimmung ›sozial‹ für die Lebensweisen, jenen Aspekt von ›Kultur‹, der die typisierten und habituellen Verhaltensweisen und Handlungen betrifft. Diese analytische Trennung der Begriffe dient dazu, die Wechselwirkungen zwischen beiden Sphären des Menschseins in den Blick nehmen zu können. Sie soll nicht dazu führen, diese Sphären begrifflich gegeneinander auszuspielen, sondern sie jeweils erst als zu Klärendes herauszustellen. Auf den in Vergessenheit geratenen Philosophen und Protozoziologen Moritz Lazarus (1824-1903) geht ein Ver-

---

3 Bernhard Kleeberg/Andreas Langenohl: Kulturalisierung, Dekulturalisierung. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5 (2011), Heft 2, S. 282-302, hier: S. 284. Vgl. auch Ralf Konersmann (Hg): Handbuch Kulturphilosophie. Stuttgart: Metzler 2012.

ständnis von Kultur zurück, vermittelt dessen die beiden Aspekte des Menschseins aufgenommen und verbunden werden können.<sup>4</sup> Jenseits eines normativen Bildungsideals i.S. des von Cicero stammenden Begriffs der *cultura animi*, der Selbstkultivierung des Individuums,<sup>5</sup> begründet Lazarus ein Verständnis von Kultur, das ebenfalls auf Cicero zurückzuführen ist: Kultur als *natura altera*, i.S. von objektiver Kultur als die ›zweite‹, nämlich *selbsthervorgebrachte* ›Natur‹ des Menschen. Cicero formuliert das ausdrücklich als starke Metapher: »Mit unseren Händen versuchen wir inmitten der Natur gleichsam eine zweite Natur zu schaffen.«<sup>6</sup> Moritz Lazarus greift die Metaphorik Ciceros auf und überführt sie in eine Theorie des objektiven Geistes.

Es ist vor allem Klaus Christian Köhnkes Verdienst, Lazarus' Theorie des objektiven Geistes wiederentdeckt und für die Kultur- und Sozialphilosophie anschlussfähig gemacht zu haben, indem er das Begriffspaar *natura altera* – objektiver Geist zu einem umfassenden und weiten Kulturbegriff ausformuliert hat.<sup>7</sup> Das Ergebnis ist ein nicht normativer, sondern deskriptiver »Inbegriff für *alle* materiellen wie geistigen Leistungen und Hervorbringungen, die durch Tradition objektiviert, also entindividualisiert und an folgende Generationen weitergege-

- 
- 4 Vgl. Moritz Lazarus: Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie. In: Ders.: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hg., mit e. Einl. u. Anmerkungen vers. v. K. Ch. Köhnke. Hamburg: Meiner 2003, S. 131-238, hier: S. 189-192. – Darin v.a. auch Klaus Christian Köhnke: Einleitung des Herausgebers, S. IX-XLII. – Außerdem: Köhnke: Der Kulturbegriff von Moritz Lazarus – oder: die wissenschaftliche Aneignung des Alltäglichen. In: Andreas Hoeschen/Lothar Schneider (Hg.): Herbar's Kultursystem. Perspektiven der Transdisziplinarität im 19. Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, S. 39-50.
- 5 Vgl. Cicero: Tusculanae Disputationes II, 13: »ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine doctrina animus [...]. cultura autem animi philosophia est [...].« – *Wie ein Acker, auch wenn er fruchtbar ist, ohne Pflege keine Frucht tragen kann, so auch die Seele nicht ohne Belehrung. Pflege der Seele ist aber die Philosophie.* (Marcus Tullius Cicero: Gespräche in Tusculum. Lat.-dt. mit ausführl. Anm. neu hg. v. O. Gigon. 2., verb. Aufl. München: Heimeran 1970, S. 124.)
- 6 Vgl. Cicero: De natura Deorum II, 152: »nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur.« (Cicero: Vom Wesen der Götter. Lat.-dt. Hg., übers. u. komm. v. O. Gigon u. L. Straume-Zimmermann. Zürich/Düsseldorf: Artemis und Winkler 1996, S. 215.)
- 7 Köhnke: Einleitung des Herausgebers. In: Lazarus: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft, S. XXXV.

ben werden.«<sup>8</sup> Der Begriffsgebrauch von Lazarus deckt sich im Übrigen nicht mit demjenigen Hegels, sondern umfasst die ganz konkrete historische und von Menschen gemachte Lebenswelt und die darin vollzogenen Lebensweisen.

Im Begriff der *natura altera* oder des *objektiven Geistes* lassen sich nach Lazarus fünf Teilbereiche menschlicher Objektivationen oder Hervorbringen unterscheiden: rein geistige (immaterielle), institutionelle, habituelle, instrumentelle und materielle.<sup>9</sup> Die *natura altera* des Menschen i.S. von objektiver Kultur artikuliert und verkörpert sich also in dem, was Menschen gemeinsam tun und hervorbringen, aber auch darin, wie sie denken und fühlen: In ihrem Sprechen, an was sie glauben, in ihren Verhaltensweisen; wie sie sich zu Gruppen zusammenschließen, Sitten und Normen etablieren und gesellschaftliche Institutionen schaffen; in ihren Traditionen, in ihren Festen und Feiern; in der Art und Weise wie sie wohnen, sich kleiden, einander begrüßen und lieben; in ihren Werkzeugen, Maschinen und in ihrer Technik, aber auch in ihren Kunstwerken, Bauten sowie in Produkten und Kulturgütern aller Art etc. Menschen bringen ihre ›zweite Natur‹ aber nicht nur hervor, sondern tradieren, akkumulieren und modifizieren sie, sodass im Verlauf der Geschichte sich diese immer mehr ›verdichtet‹, wie Lazarus sagt.<sup>10</sup>

Auf dieser begrifflichen Grundlage können die ›kulturellen‹ Lebenswelten, die ›sozialen‹ Lebensweisen und deren subjektive Aneignung in ihrem Wechselspiel und die damit verbundene kulturelle und soziale Prägung und Geprägtheit des Menschen einer wissenschaftlichen Untersuchung zugänglich gemacht werden. Denn sie allesamt sind gleichermaßen Ausdruck der den Menschen auszeichnenden Tätigkeit, in sozialen Interaktionen Kultur zu schaffen und anzuzeigen, d.h. seiner Kulturalität *und* Sozialität. Diese im sozialen Miteinander vollzogene, sich in materiellen und symbolischen Artefakten verwirklichende kulturelle Tätigkeit ist auch die Voraussetzung kultureller *Pluralität*. Denn durch diese Tätigkeit bringen Menschen unterschiedliche, historisch-spezifische Lebenswelten und Lebensweisen hervor. Kurzum: Der Mensch ist ein Kulturwesen, das in sozialen Interaktionen gemeinschaftlich seine *natura altera* produziert und verändernd reproduziert. Insofern kann der Mensch nur angemessen begriffen

---

8 Jörn Bohr: *Natura altera – der dynamische Kulturbegriff der Kultur- und Sozialphilosophie*. In: *Kulturwissenschaftliche Studien* 11 (2011), Leipzig: Passage Vlg., S. 42-48, hier: S. 44.

9 Vgl. Köhnke: *Einleitung des Herausgebers*. In: Lazarus: *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*, S. XXXV-XXXVI.

10 Vgl. Lazarus: *Verdichtung des Denkens in der Geschichte. Ein Fragment* [1862]. In: Ders.: *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*, S. 27-38.

und verstanden werden, wenn er, wie Michael Landmann es formuliert, sowohl als Schöpfer seiner Kultur als auch als deren Geschöpf betrachtet wird.<sup>11</sup>

Entscheidend ist nun aber – auch für Forschungsfragen – dass jeder Mensch in eine bereits bestehende kulturelle und soziale Welt hineingeboren wird und sich diese im Verlauf seiner Ontogenese subjektiv aneignet resp. sie verinnerlicht. Menschen wachsen in einer vorgängigen Kultur- und Sozialwelt auf. Kinder lernen von ihren Eltern, was diese schon von ihren Eltern und diese wiederum von ihren Eltern usw. gelernt haben. Dieser subjektive Aneignungs- oder Verinnerlichungsprozess vorgängiger kultureller und sozialer Formen prägt die Einzelnen, bis sie gewissermaßen ›innerlich durchdrungen‹ oder geformt sind.<sup>12</sup> Zwar kann dem ›objektiven Geist‹ eine gewisse Unabhängigkeit vom Einzelnen zugesprochen werden, aber er zieht »doch andernteils in unser eigenes Inneres ein«,<sup>13</sup> wobei der objektive Geist, die *natura altera* des Menschen, aber nicht Eigentum des Einzelnen ist, sondern wir ihn mit allen Angehörigen unserer Gemeinschaft und unseres Zeitalters teilen.<sup>14</sup> *Natura altera* ist nicht unabhängig vom Menschen denkbar und sie ist auch nicht das Werk Einzelner, sondern sie wird im menschlichen Zusammenwirken gemeinsam hergestellt und gedeutet. Die Dynamik dieser Prozesse, das Wechselspiel zwischen Objektivierung und subjektiver Aneignung von kulturellen Artefakten ist für den Begriff der *natura altera* konstitutiv und ermöglicht es, die Bedingungen, Strukturen und Prinzipien der Prozesse der kulturellen und sozialen Prägung und Geprägtheit des Menschen offenzulegen. Die Vorgängigkeit der kulturellen Formen und Vermittlungen wird zum Thema einer Philosophie der Kultur, die sich auf die unhintergehbare Verwobenheit der kulturellen und sozialen menschlichen Tätigkeiten konzentriert.<sup>15</sup> Der Begriff der *natura altera* dient daher zur Fundierung einer Kultur- und Sozialphilosophie, die die Funktionsprinzipien und die Bedingungen der Möglichkeit von kulturellen Lebenswelten und sozialen Lebensweisen untersucht.

---

11 Vgl. Landmann: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur, 1961.

12 Diese Annahme ist aktuell im gegenwärtigen Forschungskontext. Vgl. Tomasello: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens, 2002.

13 Landmann: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur, S. 20.

14 Vgl. ebd.

15 Vgl. Köhnke: Einleitung des Herausgebers. In: Lazarus: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft, S. XXXV.

## 2. DREI PERSPEKTIVEN KULTUR- UND SOZIALPHILOSOPHISCHER FRAGESTELLUNG

Eine Kultur- und Sozialphilosophie, wie sie hier verstanden wird, arbeitet mit dem Begriff der *natura altera* und versucht, das Alltägliche und scheinbar Selbstverständliche – die Lebenswelten und die Lebensweisen von Menschen und die damit verbundene kulturelle und soziale Prägung und Geprägtheit – einer wissenschaftlichen Aneignung zugänglich zu machen. Die Überlegungen und Stellungnahmen dieses Buches schließen an diejenige wiederhergestellte Tradition der Kulturphilosophie an, die mit den Namen Moritz Lazarus, Georg Simmel, Ernst Cassirer, aber auch Alfred Schütz, Peter L. Berger und Thomas Luckmann u.a. verbunden ist und diese mit anderen Theoretiker\_innen, die ganz ähnliche Fragestellungen verfolgen, ins Gespräch bringt.<sup>16</sup> Dabei zeigt sich, dass die Fragen und systematischen Analysen der genannten Klassiker sich für gegenwärtige kulturwissenschaftliche Fragestellungen als anschlussfähig und relevant erweisen.

Wenn man den Begriff der *natura altera* zum Ausgangspunkt kultur- und sozialphilosophischer Fragestellungen nach der kulturellen und sozialen Prägung und Geprägtheit des Menschen macht, kann man sich sowohl kulturell-materiellen als auch kulturell-geistigen Errungenschaften zuwenden. Gleichzeitig können auch die sozialen Formen der Vergesellschaftung in den Brennpunkt rücken, denn in diesen selbst geschaffenen Lebenswelten erwirbt »auch der *innere Mensch* eine zweite Natur« als eine andere und veränderte *Lebensweise*.<sup>17</sup> Um dieses Wechselverhältnis zu fassen, lassen sich u.a. zwei theoretische Zugänge profilieren: Erstens mehr kulturphilosophisch als die Frage nach den Wechselwirkungen und Aneignungsverhältnissen zwischen ›subjektivem‹ und ›objektivem Geist‹, und zweitens mehr sozialphilosophisch als die Frage nach den funktionellen Zusammenhängen und Wechselwirkungen von Einzelnen und der Gesellschaft.<sup>18</sup> Diese zwei theoretischen Zugänge stellen die gemeinsame Grundlage aller Beiträge des vorliegenden Bandes dar, die jeweils verschiedene Aspekte dieser Wechselverhältnisse in den Vordergrund rücken.

---

16 Hier sei nur pauschal verwiesen auf die vielfältigen editorischen Bemühungen und Werkaufgaben, sowie auf die zahlreichen Dissertations- und Habilitationsarbeiten zum Thema.

17 Köhnke: Einleitung des Herausgebers. In: Lazarus: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft, S. XXXV.

18 Ebd., S. XVIII.

Das Feld kultur- und sozialphilosophischer Fragestellungen steht folglich in einem inneren systematischen Zusammenhang und ist zugleich offen für weitere Fragen und Problemstellungen. Der Zusammenhang der Beiträge wird durch drei Perspektiven strukturiert, die das Wechselverhältnis zwischen subjektivem und objektivem Geist resp. zwischen Einzelnen und Gesellschaft einer Analyse zugänglich machen. Die Beiträge der ersten Perspektive fragen nach den Voraussetzungen der Kulturalität und untersuchen die *natura altera* des Menschen in Bezug auf die kulturellen und sozialen Prozesse der Symbolisierung und damit die Vermittlung zwischen subjektivem und objektivem Geist. Innerhalb der zweiten Perspektive rücken die Prozesse der kulturellen und sozialen Vergesellschaftung und die Wechselwirkungen zwischen Einzelnen und sozialen Kollektiven in den Vordergrund. Die Beiträge der dritten Perspektive befragen die Prozesse der kulturellen und sozialen Prägung und Rückprägung. Dabei gilt es insbesondere die Konsequenzen herauszustellen, die sich aus dem Spannungsverhältnis zwischen objektivem und subjektivem Geist und damit verbunden zwischen kreativer Hervorbringung und Verdinglichung ergeben.

## **2.1 *Natura altera* und die kulturellen und sozialen Prozesse der *Symbolisierung*: Vermittlung zwischen subjektivem und objektivem Geist**

Die Kulturalität und Sozialität des Menschen offenbart sich darin, dass er eine ›zweite Natur‹ hervorbringt und sich aneignet. Doch wie können Menschen überhaupt miteinander interagieren und gemeinschaftlich eine intersubjektiv geteilte Wirklichkeit hervorbringen und an dieser partizipieren? Wie kann der Prozess der Symbolisierung untersucht und damit die Vermittlung zwischen subjektivem und objektivem Geist beschrieben werden? Wie kann die Prägung und Geprägtheit der Wahrnehmungs-, Handlungs- und Denkweise des Menschen hinsichtlich ihrer Struktur und Prinzipien einsichtig gemacht werden? Die Beiträge, die sich diesen Fragen annehmen, rücken den Prozess der Symbolisierung, durch den die Wechselwirkung zwischen kulturellen und sozialen Formen und deren subjektiver Aneignung analysierbar ist, in den Vordergrund. Grundlegend ist in diesem Zusammenhang die Auffassung, dass die kulturelle und soziale Welt des Menschen als eine von ihm gemeinsam im Zeichen- und Symbolgebrauch gedeutete, intersubjektiv geteilte und sich materiell verkörpernde Sinn- und Bedeutungswelt begriffen werden kann.

Ernst Cassirer fragt in seiner *Philosophie der symbolischen Formen*<sup>19</sup> nach den Bedingungen der Möglichkeit von Kultur resp. den Objektivationen des menschlichen Geistes, gewissermaßen im indirekten Anschluss an Moritz Lazarus. Cassirer bestimmt den Menschen als *animal symbolicum*, d.h. als Zeichen und Symbole verwendendes Wesen, das kulturelle oder symbolische Formen hervorbringen und sich verstehend aneignen kann. Das heißt für Cassirer aber auch, dass der Mensch bereits all seinen scheinbar ›bloß‹ sinnlichen Wahrnehmungen augenblicklich Sinn und Bedeutung beilegt. Zu fragen ist im Anschluss an Cassirer daher nach den spezifisch *kulturellen* Bedingungen und Voraussetzungen von Wahrnehmungen, Auffassungen, Vorstellungen, des Denkens resp. des Symbolisierens und der Bedeutungskonstitution. Insbesondere das von Cassirer postulierte *Theorem der symbolischen Prägnanz*, d.h. der ›kulturellen Vermitteltheit aller Wahrnehmung‹ bietet einen wichtigen theoretischen Anknüpfungspunkt.<sup>20</sup> Sinngestaltungen sind nämlich für den Menschen nie partikular, sondern immer schon eingebunden in vorgängige, objektivierte kulturelle und soziale Kontexte und damit in je bestimmte intersubjektiv geteilte semantische Symbolsysteme. Die Produktion und Interpretation des Wahrgenommenen ist daher einerseits sowohl abhängig von kulturellen und gesellschaftlichen Eingebundenheiten, die es zu analysieren gilt. Andererseits ist die Produktion und Interpretation des Wahrgenommenen abhängig von der jeweiligen Situation der Wahrnehmenden, ihren ›Einstellungen‹ und ›Relevanzstrukturen‹, um mit Alfred Schütz zu sprechen.<sup>21</sup>

Benjamin Stuck untersucht in seinem Beitrag *Kulturphilosophie und Phänomenologie. Einige Ideen zum Begriff der Appräsentation bei Alfred Schütz und Edmund Husserl* diese Prozesse der Sinnsetzung. Dabei führt er die Phänomenologie Husserls und Schütz' entlang des Konzepts der Appräsentation zusammen,

---

19 In drei Bänden: Die Sprache (1923), Das mythische Denken (1925), Phänomenologie der Erkenntnis (1929); Bd. 11-13 der Ausgabe Ernst Cassirer Gesammelte Werke (ECW).

20 Vgl. Köhnke: Die Prägnanz von Bildvorstellungen. Vortrag, gehalten am 7.10.99 beim XVIII. Deutschen Kongreß für Philosophie ›Die Zukunft des Wissens‹ in Konstanz. In: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie. 1/2000, S. 91-103. Vgl. auch Köhnke/Uta Kösser: Prägnanzbildung und Ästhetisierungen in Bildangeboten und Bildwahrnehmungen. Leipzig 2001, S. 149-191. Vgl. ferner Bohr: Raum als Sinnordnung bei Ernst Cassirer. Erlangen: filos 2008, S. 129-187.

21 Vgl. Alfred Schütz: Das Problem der Relevanz. In: Ders.: Relevanz und Handeln I. Zur Phänomenologie des Alltagswissens. Hg. v. E. List unt. Mitarb. v. C. Schmeja-Herzog. Konstanz: UVK 2004 (Alfred Schütz Werkausgabe Band VI.1), S. 57-249.

um nach den subjektiven, objektiven und intersubjektiven Prozessen zu fragen, die einer deut- und ›bedeutbaren‹ Wirklichkeit zu Grunde liegen. Intersubjektive Sinnsetzungen werden als Appräsentationsprozesse aufgefasst und erläutert. Stück zeigt in seinem Beitrag, wie Appräsentation beschreibbar gemacht werden kann, um zu einer kulturphilosophischen Analyse von Sinnsetzung zu gelangen.

Dass Sinnsetzungen bereits in der Wahrnehmung vollzogen werden und sich schon der Wahrnehmungsprozess als kreativer Prozess der Interpretation und damit verbundener Bedeutungskonstitution begreifen lässt, zeigt Monika Nachtwey in ihrem Beitrag *Wie ist es möglich wahrnehmend ›etwas als etwas‹ zu verstehen? Peirce' abduktive Hypothesenbildung und Cassirers symbolische Prägnanzbildung im Vergleich*. Ihre These ist, dass es sich bei beiden Wahrnehmungsmodellen – der abduktiven Hypothesenbildung und der symbolischen Prägnanzbildung – um strukturell ähnliche Konzeptionen handelt. Im Anschluss an Peirce' und Cassirers Modelle arbeitet Nachtwey heraus, dass das wahrnehmende Verstehen und die damit intersubjektiv hergestellte und geteilte Bedeutung körperbasiert und kontextgebunden sind. Sie zeigt damit zeichen- und symboltheoretische Bedingungen, die helfen, den Prozess der kulturellen und sozialen Prägung und Geprägtheit der menschlichen Wahrnehmungsweise zu fassen.

Wenn unter ›Kultur‹ *natura altera* – eine durch den Menschen objektivierte Wirklichkeit – verstanden wird, resultiert daraus auch die Frage nach der Art und Weise der Objektivierung in verschiedenen Kulturen. Philipp Seitz greift diesen Aspekt wiederum im Anschluss an Cassirer auf. In seinem Beitrag *Auf die Gemeinsamkeiten kommt es an. Ernst Cassirers Kultur- und Sprachphilosophie als kulturphilosophische Anthropologie* geht er der Frage nach der Art und Weise der Objektivierung und Bedeutungskonstitution in verschiedenen Kulturen am Beispiel der symbolischen Form Sprache nach. Damit entwickelt er ein Modell für kulturvergleichende Fragestellungen und zeigt, wie Cassirers Philosophie für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Transkulturationsphänomenen operationalisiert werden kann. Seitz macht deutlich, dass mit Cassirer die Auffassung vermeintlicher kultureller Differenzen zwar Ausdruck verschiedener Weltansichten ist, dass der Mensch aber in allen Kulturen *animal symbolicum* ist, das seine ›zweite Natur‹ kreativ hervorbringt. Damit verfolgt Seitz eine kulturanthropologische Perspektive.

Michael Schramm befragt in seinem Beitrag *Formung oder Konstruktion? Eine strukturelle Analogie der Kulturphilosophie Cassirers zur Wissenssoziologie Berger/Luckmanns* die Bedingungen der Möglichkeit von Sinngebung und Bedeutungskonstitution. Dabei arbeitet er im Anschluss an Cassirers Begriff der symbolischen Prägnanz die kulturellen und im Anschluss an Berger und Luckmanns Begriff der Institutionalisierung die sozialen Bedingungen und Voraus-



setzungen der Prägung und Geprägtheit des Menschen heraus und führt diese zusammen. Sowohl kulturphilosophische als auch wissenssoziologische Fragestellungen beschreiben nämlich durch ihre je spezifische Perspektive immer nur einen Teil von Welt und Wirklichkeit, sodass sein Beitrag eine integrative Theorie der menschlichen Kultur konturiert, welche Kultur- und Gesellschaftstheorie produktiv aufeinander bezieht.

## **2.2 *Natura altera* und die Prozesse der kulturellen und sozialen *Vergesellschaftung*: soziale Wechselbeziehungen**

Kulturalität und Sozialität des Menschen sind aufs Engste miteinander verknüpft, weil Kultur als menschliches Produkt an die Praktiken der Menschen gebunden ist, die stets im Zusammenleben vollzogen werden. Die alltäglichen Handlungen und Vorstellungen des Menschen stehen immer in Bezug zu anderen Menschen. Auch hier findet sich die Prägung *durch* und die Geprägtheit *von* Menschen als doppelte Perspektive wieder. Die Vermittlung von Subjektivem und Objektivem durch Prozesse der Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung bildet einen weiteren Schlüsselgedanken der Kultur- und Sozialphilosophie, wie sie hier vorgestellt wird.

Die objektivierte Kultur beinhaltet nicht nur Artefakte und Bedeutungen, die es Menschen ermöglichen, miteinander zu interagieren und an einer gemeinsam geteilten Wirklichkeit zu partizipieren, sondern stellt zudem vorgängige soziale Formen des zwischenmenschlichen Umgangs zur Verfügung, die die verschiedenen Lebensweisen ermöglichen. So wie die Explizierung von Wahrnehmungs- und Bedeutungsprozessen die Bedingungen von Kulturalität des Menschen zu erklären versucht, kann das Feld, in dem empirische Menschen in Interaktion treten, von der Sozialphilosophie als Explizierung der Bedingungen der Sozialität bearbeitet werden. Dabei geht es nicht um die Beschreibung oder Untersuchung singulärer sozialer Phänomene, die eher als kulturgeschichtliche Analysen zu verstehen wären. Gemäß der Programmatik von Moritz Lazarus steht vielmehr in Frage, wie das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit formal und systematisch verstanden werden kann. Dadurch wird erreicht, das »Überindividuelle nicht als Aggregat von Personen« zu verstehen, »sondern zugleich die Leistung solcher Aggregationen« erfassen zu wollen.<sup>22</sup> Dies heißt, die Vorstellung von Individualität und Kollektivität sowie von sozialen Umgangsformen als Verhaltens- und

---

22 Köhnke: Soziologie als Kulturwissenschaft. In: Archiv für Kulturgeschichte 72 (1990), S. 223-232, hier: S. 226.

Handlungsnormen und ihren tatsächlichen Vollzug in ihrer soziokulturellen Bedingtheit darzustellen. In der sozialphilosophischen Perspektive wird das Soziale als die vom Menschen alltäglich erfahrene Welt analysiert und nicht, wie in der Ethik, als Problem von Normen und Sollenspostulaten. In Frage steht nicht mehr, wie soziales Zusammenleben *sein sollte*, sondern wie es wirklich *ist*. Das bedeutet auch, die Bedingungen der Möglichkeit des Sozialen sichtbar zu machen und der scheinbaren Selbstverständlichkeit zu entreißen.

Derjenige Theoretiker, der diesen Gedanken unter der Bezeichnung *Soziologie* in die Wissenschaft einbrachte – und die sich stark von heutigen Vorstellungen der Disziplin unterscheidet – ist der Lazarus-Schüler Georg Simmel. Sein sozialphilosophisches Denken wird in zwei Beiträgen dieses Bandes in den Vordergrund gestellt. Mathias Berek's Beitrag *Die Beziehung als letzte Begründung. Simmels Relationalismus als Grundlage subjektiver Identität* untersucht Identitätskonstruktionen mit Hilfe Simmelscher Terminologie. Indem die in der Simmelschen Soziologie zentrale Denkfigur der Relationalität aufgegriffen wird, kann die Kategorie des Subjekts neu gedacht werden. Berek stellt eine Konzeption vor, die das Individuum nicht mit einer festen und fixen Identität ausgestattet denkt. Das Individuum konstituiert sich vielmehr in Relation zu anderen Individuen und positioniert sich in verschiedenen sozialen Umfeldern. Konstruktionen einer festen und gruppenbezogenen Identität werden unterminiert, indem das Subjekt nicht bloß als ›Schnittpunkt sozialer Kreise‹ (Simmel), sondern als sich in der Relation überhaupt erst konstituierendes verstanden wird.

Auch in Sonja Engels Beitrag *Der Typus des Fremden im Zentrum der Vergesellschaftung bei Georg Simmel* wird Relationalität behandelt, allerdings steht hier der Begriff der Gesellschaft und ihre Untersuchung im Vordergrund. Der Typus des Fremden bietet sich für Engel in besonderer Weise als Ansatzpunkt an, da in der Untersuchung seiner Differenz die Prozesse und Prinzipien der Konstituierung des Nicht-Fremden offenbar werden. Indem die systematische Position des Fremden in Simmels Sozialtheorie herausgearbeitet wird, werden nicht nur Prozesse der Gruppenbildung in den Blick genommen, sondern darüber hinaus die soziologischen Instrumente ›Typus‹, ›Funktion‹ und ›Wechselwirkung‹. Mittels dieser Begrifflichkeiten hat Simmel eine Theorie von Gesellschaft modelliert, die die Vermittlung von Individuum und sozialem Kollektiv in den Mittelpunkt rückt.

Simmels methodologische Überlegungen in seiner *Soziologie* thematisieren »Gesellschaft als eine Wissenstatsache«<sup>23</sup> – ein Topos, der namensgebend wurde für eine Disziplin, die für die Kultur- und Sozialphilosophie hochrelevant ist: Wissenssoziologie. In diesem Rahmen nähert sich Sabine Sander in ihrem Beitrag *Zur Bedeutung von Sprache im Konzept des Fremdverstehens von Alfred Schütz* dem Problem des Fremdverstehens. Hier steht nicht der Typus des Fremden im Vordergrund, sondern das alltägliche Verstehen eines Gegenübers. Alfred Schütz entwickelte im Anschluss an und in Abgrenzung von Max Weber eine Theorie der Intersubjektivität, deren Gewinn für die Sozialtheorie erörtert wird. Anhand einer Rekonstruktion des Schütz'schen Konzeptes des Fremdverstehens wird Sprache als Medium von Sinnsetzung und Sinnaneignung herausgestellt.

Ein weiteres soziales Phänomen, an dem sich die wechselseitige Konstitution von subjektiv und objektiv Geistigem beobachten lässt, behandelt Clara Schneider. Ebenfalls mit Überlegungen von Alfred Schütz und unter Hinzuziehung derjenigen von Peter L. Berger und Thomas Luckmann untersucht sie in ihrem Beitrag *Der Mensch als Synchronisator. Über die Überschneidung von Zeiten in der alltäglichen Lebenswelt* die Zeit als objektivierte Form in ihrer Doppelrolle als Produkt kollektiver Konstruktion und als Faktor individueller Lebensgestaltung. Die Vorstellung, Zeit sei natürlich gegeben, wird durch den Zugriff Schneiders zurückgewiesen, indem die Prozesse der zeitlichen Sinngebung erkundet werden. Individuelle Zeitplanungen, -nutzungen und -empfindungen sind bedingt durch kollektive Vorstellungen über Zeit, so dass der Einzelne stets vor die Aufgabe gestellt ist, die als »soziale Zeit« bezeichnete mit seiner eigenen »inneren Zeit« in Einklang zu bringen, d.h. sie zu synchronisieren. Von der alltäglichen praktischen Lebensführung bis zur Konstruktion von Biographien reicht diese menschliche Tätigkeit.

### **2.3 *Natura altera* und die Prozesse der kulturellen und sozialen Prägung und Rückprägung: Kreativität und Verdinglichung**

Die unter der dritten Perspektive versammelten Beiträge ziehen die Konsequenzen, die an die menschliche Tätigkeit der Bedeutungskonstitution sowie an die sozialen Vergesellschaftungsprozesse gebunden sind, indem sie das Spannungs-

---

23 Georg Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Hg. v. O. Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 11), S. 47.

verhältnis zwischen subjektivem und objektivem Geist und damit auch zwischen kreativer Produktion und Verdinglichung im Umgang mit der *natura altera* thematisieren. Jeder Mensch vereint nach Michael Landmann in sich ein Schöpfer-tum, das sich in der Hervorbringung von Kultur äußert, mit der Fähigkeit, Rück-prägungen durch die bereits geschaffene Kultur aufzunehmen. Die Charakterisie-rung des Menschen als Schöpfer und Geschöpf seiner Kultur bezeichnet diese Problemlage. Kultur entsteht in einem geschichtlichen und kollektiven Prozess. Kulturelle Leistungen sind im weit überwiegenden Maße nicht auf individuelle Urheber\_innen zurückführbar. So kommt es dazu, dass die Einzelnen sich mehr als Geschöpfe denn als Schöpfende wahrnehmen, dass die manifeste, vorgängige Kultur in der Bestimmung des Menschen das Übergewicht gewinnt über die Tä-tigkeit des Gestaltens. Berger und Luckmann befassen sich mit dem gleichen Problem in einer anderen Perspektive, indem sie analysieren, wie auf der äußers-ten Stufe des Prozesses der Objektivierung die objektivierete Welt ihre Begreifbar-keit als menschliches Unterfangen verliert und als außermenschlich, als nicht humanisierbare starre Faktizität hingenommen wird. Diese äußerste Stufe brin-gen Berger/Luckmann auf den Begriff der *Verdinglichung*, in der Produkte ges-ellschaftlicher Prozesse als außer- oder gar übermenschlich erscheinen. Die prinzipielle Dialektik zwischen den menschlichen Produzent\_innen und ihren Produkten ist hier für das Bewusstsein verloren.<sup>24</sup>

Als Korrektiv zu den verdinglichenden Tendenzen der Objektivierung fordern Berger und Luckmann die aufklärende Analyse der Verdinglichung.<sup>25</sup> Dem widmen sich die Beiträge des dritten Blickwinkels auf *natura altera*, indem sie der Auflösung des Verdinglichten in Prozesse der Symbolisierung und Bedeu-tungskonstitution sowie der kulturellen und sozialen Vergesellschaftung in so-zialen Wechselbeziehungen nachgehen. Das Bemühen der Autor\_innen zielt darauf ab, durch eine geeignete Bestimmung des Wechselverhältnisses jedes Einzelnen mit objektiv Geistigem die Verdinglichungen gewissermaßen wieder zu verflüssigen. In Frage steht frei nach Michael Landmann, ob der Mensch nur Diener oder doch vielmehr Partner des objektiven Geistes ist. Dabei gehen die Beiträge auf die spannungsreichen Prozesse von kreativer Schöpferkraft einer-seits und Verdinglichung dieser Schöpferkraft in kulturellen Artefakten und so-zialen Institutionen andererseits ein. Sie zeigen, dass der Mensch nicht bloß sei-ne ›zweite Natur‹ hervorbringt, sondern diese ihn auch rückprägt.

---

24 Vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirk-lichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch 1980, S. 94ff.

25 Vgl. ebd., S. 98.

Dies wirft schließlich die Frage auf, wie sich Kreativität mit Normativität vereinen lässt (Landmann); zumal die Seite der Normativität, sichtbar am Phänomen der Verdinglichung, zu überwiegen scheint. Wenn der Mensch als schöpferisches, kreatives und Symbole verwendendes Wesen bestimmt werden kann, wie kommt es dann dazu, dass seine Welt der Tat-Sachen, die nur in ihrer *Betätigung* bestehen, zu einer Welt der Tatsächlichkeiten oder Tatbestände gerinnt? Wie können kreative Hervorbringungen zu quasi natur- oder gottgegebenen Objekten verdinglicht werden? Diesen Fragen widmet sich Jörn Bohr in seinem Beitrag *Zum Wechselverhältnis von Kreativität und Verdinglichung. Menschliches Schaffen angesichts kontingenter Bedingungen*, indem er die Kulturanthropologie Michael Landmanns und die Wissenssoziologie Bergers und Luckmanns zusammenführt.

Auch Yuichi Okutani greift in seinem Beitrag *Wiederverflüssigung des Verdinglichten bei Tönnies, Simmel und Habermas* diese Perspektive auf. Okutani schließt an Ferdinand Tönnies, Georg Simmel und Jürgen Habermas an, deren Thesen und Modernekritik er aufeinander bezieht, wobei er Auswege aus dem Dilemma der Verdinglichung des menschlichen Schaffens andeutet. Im Habermasschen Modell des verständigungsorientierten Handels zeichnet Okutani schließlich das Einnehmen einer reflexiven Einstellung gegenüber kulturellen Deutungsmustern nach, welches deren Gültigkeit suspendiert und so ehemals Feststehendes wieder verhandelbar macht.

Dass es sich bei kultur- und sozialphilosophischen Fragen immer auch um ästhetische Grundfragen handelt, legt Uta Kösser im abschließenden Beitrag *Schwestern im objektiven Geist. Kulturphilosophie und Ästhetik* dar. Ihre zentrale These ist, dass die Beschreibung und Analyse moderner Kultur sowohl der kulturphilosophischen als auch der ästhetischen Perspektive bedürfen, da beide einander bedingen und ergänzen. Kultur resp. objektiver Geist weisen stets ästhetische Bestandteile auf. Nicht nur in kulturkritischen Perspektiven auf die Moderne haben ästhetisierende Prozesse wichtige Funktionen: sie dienen als Indikator für die in der Moderne dem Subjekt entstehenden Verluste und sie haben ›Rettungspotential‹, wenn sie nicht lediglich Scheinlösungen bieten. Kunst wird genutzt, um mit der ›Tragödie der Kultur‹ (Simmel) umgehen zu lernen und zu diskutieren, ob die ›zweite Natur‹ dem Menschen gemäß sei oder gemäßer gemacht werden könne.

### 3. KULTURPHILOSOPHIE ALS AUFGABE

Kulturphilosophie als Aufgabe zu begreifen heißt, nach den Bedingungen der Möglichkeit von Kultur i.S. von *natura altera* zu fragen. Im Mittelpunkt steht dabei das Bemühen, den Menschen in seinem Schaffen der Wirklichkeit zu verstehen und die ›kulturelle‹ und ›soziale‹ Welt als mit Sinn versehenen Funktionszusammenhang, der sich zudem in konkreten materiellen Produkten und Handlungen verkörpert, zu analysieren. Die Beiträge im vorliegenden Band untersuchen daher die spannungsreichen Prozesse, in denen *natura altera* erzeugt, vermittelt und subjektiv angeeignet wird, um damit die Prozesse der kulturellen und sozialen Prägung und Geprägtheit des Menschen, seiner Wahrnehmungs-, Handlungs- und Denkweise einer Analyse zugänglich zu machen. Die Kulturalität und Sozialität des Menschen und deren Wechselwirkung mit bereits bestehenden ›kulturellen‹ Lebenswelten und ihren darin vollzogenen ›sozialen‹ Handlungsformen werden aufeinander bezogen. Der Begriff der *natura altera*, der von normativen und geschichtsphilosophischen Aufladungen frei ist, dient dabei als Analysekatgorie. Die klassischen Autoren untersuchten die Prozesse der *Symbolisierung*, *Vergesellschaftung* und *Verdinglichung*. Daran schließen die Beiträge des vorliegenden Bandes systematisch an.

Eine Theorie der Bedingungen moderner Kultur oder genauer: eine Reflexion auf die Bedingungen moderner Kultur auf der Grundlage des deskriptiven Begriffes der *natura altera* will dem gleichrangigen »Nebeneinander unterschiedlicher Weltansichten, Wertungen und Einstellungen und damit dem fortschreitenden Autonomwerden kultureller Subsysteme aller Art Rechnung tragen resp. Ausdruck verleihen.«<sup>26</sup> Kulturelle und soziale Pluralität im Vollsinn ernst zu nehmen, ohne sich mit der bloßen Konstatierung dieser Tatsache zufriedenzugeben, sondern ihre Bedingungen, Strukturen und Prinzipien offenzulegen, ist eine Aufgabe, der sich die behandelten Klassiker und die am vorliegenden Band beteiligten Autor\_innen stellen. Dafür wird eine Perspektive eingenommen, die die Gemeinsamkeiten und Prinzipien kultureller und sozialer Phänomene jenseits von kulturspezifischen Differenzen zu identifizieren vermag, sie zu beschreiben und zu systematisieren sucht.

Hierbei handelt es sich um ein offenes Projekt und keineswegs um einen abgeklärten, fertigen Wissens- oder Theoriebestand, den man aus Lehrbüchern ent-

---

26 Köhnke: Trendelenburgs Modernisierung der deutschen Philosophie. In: Friedrich Adolf Trendelenburgs Wirkung. Hg. v. G. Hartung u. K. Ch. Köhnke. Eutin: Eutiner Landesbibliothek 2006 (Eutiner Forschungen. Hg. im Auftr. d. Stiftung z. Förderung d. Kultur u. d. Erwachsenenbildung in Ostholstein. Bd. 10), S. 257-270, hier: S. 257.

nehmen könnte. Wohl aber liefert damit die Kultur- und Sozialphilosophie eine Problemstellung, an der disziplinübergreifend weiter gearbeitet werden kann. Die Beiträge des vorliegenden Bandes versuchen dasjenige aufzudecken, was unterhalb der Methoden, Gegenstände und Prämissen der Einzelwissenschaften liegt. In diesem Sinne wird kultur- und sozialphilosophisch das jeweils Selbstverständliche und gedankenlos Hingenommene problematisiert. Hier bietet sich insbesondere die Chance, den Gemeinplatz von der kulturellen und sozialen Prägung und Geprägtheit des Menschen in den Kulturwissenschaften zu konkretisieren.

## LITERATUR

- Berger, Peter L./Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch 1980.
- Bohr, Jörn: *Natura altera – der dynamische Kulturbegriff der Kultur- und Sozialphilosophie*. In: *Kulturwissenschaftliche Studien* 11 (2011), Leipzig: Passage Vlg., S. 42-48.
- *Raum als Sinnordnung bei Ernst Cassirer*. Erlangen: filos 2008.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Teil: *Die Sprache*. Text u. Anm. bearb. v. C. Rosenkranz. Hamburg: Meiner 2001 (Ernst Cassirer Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hg. v. B. Recki. Bd. 11).
- *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil: *Das mythische Denken*. Text u. Anm. bearb. v. C. Rosenkranz. Hamburg: Meiner 2002 (ECW 12).
  - *Philosophie der symbolischen Formen*. Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis*. Text u. Anm. bearb. v. J. Clemens. Hamburg: Meiner 2002 (ECW 13).
  - *Versuch über den Menschen*. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Aus dem Engl. übers. von R. Kaiser. Hamburg: Meiner 1996.
- Cicero, Marcus Tullius: *Gespräche in Tusculum*. Lat.-dt. mit ausführl. Anm. neu hg. v. O. Gigon. 2., verb. Aufl. München: Heimeran 1970.
- *Vom Wesen der Götter*. Lat.-dt. Hg., übers. u. komm. v. O. Gigon u. L. Straume-Zimmermann. Zürich/Düsseldorf: Artemis und Winkler 1996, S. 215.
- Kleeberg, Bernhard/Andreas Langenohl: *Kulturalisierung, Dekulturalisierung*. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 5 (2011), Heft 2, S. 282-302.
- Köhnke, Klaus Christian: *Einleitung des Herausgebers*. In: *Moritz Lazarus: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*. Hg., mit e. Einl.

- u. Anmerkungen vers. v. K. Ch. Köhnke. Hamburg: Meiner 2003, S. IX-XLII.
- Der Kulturbegriff von Moritz Lazarus – oder: die wissenschaftliche Aneignung des Alltäglichen. In: Andreas Hoeschen/Lothar Schneider (Hg.): Herbarths Kultursystem. Perspektiven der Transdisziplinarität im 19. Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, S. 39-50.
  - Die Prägnanz von Bildvorstellungen. Vortrag, gehalten am 7.10.99 beim XVIII. Deutschen Kongreß für Philosophie ›Die Zukunft des Wissens‹ in Konstanz. In: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie. 1/2000, S. 91-103.
  - Soziologie als Kulturwissenschaft. In: Archiv für Kulturgeschichte 72 (1990), S. 223-232.
  - Trendelenburgs Modernisierung der deutschen Philosophie. In: Friedrich Adolf Trendelenburgs Wirkung. Hg. v. G. Hartung u. K. Ch. Köhnke. Eutin: Eutiner Landesbibliothek 2006 (Eutiner Forschungen. Hg. im Auftr. d. Stiftung z. Förderung d. Kultur u. d. Erwachsenenbildung in Ostholstein. Bd. 10), S. 257-270.
- Köhnke, Klaus Christian/Uta Kösser: Prägnanzbildung und Ästhetisierungen in Bildangeboten und Bildwahrnehmungen. Leipzig 2001, S. 149-191.
- Konersmann, Ralf (Hg.): Handbuch Kulturphilosophie. Stuttgart: Metzler 2012.
- Landmann, Michael: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie. München: Ernst Reinhardt 1961.
- Lazarus, Moritz: Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie. In: Ders.: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hg., mit e. Einl. u. Anmerkungen vers. v. K. Ch. Köhnke. Hamburg: Meiner 2003, S. 131-238.
- Verdichtung des Denkens in der Geschichte. Ein Fragment [1862]. In: Ders.: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft, S. 27-38.
- Schütz, Alfred: Das Problem der Relevanz. In: Ders.: Relevanz und Handeln 1. Zur Phänomenologie des Alltagswissens. Hg. v. E. List unt. Mitarb. v. C. Schmeja-Herzog. Konstanz: UVK 2004 (Alfred Schütz Werkausgabe Band VI.1), S. 57-249.
- Simmel, Georg: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Hg. v. O. Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 11).
- Tomasello, Michael: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.





# Kulturphilosophie und Phänomenologie

## Einige Ideen zum Begriff der Appräsentation bei Alfred Schütz und Edmund Husserl

---

BENJAMIN STUCK

Alfred Schütz' Bedeutung für die Sozialwissenschaften ist unumstritten. Dagegen ist sein Stellenwert innerhalb der Kulturphilosophie weniger deutlich. Letzteres gilt auch für Edmund Husserl, auf dessen Arbeit Schütz' Werk bekanntlich zu großen Teilen beruht. Dabei stellte Schütz Husserls Bedeutung für die Kulturwissenschaften schon um 1940 heraus und entwarf damit gleichzeitig eine, wenn auch unscharfe, Schützsche Version dieser Wissenschaften. In seinem Aufsatz *Phänomenologie und Kulturwissenschaft* äußert sich Schütz weniger zu einem Aussehen der Kulturwissenschaften, sondern vielmehr zu akuten Problemen der Phänomenologie Husserlscher Provenienz, jedoch lassen sich aus den wenigen Anmerkungen einige interessante Aussagen entnehmen. So ist für Schütz alle Kultur- und Sozialwissenschaft »prinzipiell mundan und nicht auf das transzendente Ego oder [...] alter ego bezogen, sondern auf Phänomene der mundanen Intersubjektivität.«<sup>1</sup> Anders ausgedrückt: Alle Kultur- und Sozialwissenschaft ist für Schütz Wissenschaft des Menschen in der ›lebensweltlichen‹ und der dazugehörigen ›alltäglichen‹ Sphäre.<sup>2</sup> Oder phänomenologisch ausge-

---

1 Alfred Schütz: *Phänomenologie und Kulturwissenschaft*. In: Ders.: *Zur Methodologie der Sozialwissenschaften*. Hg. v. Th. S. Eberle, J. Dreher u. G. Sebald. Konstanz: UVK 2010 (Werkausgabe Bd. IV), S. 165-200, hier: S. 170. [Im Folgenden zitiert als Schütz/Kulturwissenschaft.] Zu Schütz' Begriffsverwendung von ›Kulturwissenschaft‹ vgl. den Editorischen Bericht zum Aufsatz ebd., S. 165-167.

2 Zur Unterscheidung von ›Lebenswelt‹ u. ›Alltagswelt‹ oder ›alltäglicher Lebenswelt‹ vgl. Richard Grathoff: *Milieu und Lebenswelt*. Einführung in die phänomenologische

drückt: »Diese Wissenschaften haben daher direkt nichts mit den Konstitutionsphänomenen in der phänomenologisch reduzierten Sphäre, sondern nur mit den diesen entsprechenden Korrelaten in der natürlichen Einstellung zu tun.«<sup>3</sup> Für Schütz liegt hierin ein zentraler Aspekt des Ergänzungsverhältnisses von Phänomenologie und Kulturwissenschaft: Er leitet daraus ab, dass alle in der phänomenologisch reduzierten Sphäre durchgeführten Analysen innerhalb der kultur- und sozialwissenschaftlichen Arbeit Geltung behalten.<sup>4</sup>

In diesem Sinne überträgt Schütz auch den Begriff der ›Appräsentation‹, ein Begriff der Phänomenologie Husserls, in Form einer ›Theorie appräsentativer Beziehungen‹ auf die Lebenswelttheorie. Dabei ist für beide Appräsentation, womit das ›Mitreiben‹ von ›eigentlich‹ nicht wahrgenommenen Daten bei der Erfahrung gemeint ist, ein zentraler Aspekt von Sinnsetzungsprozessen.<sup>5</sup> Betrachte ich z.B. ein Buch, ist mir zunächst nur die Vorderseite gegeben, seine Rückseite erfahre ich als mitgegeben, auch wenn ich sie nicht sehe. Laufe ich an einem Haus vorbei, hat das Haus für mich nicht nur als Fassade Sinn. Im Haus wird es Räume geben, in denen sich z.B. Möbel und andere Menschen befinden. Doch sind im Vorbeigehen Zimmer und Räume nicht wahrnehmbar. Mein Bewusstsein appräsentiert diese Räume – sie sind ›mitda‹ oder ›mitgegeben‹. Auch Gedanken und Emotionen anderer Menschen sind für mich nur vermittelt erfahrbar, z.B. geben mir Worte und Gesichtsausdrücke die Emotionen anderer mit. Appräsentation kann damit m.E. als ein konstitutives Element sinnhaften Erle-

---

Soziologie und sozialphänomenologische Forschung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, insb. S. 91-112. Beschreibt die Lebenswelt den umfassenden »Sinnhorizont aller finiten Sinnbereiche«, ist mit Alltagswelt der begrenzte »kognitive Stil der Praxis«, das *alltägliche* Handeln u. Wirken gemeint. Nachfolgend werden die Begriffe in diesem Sinne verwendet.

3 Schütz/Kulturwissenschaft, S. 170.

4 Vgl. ebd., S. 171 u. Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, S. 55f., Anm. [Im Folgenden zitiert als Schütz/Aufbau.]

5 Vgl. Schütz: Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft. In: Ders.: Theorie der Lebenswelt 2. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. Hg. v. H. Knoblauch, R. Kurt u. H.-G. Soeffner. Konstanz 2003 (Werkausgabe Bd. V.), S. 117-201. [Im Folgenden zitiert als Schütz/Symbol.] Sowie: Edmund Husserl: Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Hg., eingel. u. mit Register vers. v. E. Ströker. 3. Aufl. Hamburg: Meiner 1995, S. 111-123. [Im Folgenden zitiert als Husserl/Meditationen.] Einer Analyse der Schützischen Arbeiten über appräsentative Beziehungen widmet sich meine Dissertation.

bens angesehen werden.<sup>6</sup> Und zwar im Schütz'schen – und mithin Husserl'schen – Sinne: das »Sinnhafte« liegt [...] in dem Wie der Zuwendung« auf ein Erlebnis.<sup>7</sup>

Das zentrale Anliegen des vorliegenden Beitrags ist es, aus kulturphilosophischer Perspektive einige Aspekte des Appräsentationsbegriffs Husserls und Schütz' aufzugreifen, um zu verdeutlichen, dass Schütz aus diesem transzendental-phänomenologischen Begriff ein *kulturphilosophisches* Theoriekonzept entwirft. Dieses Konzept stellt phänomenologisch *und* kulturwissenschaftlich die doppelte Frage der Kulturphilosophie nach den subjektiven und objektiven Faktoren der Bedingungen der Möglichkeiten von Kultur. Zunächst sollen die wesentlichen Dimensionen des Appräsentationsbegriffs in ihrem Kontext der betreffenden Arbeiten Husserls hervorgehoben werden.<sup>8</sup> Erst dann wird Schütz' Ansatz einer von der Forschung bisher kaum beachteten Theorie appräsentativer Beziehungen betrachtet. Zum Zwecke der Verdeutlichung der unterschiedlichen Ausgangspunkte von Husserl und Schütz sowie der Bedeutung phänomenologischer Analysen innerhalb der Schütz'schen und der kulturphilosophischen Arbeit wird jedem der beiden folgenden Teile ein Umriss der transzendentalen resp. mundanen Blickweisen vorangestellt. Abschließend soll der Nutzen phänomenologischer Betrachtungsweisen speziell für die Kulturphilosophie umrissen werden.

## 1. HUSSERLS BEGRIFF DER APPRÄSENTATION

Zunächst soll kurz verdeutlicht werden, was, vereinfacht gesagt, das ›Transzendente« an Husserls Phänomenologie ausmacht. Dabei genügt es hier zu sagen,

---

6 Vgl. László Tengelyi: *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer 2007, S. 159. [Im Folgenden zitiert als Tengelyi.]

7 Schütz/Aufbau, S. 94. Zur ›Sinnhaftigkeit« vgl. ebd., S. 93-96.

8 Und dies nur stark verkürzt. Im Folgenden stütze ich mich auf die Texte Husserls, die Schütz kannte, das sind die zu Husserls Lebzeiten erschienenen Werke, *Erfahrung und Urteil* sowie die Husserliana bis Bd. VI. Die Alfred-Schütz-Bibliothek im Sozialwissenschaftlichen Archiv Konstanz bewahrt die Bücher, die Schütz besessen hat (Online-Katalog via <http://swb.bsz-bw.de>). Schütz' Kritik an Husserl verlagert sich, wenn man Texte, die nach 1959 publiziert wurden, heranzieht. Vgl. Shinji Hamazu: *Schutz and Edmund Husserl: For Phenomenology of Intersubjectivity*. In: *Alfred Schutz and his intellectual partners*. Hg. v. H. Nasu, L. Embree, G. Psathas u. I. Srubar. Konstanz: UVK 2009, S. 49-67, hier: S. 57.

dass Husserl davon ausgeht, dass alle Sinnggebung als eine Leistung eines ›intentionalen‹, auf etwas gerichteten Bewusstseins abläuft.<sup>9</sup> So gibt es zwar ein ›transzendentes Sein, ein Sein außerhalb des Bewusstseins‹, jedoch gibt es keinen reellen Unterschied zwischen ›wirklichen‹, also ›transzendenten‹ Gegenständen, und ›inneren‹, d.h. ›intentionalen‹ oder ›immanenten‹.<sup>10</sup> Dabei verneint die Phänomenologie Husserls keinesfalls das empirische Dasein einer Welt. Nach Husserl werden aber im Bewusstsein nicht einfach nur der wahrgenommenen Sache ähnliche Abbilder generiert, sondern erst durch das je *bestimmte* intentionale Bezogen- oder Gerichtetsein auf eine Sache wird diese als eine *bestimmte* Sache erfahren.<sup>11</sup> Ihr wird Sinn gewissermaßen zugewiesen. Im Grunde lässt sich für den Zweck dieses Beitrags vereinfacht sagen, dass ›transzendental‹ die Beziehung zwischen Bewusstsein und dem äußerlich Gegebenen sowie die darin enthaltene Sinnsetzung durch das Ich beschreibt. Für die damit schwierig zu beantwortende Frage nach der Konstitution einer – besonders intersubjektiv – gültigen Welt, bedeutet es für Husserl zu klären, wie es sein kann, dass eine allen *gemeinsame* Welt wirklich, also an eine bestimmte *gemeinsame* Auffassungsweise gebunden, sein kann, wenn doch der konstitutive Untergrund alles Soseins von Welt in der *Einzelsubjektivität* zu suchen ist.<sup>12</sup>

- 
- 9 Vgl. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie. Eingel. u. mit Register vers. v. E. Ströker. Hamburg: Meiner 2009, S. 202-205. [Im Folgenden zitiert als Husserl/Ideen I.]
- 10 Vgl. Husserl: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. 2., umgearbeitete Aufl. Halle: Niemeyer 1913, S. 423ff. [Im Folgenden zitiert als Husserl/Logische Untersuchungen II.1.]
- 11 Vgl. ebd., S. 421-425 u. Anm. 7 zum vorliegenden Text.
- 12 Vgl. Husserl: Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Sonderdruck aus: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. X. Halle: Niemeyer 1929, S. 208-215. [Im Folgenden zitiert als Husserl/Formale Logik.] Auf die Unterscheidung zwischen ›Realität‹ und ›Wirklichkeit‹ wird hier nicht eingegangen. Vgl. Husserl/Ideen I, S. 79-89 u. S. 120-121. Zur ›transzendenten Subjektivität‹ vgl. Husserl/Meditationen, S. 111-114. Aufgrund Schütz' tief greifender Diskussion des Problems vgl. zu den folgenden Ausführungen auch die Verweise in Schütz: Das Problem der transzendenten Intersubjektivität bei Husserl. In: Ders.: Philosophisch-phänomenologische Schriften I. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls. Hg. v. G. Sebald. Konstanz: UVK 2009 (Werkausgabe Bd. III.1), S. 223-266. [Im Folgenden zitiert als Schütz/Intersubjektivität.]

Um dies zu klären, untersucht Husserl zunächst, wie Bewusstsein gewissermaßen in die Welt hineinkommt, wie sich die Welt, wie er sagt, »psychophysisch konstituiert«. <sup>13</sup> Als eine Generalthese, so sagt er, finde ich innerhalb der ›natürlichen Einstellung‹ ständig als mein »Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit, der ich selbst zugehöre wie alle anderen in ihr vorfindlichen und auf sie in gleicher Weise bezogenen Menschen« <sup>14</sup> selbstverständlich, fraglos gegeben vor. In dieser ›natürlichen Einstellung‹ sind mein Bewusstsein und mein Leib in einer Erfahrungsbeziehung zu einer Einheit verknüpft. <sup>15</sup> Die getrennten ›Bewusstseinströme‹ meiner und der des Anderen kommen, so Husserl, in der Wahrnehmung der jeweiligen leiblichen Ausdrücke des Anderen und mittels einer Art ›Einführung‹ zumindest zu einem möglichen gegenseitigen Einverständnis von Wirklichkeit; <sup>16</sup> einem Einverständnis der »faktisch gesonderten Erfahrungswelten[, die] sich durch Zusammenhänge aktueller Erfahrung zusammenschließen zu einer einzigen intersubjektiven Welt.« <sup>17</sup> Intersubjektive Welt ließe sich somit verstehen als das Ergebnis von Fremdwahrnehmung und ›Einführung‹. Dies gilt, so Husserl, sowohl für die intersubjektive Konstitution der Dingwelt, als auch für die Konstitution von »Gegenständlichkeiten höherer Ordnung«, wie z.B. Institutionen, und für Gemeinschaften. <sup>18</sup>

Da aber die Voraussetzung allen Sinns in der sinngebenden Leistung des Bewusstseins zu suchen ist, kann meine Erfahrung von Anderen nur durch eine

---

13 Vgl. Husserl/Ideen I, S.116.

14 Ebd., S. 61. Zur ›Generalthese der natürlichen Einstellung‹ vgl. ebd., S. 60. Die natürliche Einstellung ist nicht zu verwechseln mit der ›naturalistischen Einstellung‹, vgl. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hg. v. M. Biemel. Den Haag: Nijhoff 1952 (Husserliana. Gesammelte Werke Bd. IV), S. 180-185. [Im Folgenden zitiert als Husserl/Ideen II.]

15 Vgl. Husserl/Ideen I, S. 116-118.

16 Vgl. ebd., S. 352f. u. Husserl/Meditationen, S. 93-95. Zur Problematik der ›Einführung‹ bei Husserl vgl. ferner Tengelyi, S. 151-159, insb. S. 157f.; Husserl/Ideen II, S. 162-172, S. 236-247 u. S. 347 sowie Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hg. v. M. Biemel. Den Haag: Nijhoff 1952 (Husserliana. Gesammelte Werke Bd. V), S. 109-112. [Im Folgenden zitiert als Husserl/Ideen III.]

17 Husserl/Ideen I, S. 102f.

18 Vgl. ebd., S. 352-355.

phänomenologische Bewusstseinsanalyse erschlossen werden.<sup>19</sup> Um das je spezifische dieses sinnsetzenden, intentionalen Erlebens zu umgrenzen, stellt Husserl mittels der ›Epoché‹ resp. ›Reduktion‹ das ›Mir-Eigene‹ als das ›Nicht-Fremde‹ heraus.<sup>20</sup> Reduktion bezeichnet bei Husserl gewissermaßen den Zugang zu den reinen Bewusstseinsstrukturen und die damit verbundene Ausschaltung von *bestimmten* Seinssetzungen, sowie hier das Absehen von Bezogenheiten auf ›Fremdes‹ mittels einer ›thematischen Epoché‹. Somit wird für Husserl die Eigenheitlichkeit des je eigenen Bewusstseinsstroms, also die Einheit vom Ablau- fen der subjektiven Dauer und der darin vorfindlichen Bewusstseinsobjekte,<sup>21</sup> analysierbar. Denn in dieser reduzierten Sphäre ist die für die natürliche Einstel- lung charakteristische Seinsgeltung von Welt zugunsten eines Hinblickens auf den subjektiven Bewusstseinsstrom ›ausgeschaltet‹.<sup>22</sup> Husserl nennt diese Sphäre die ›Primordial-‹, ›Original-‹ oder ›Eigenheitssphäre‹ des Subjekts.<sup>23</sup> Hier ist Fremderfahrung analysierbar.

---

19 Vgl. Schütz/Intersubjektivität, S. 227-235.

20 Vgl. Husserl/Meditationen, S. 95-101. Ferner Husserl/Ideen I, S. 61-69 u. S. 128-130 sowie Husserl: Nachwort [zu den ›Ideen I‹]. In: Husserl/Ideen III, S. 138-162, hier: S. 144-148. [Im Folgenden zitiert als Husserl/Ideen-Nachwort.] Hier wird der Oberbegriff der ›Reduktion‹ verwendet. Der Begriff der ›Epoché‹, z.T. synonym gebraucht, sei auch angeführt, da beide Begriffe zusammengehören. Die Epoché, die ›Ausschal- tung‹ von gewissen Seinsgeltungen, geht jedoch der Reduktion, dem Zugriff auf das Bewusstsein, voraus resp. ist in dieser enthalten. Vgl. dazu Dan Zahavi: Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kri- tik. Dordrecht: Kluwer 1996, S. 22-24; Husserl: Die Krisis der europäischen Wissen- schaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomeno- logische Philosophie. Hg. v. W. Biemel. 2. Aufl. Den Haag: Nijhoff 1976 (Husserli- ana. Gesammelte Werke Bd. VI), S. 154f. u. Husserl: Die Idee der Phänomenologie. Hg. u. eingel. v. P. Janssen. Hamburg: Meiner 1986.

21 Vgl. dazu u. zur ›doppelten Intentionalität‹ des Bewusstseins insb. Husserl: Vorlesun- gen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Sonderdruck aus: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. IX. Hg. v. M. Heidegger. Halle: Niemeyer 1928, S. 433-437 u. S. 469-471. [Im Folgenden zitiert als Hus- serl/Zeitbewusstsein.]

22 Vgl. Husserl/Ideen I, S. 60-69.

23 Vgl. Husserl/Meditationen, S. 95-109. Zu Husserls Monadenbegriff vgl. ebd., S. 67- 70. Zur Problematik dieser Sphären u. zum Folgenden vgl. Rudolf Bernet, Iso Kern u. Eduard Marbach: Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. 2., verb. Aufl. Ham- burg: Meiner 1996, S. 143-153 u. Anm. 8 zum vorliegenden Text.

Innerhalb dieser Sphäre erscheint der Andere, so sagt Husserl, zunächst als ›Körper‹, d.h. als raumzeitliches Ding.<sup>24</sup> Ihm wird mittels ›analogisierender Auffassung‹ zu meinem Leib der Sinn ›fremder Leib‹, also ›beseelter‹ Körper, beigelegt. Diese analogisierende Auffassung bezeichnet Husserl als *Appräsentation*, »die ein ›Mit-da‹ vorstellig macht, das noch nicht selbst da ist, nie ein Selbst-da werden kann. Es handelt sich also um eine Art des *Mitgegenwärtig-Machens*.«<sup>25</sup> Das ›Mitgegenwärtig-Machen‹ von bspw. fremden Gedanken kann sich nie mittels ›Präsentation‹, durch ein Gegenwärtigwerden, ›bewähren‹ oder besser: konkret hervortun. Appräsentation fremden Bewusstseinslebens ist somit ein Sonderfall. Fremdes Bewusstsein kann nur vermittelt erfahren werden, z.B. durch Worte – durch ›Ausdrücke‹.<sup>26</sup> Husserl geht es hierbei, anders als Schütz später, um Ausdrücke in ›anzeigender‹ Funktion, um gesprochene Worte als ›Anzeichen‹, als Hinweise für das Vorhandensein von bspw. Gefühlen des Sprechenden, also um die Bedeutung und das ›Bedeuten‹ von Ausdrücken.

Husserl ist es hinsichtlich der Erhellung der Konstitution von alter ego wichtig festzuhalten, dass ein solches ›Mitgegenwärtig-Machen‹ motiviert ist. Motivationsgrund für diese Verknüpfung ist die Ähnlichkeit zwischen meinem Körper und dem des Anderen.<sup>27</sup> Mein eigener Leib, als das ursprüngliche, gegenwärtige Original, ist mir dabei ständig präsent. Dabei bin ich und der Andere, sind »Ego und alter ego immerzu [...] in ursprünglicher ›Paarung‹ gegeben.«<sup>28</sup> Ein ›Paar‹ bilden zwei Daten immer dann, wenn sie durch Sinnübertragung als eine Einheit im Bewusstsein vorliegen.<sup>29</sup> Husserl nennt dies auch ›assoziative Paarung‹. So sind appräsentierte Gehalte und das eigentliche Wahrgenommene, das Appräsentierende, gewissermaßen in einer Mitwahrnehmung gepaart.<sup>30</sup> Hinsichtlich der Dingwahrnehmung bedeutet dies, dass bspw. bei der Wahrnehmung einer Buchvorderseite dessen Rückseite, obwohl ›abgeschattet‹, d.h. nicht wahrge-

---

24 Vgl. Husserl/Meditationen, S. 111-123. Zur Unterscheidung von ›Körper‹, ›Leib‹ u. dem hier nicht behandelten ›Leib-Körper‹ vgl. Husserl/Ideen II, S. 144-161; Husserl/Ideen III, S. 109-131 sowie Husserl/Krisis, S. 105-113.

25 Husserl/Meditationen, S. 112, Hervorhebung B.S. Husserl spricht hierbei auch von »mittelbarer Intentionalität«.

26 Zu *dieser* Unterscheidung von ›Anzeige‹, ›Anzeichen‹ u. ›Ausdruck‹ vgl. Husserl/Logische Untersuchungen II.1, S. 24-37.

27 Vgl. Husserl/Meditationen, S. 111-114 sowie Schütz/Intersubjektivität, S. 236-238.

28 Husserl/Meditationen, S. 115.

29 Vgl. ebd., S. 82-84 u. S. 114-116. Zur ›Synthesis‹ vgl. Husserl: Erfahrung und Urteil. Ausgewählt u. hg. v. L. Landgrebe. Prag: Academia 1939, S. 74-86 u. S. 385-394.

30 Vgl. Husserl/Meditationen, S. 125.



nommen, dennoch mitgegeben und das ganze Buch als *ein* Gegenstand bewusst ist. Zumal ich in diesem Fall die Rückseite tatsächlich wahrnehmen könnte und damit die appräsentierte Seite zur unmittelbaren Gegebenheit, also zur Präsenz, bringen kann.<sup>31</sup> Für die Fremderfahrung heißt das: Im fortlaufenden Wahrnehmen des Anderen werden kontinuierlich, so Husserl, zunächst physische, dann – mitgegeben oder ›eingefühlt‹ – ›psychische‹ und wieder neue appräsentative Gehalte geliefert.<sup>32</sup> In assoziativer Paarung, die eine Komponente der Fremderfahrung ist, erhält der Andere dabei den Sinn ›Leib‹ gewissermaßen von mir zugewiesen. Dabei wird er immer als Einheit erfasst und keinesfalls nur als Körper mit einem Bewusstsein. Denn solche Trennung ist lediglich analytisch, wohingegen man in der natürlichen Einstellung gewissermaßen *in* solchen synthetisierten Sinngehalten lebt. Wörter werden immer als mit einem Sinn verbunden verstanden.<sup>33</sup> Im gleichen Maße gilt dies auch für die ›Seele‹, die als »Einheit [...] im appräsentierten Ausdruck gegeben« ist.<sup>34</sup> Denn mittels Appräsentation erfahre ich ›Äußeres‹ und ›Inneres‹ anderer als Einheit; z.B. sind das Lächeln und die darin appräsentierte Freude für mich immer eins. Damit scheint der Andere nun aber, obwohl mit dem Sinn ›anderes Selbst‹ versehen, eine erzeugte Variante, eine »intentionale Modifikation« meiner selbst zu sein.<sup>35</sup> Doch ist das andere Selbst mehr als eine bloße Verdoppelung meines eigenen Ichs in meiner Primordialsphäre: Der Andere ist ›dort‹, so wie ich im Zentrum meiner Orientierung, meinem ›Hier‹, bin. Mein Ich ist und bleibt mir zugänglich und gewissermaßen ›präsentierbar‹ – das des Anderen lediglich appräsentierbar. Damit ist der Andere als *anderes* Selbst konstituiert.

Was nun die Konstitution einer objektiven Welt resp. einer »Welt für uns alle«<sup>36</sup> angeht, so ist dies, so Husserl, zunächst an die Gegenwart anderer gebunden: Der Andere dort erscheint mir wie mein Leib hier, als »wenn ich dort wäre«.<sup>37</sup> Dem Anderen wiederum erscheine ich als dort von seinem Hier. Somit erfasst der Andere die uns umgebende Welt von dort, seinem Hier, wie ich diese

---

31 Vgl. Husserl/Ideen I, S. 91-94.

32 Vgl. Husserl/Meditationen, S. 114-116 u. S. 120-123.

33 Vgl. Husserl/Krisis, S. 365-386, insb. S. 370 u. Husserl/Ideen II, S. 236-247, insb. S. 240.

34 Ebd., S. 343. Vgl. Husserl/Ideen II, S. 340-343.

35 Vgl. Husserl/Meditationen, S. 114-123 u. Schütz/Intersubjektivität, S. 238. Zur ›intentionalen Modifikation‹ vgl. Husserl/Ideen I, S. 165-169.

36 Vgl. Husserl/Formale Logik, S. 219.

37 Husserl/Meditationen, S. 121. Vgl. dazu u. zum Folgenden ebd., S. 120-131 sowie Schütz/Intersubjektivität, S. 238-241.

von meinem Hier, seinem Dort erfasse. Dadurch wird die Koexistenz meiner und der fremden Ich-Sphäre gestiftet. Ferner liegt darin, so Husserl weiter, auch die Stiftung gleichzeitiger Realitäten sowie einer gleichen Zeitform, einer gemeinsamen Weltzeit begründet. Objektive Welt konstituiert sich, laut Husserl, also folgendermaßen: In der analogen Erfassung fremden Bewusstseinslebens – fremdes Dort ist mein Hier usf. – ist mir auch immer bewusst, dass der Andere die uns umgebene Welt aus seiner Perspektive erfasst, wie ich sie von meiner aus erfasse. Insofern hat das »Erfahrungsphänomen objektive Natur [...] über der primordial konstituierten eine zweite aus der Fremdwahrnehmung herkommende, bloß *appräsentierte* Schicht.«<sup>38</sup> Der Sinn einer ›Welt für uns alle‹ liegt somit in der Erfahrung von Welt sowie auch im Mitgegebenen der Fremderfahrung begründet: »dasselbe Naturobjekt in den Gegebenheitsweisen des Anderen.«<sup>39</sup> Obwohl objektive Welt immer auch von interpretativen Leistungen anderer bedingt ist, sind die mitgegebenen Daten darüber hinaus z.T. meine Interpretationen. Anders ausgedrückt: die fremde Ich-Sphäre reicht *appräsentativ* in meine und erfährt dadurch Bestätigung, dass ich sie für mich nehme, wie ich für mich selbst bin, nur im Modus Dort.<sup>40</sup>

Doch wie können dann in einer Übereinstimmung zwischen mir und anderen größere Gemeinschaften entstehen? Laut Husserl erfahre ich den Anderen auf mich und eine gemeinsame Umwelt bezogen, so wie ich ihn auch auf wiederum Andere gerichtet erfahre, auf die ich potentiell auch bezogen sein kann. Denn für die ›Menschengemeinschaft‹, wie Husserl sie nennt, ist auch die Möglichkeit weitere andere in mein resp. das Wahrnehmungsfeld des Anderen zu bringen, konstitutiv. Damit erfahre ich den Anderen stets als Teil einer Gemeinschaft, als deren Teil er auch mich erfährt. Vermittels kommunikativer Akte innerhalb dieser Wechselbeziehungen, in welcher sich das Ich an andere wendet und diese sich verstehend zurückwenden, konstituieren sich dann in fortschreitenden Akten immer größere Subjektverbände sowie als deren Korrelat die ›Geisteswelt‹.<sup>41</sup> Hinzu kommt schließlich, dass »jedermann, und a priori, in derselben Natur lebt, und [in] einer Natur, die er in notwendiger Vergemeinschaftung seines Lebens mit dem Anderer in individuellem und vergemeinschaftetem Handeln zu einer Kulturwelt, eine Welt mit menschlichen Bedeutsamkeiten gestaltet hat.«<sup>42</sup> Folg-

---

38 Husserl/Meditationen, S. 128; Hervorhebung B.S.

39 Ebd., S. 128.

40 Vgl. ebd., S. 131-134 u. Husserl/Ideen II, S. 162-172. Zur ›Selbstapperzeption‹ vgl. ebd., S. 163-166 u. Husserl/Meditationen, S. 101-105.

41 Vgl. Husserl/Ideen II, S. 173-200 u. Schütz/Intersubjektivität, S. 244.

42 Husserl/Meditationen, S. 136.

lich konstituiert sich ›Welt für uns alle‹ mittels der Verschränkung des Lebens in einer a priori existierenden Natur-, Kultur- und Sozialwelt sowie der Sinngebung Einzelner. Was dabei die aus kulturphilosophischer Perspektive so wichtige Frage nach einem deskriptiven Kulturbegriff angeht, so sieht Husserl auch hier Einfühlung resp. Appräsentation als zentral an: »Ich und meine Kultur [sind] das Primordiale gegenüber jeder ›fremden‹ Kultur.«<sup>43</sup> Eine andere ›Kultur‹ ist demnach immer auch vermittelt einer Fremderfahrung als eine *analogisch aufgefasste* ›Kulturwelt‹ zugänglich.<sup>44</sup>

Zusammenfassend lässt sich im Hinblick auf die Bedeutung von Appräsentation für Sinnsetzung und sinnhaftes Erfahren vor allem dreierlei festhalten: Erstens haben Husserls Analysen gezeigt, inwieweit Appräsentation bei aller Erfahrung von Dingen wichtig ist. Jeder Gegenstand hat z.B. ein Rückseite oder eine Innenseite, die verdeckt bleiben kann. Dennoch erfahre ich Gegenstände mit dem Sinn ›ganzer Gegenstand‹. Das, was ich nicht sehe, ist mitgegeben. Zweitens ist deutlich geworden, inwieweit Appräsentation dabei hilft andere Menschen zu ›verstehen‹. So verrät mir bspw. ein bestimmtes Lächeln meines Gegenübers, dass er fröhlich ist. Der Andere und sein Handeln werden so für mich sinnhaft. Schließlich zeigte sich drittens, wie in diesem Verstehen anderer ein Grund für eine allen wirkliche Welt liegt. Täglich sehe ich Menschen an Ampeln die Straße überqueren. Es ist für sie eine Straße wie für mich. Auch ist es für die anderen eine Ampel wie für mich. Welt ist *gemeinsam* sinnhaft.

## 2. SCHÜTZ' KONZEPT DER APPRÄSENTATIVEN BEZIEHUNGEN

Inwieweit Schütz eine ›mundane‹ Wissenschaft, also eine Wissenschaft des Menschen in der lebensweltlichen und aufgrund ihrer ausgezeichneten Stellung besonders auch der alltäglichen Sphäre, betreibt, lässt sich am deutlichsten anhand eines Zitats zur Husserlschen Intersubjektivitäts-Problematik zeigen: »Der appräsentierende [mitgebende] Teil jener Paarung ist nicht mein transzendentes Ich, sondern mein eigenes, originär gegebenes Leben als psycho-physisches

---

43 Ebd., S. 137. Vgl. ebd., S. 135-139.

44 Zu Husserls Unterscheidung v. ›Fremdwelt‹ u. ›Heimwelt‹, deren Bedeutung für die Kulturphilosophie zu untersuchen wäre, vgl. Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Hg. v. I. Kern. Den Haag: Nijhoff 1973 (Husserliana. Gesammelte Werke Bd. XV), S. 214-227, S. 428-437 sowie S. 613-631.

Ich in meiner primordialen Sphäre, als Modifikation meines mundanen Ichs in der Welt. Was in dieser ›Paarung‹ appräsentiert [mitgegeben] wird, ist zuvor-derst der Gegenstand der äußeren Welt, der als Körper eines anderen menschlichen Wesens interpretiert wird, der als solcher das psychische Leben des Anderen indiziert. Darin ist der Andere jedoch noch eine mundane, *psycho-physische Einheit in der Welt*, ein Mitmensch also und nicht ein transzendentes alter ego.«<sup>45</sup> Was Schütz hier anmerkt ist der Umstand, dass jedes, wenn auch unzugängliche, Bewusstseinsleben in Form eines Menschen gegeben ist, der wie ich in der Welt ›steht‹ und den ich auf diese Welt resp. auf Ausschnitte dieser Welt bezogen erlebe. Den Sinn *Anderer* erhält er vor allem dadurch, dass ich ihn als ein ›Ausdrucksfeld‹<sup>46</sup> erfassen und interpretieren kann, nicht aber dadurch, dass ich ihn analog zu meiner primordial reduzierten Sphäre als eine andere, ›zweite Ich-Sphäre‹, als ein transzendentes alter ego nehme.

Damit ist klar, was Schütz meint, wenn er im *Sinnhaften Aufbau der sozialen Welt* von einer Analyse der weltlichen Ebene der Erfahrung und damit den zugrunde liegenden Strukturen der ›alltäglichen Lebenswelt‹ oder ›Alltagswelt‹, eingedenk der Gültigkeit der Erfassung von Konstitutionsphänomenen in der reduzierten Sphäre spricht. Für Schütz liegt eine solche mundane Wissenschaft als Kulturwissenschaft, die er als »phänomenologische Psychologie« oder »konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung« begreift,<sup>47</sup> in Analysen des Zeitbewusstseins begründet.<sup>48</sup> Zunächst, so Schütz, bedarf es keiner Reduktion als Voraussetzung für eine ›Rückschau‹ auf das Ich. Zwar kann man in einer

---

45 Schütz: Sartres Theorie des Alter Ego. In: Ders.: Philosophisch-phänomenologische Schriften 2. Studien zu Scheler, James und Sartre. Hg. v. H. Kellner u. J. Renn. Konstanz: UVK 2005 (Werkausgabe Bd. III.2), S. 117-157 u. 137f.; Hervorhebung B.S. Zur Stellung der Alltagswelt vgl. Anm. 64 zum vorliegenden Text.

46 Zu ›Ausdrucksbewegungen‹ vgl. Schütz/Aufbau, S. 162-175 u. Schütz/Symbol, S. 156-163.

47 Vgl. Schütz: Husserls Bedeutung für die Sozialwissenschaften. In: Ders.: Philosophisch-phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls. Hg. v. G. Sebald. Konstanz: UVK 2009 (Werkausgabe Bd. III.1), S. 303-320, hier: S. 315 [Im Folgenden zitiert als Schütz/Husserls Bedeutung] u. Schütz/Aufbau, S. 56. Vgl. auch Anm. 4 zum vorliegenden Text. Zur ›psychologischen Reduktion‹ bei Husserl vgl. Husserl/Krisis, S. 238-244.

48 Hierbei orientiert Schütz sich sehr an Husserl, vgl. Schütz: Schelers Theorie der Inter-subjektivität und die Generalthese vom Alter Ego. In: Ders.: Philosophisch-phänomenologische Schriften 2. Studien zu Scheler, James und Sartre, S. 65-108, hier: insb. S. 88-101. [Im Folgenden zitiert als Schütz/Scheler.]

naiven Einstellung, als ein ›Leben in meinen Handlungen‹, alles Alltägliche einfach hinnehmen, jedoch besteht auch immer die Möglichkeit zu reflektieren. Man kann in eine ›reflexive Einstellung‹ wechseln ohne die vorherrschende Einstellung der Alltagswelt, die natürliche Einstellung der selbstverständlichen, fraglosen Hinnahme von Welt, zu verlassen.<sup>49</sup> In der Reflexion auf das eigene Handeln und Denken, so Schütz, tritt das ›Selbst‹ dennoch hervor. Damit »entwähnen alle ausgeführten Handlungen, Gedanken und Gefühle, daß sie aus *meinem* vorherigen Handeln, aus *meinem* Denken und *meinem* Fühlen entspringen.«<sup>50</sup> Beide Perspektiven sind nun an unterschiedliche Zeitstrukturen gebunden. Einmal lebt man in der Gegenwart und ist auf die Zukunft gerichtet, ohne dabei des eigenen ›Bewusstseinsstroms‹<sup>51</sup> bewusst zu sein – man lebt im *Jetzt*, ›in seinen Handlungen‹. Das andere Mal schaut man reflektierend zurück, hat dabei weniger die Gegenwart als vielmehr die gerade abgelaufene Gegenwart und somit eigentlich Vergangenes im Blick – man lebt im *Soeben*. Im Anschluss an Max Scheler ist für Schütz das alter ego »jeder subjektive Gedankenstrom, der in seiner lebendigen Gegenwart erlebt werden kann. [...] Das alter ego ist daher jener Bewußtseinsstrom, dessen Leistungen ich in ihrer Gegenwart durch meine eigenen, gleichzeitigen Leistungen erfassen kann. [...] Diese Erfahrung des Bewusstseinsstroms des Anderen [...] nenne ich [...] *die Generalthesis der Existenz des alter ego*.«<sup>52</sup> War es, mit Husserl, nach Vollzug der Reduktion besonders mein Bewusstsein, mein Selbst, zu dem ich Zugang habe, so ändert Schütz damit nun gewissermaßen die Vorzeichen hin zu einer Phänomenologie der natürlichen Einstellung. Denn in der ›Sphäre des Wir‹, innerhalb einer Per-

---

49 Vgl. Schütz/Scheler, S. 90 u. 94. Ob die ›reflexive Einstellung‹ tatsächlich eine Einstellung in der natürlichen Einstellung ist, ist zu hinterfragen. Im Folgenden wird daher von ›Perspektive‹ die Rede sein. Vgl. zu Alltagswelt u. ›natürlicher Einstellung‹ Schütz: Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten. In: Ders.: Theorie der Lebenswelt 1. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt. Hg. v. M. Endreß u. I. Srubar. Konstanz: UVK 2003 (Werkausgabe Bd. V.1), S. 177-247, hier: S. 182-205. [Im Folgenden zitiert als Schütz/Wirklichkeiten.] Sowie Schütz/Thomas Luckmann: Strukturen der Lebenswelt. Konstanz: UTB 2003. [Im Folgenden zitiert als Strukturen.]

50 Ebd., S. 90; Hervorhebung i.O.

51 Vgl. Schütz: William James' Begriff des ›Stream of Thought‹ phänomenologisch interpretiert. In: Ders.: Philosophisch-phänomenologische Schriften 2. Studien zu Scheler, James und Sartre, S. 33-63 u. Anm. 21 zum vorliegenden Text.

52 Schütz/Scheler, S. 96. Vgl. Schütz/Aufbau, S. 227-232; Schütz/Symbol, S. 154 u. Schütz/Husserls Bedeutung, S. 313.

spektive des Lebens in meinen Handlungen, sind mir vor allem Bewusstseinsakte des Anderen gegeben und nicht etwa die meinigen.<sup>53</sup>

Dennoch ist die Reduktion resp. Epoché für Schütz durchaus von Bedeutung. Jedoch bleibt die Welt, und damit bleiben Schütz' Analysen *mundan*, »als Sinn auch in der Reduktion erhalten, aber [...] als Phänomen, als Welt wie sie mir erscheint und *genau so* wie sie mir erscheint.«<sup>54</sup> So ist es bspw. möglich der Alltagswelt in der ›theoretischen Einstellung‹ die Selbstverständlichkeit des Welt-Wirklichseins zu entziehen. Es kann jedoch alles, was innerhalb dieser Einstellung ausgeschaltet ist zum Thema des Denken und Deutens gemacht werden.<sup>55</sup> Ich zweifle z.B. am Sein der Welt, doch bleibt ›Welthabe‹, mit anderen Worten: das Bezogensein auf ›die Welt‹, wenn auch eingeschränkt, erhalten. Es werden lediglich bestimmte Erlebnisweisen ›eingeklammert‹, wie im genannten Beispiel die Fraglosigkeit von Welt. Schütz zielt dabei nicht wie Husserl auf die Primordialsphäre und die ›Ausschaltung‹ all dessen, auf das sich das Bewusstsein beziehen könnte. Für Schütz ist Intentionalität nur in der lebensweltlichen Sphäre möglich.<sup>56</sup> Die Welt als gültiger Bezugspunkt bleibt erhalten. In diesem Sinne ist Schütz' Arbeit als konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung zu verstehen, als *mundane*, gewissermaßen auf das ›Weltliche‹ bezogene Wissenschaft und nicht als transzendente Phänomenologie. Selbst wenn seine Sinnanalysen in der transzendentalen Sphäre gründen, bleibt eines wichtig: Die Bezogenheit auf Welt wird vorausgesetzt, um zu gewährleisten, dass »alles in der Reduktion Aufgewiesene seine Gültigkeit nach Rückkehr in die natürliche Einstellung‹ der Alltagswelt behält.<sup>57</sup>

Das gilt für die Konstitution von Wirklichkeit wie für die Erfahrung von alter ego. Den Anderen versteht Schütz als vorgegebenen, zu interpretierenden Teil der Welt,<sup>58</sup> dessen Bewusstseinsakte auch mittels Appräsentation erfasst werden. Doch geht es ihm dabei mehr um den Beziehungscharakter zwischen Gegebenem und Mitgegebenem. Insofern nennt Schütz diese Beziehungen auch »appräsentative Beziehungen« oder »appräsentative Verknüpfungen«. Die Erfassung fremder Bewusstseinsakte erfolgt nach Schütz vermittelt der appräsentativen

---

53 Vgl. Schütz/Scheler, S. 96f.

54 Schütz/Gurwitsch: Briefwechsel 1939-1959. Hg. v. R. Grathoff. München: Fink 1985, S. 364; Hervorhebung B.S. [Im Folgenden zitiert als Schütz/Gurwitsch.]

55 Vgl. Strukturen, S. 631-633. Ferner auch Husserl/Krisis, S. 212-214.

56 Vgl. Schütz/Gurwitsch, S. 364f. u. Schütz/Husserls Bedeutung, S. 310-315 sowie Anm. 64 zum vorliegenden Text.

57 Schütz/Intersubjektivität, S. 255.

58 Vgl. ebd., S. 254-256 u. Anm. 45 zum vorliegenden Text.

Beziehungen der ›Zeichen‹.<sup>59</sup> Ähnlich wie für Husserl so ist auch für ihn »Einfühlung [...] diejenige Form der appräsentativen Erfassung, die die [...] Sinnhaftigkeit« der Körpervorgänge als Ausdrucksweisen fremden Bewusstseins in der Welt begreift.<sup>60</sup> Verstand Husserl das System von Ausdrücken und Anzeichen noch als Unterkategorien von Zeichen, sind für Schütz nun ›leibliche Ausdrücke‹ Zeichentypen. Neben Vorgängen am Körper, wie bspw. Erröten, sind aber auch die ›Zweck-, Nachahmungs- und Ausdrucksbewegungen‹ (Bruno Snell) zu den Zeichentypen zu zählen.<sup>61</sup> Somit gebraucht Schütz den »Ausdruck ›Zeichen‹ für jene Gegenstände, Gegebenheiten oder Geschehnisse in der Außenwelt [...], deren Erfassung einem Deuter die Bewußtseinsakte [Gefühle, Gedanken usw.] eines Mitmenschen appräsentiert.«<sup>62</sup> Jedoch stehen laut Schütz auch Handlungsresultate, etwa die Folgen oder Ergebnisse einer Tätigkeit, indem sie auf ihren Urheber zurückweisen, als Zeichen für Bewusstseinsakte. In diesem Sinne kann verstanden werden – oder auch nicht – was der Andere kundtut; und zwar auch hier vermittelt eines Mitgegebenenseins von etwas, das lediglich mittelbar erfahrbar ist: das Bewusstseinsleben des Anderen. Auch Sprache gibt in diesem Sinne Auskunft über das Bewusstsein anderer, weshalb Schütz in diesem Fall von einem Zeichensystem spricht. Sprache ist ein System, welches Verknüpfungen innerhalb der alltäglichen Lebenswelt umfasst, d.h. Elemente der Alltagswelt werden besonders durch Sprache verknüpft. Schütz ist hier wohl so zu verstehen, dass für ihn Sprache vornehmlich der Kommunikation in der Alltagswelt dient. Sprachliche Zeichen, so Schütz, besitzen zuvorderst soziale und alltagsweltliche Funktionen.<sup>63</sup> Wesentlich für Zeichen ist daher der Umstand, dass Deuter und appräsentierendes wie appräsentiertes Glied lediglich *einem* ›Realitätsbereich geschlossener Sinnstruktur‹ angehören, und zwar hier: der Alltagswelt.

Verweisung auf außeralltägliche Realitätsbereiche ist hingegen ein Charakteristikum von ›Symbolen‹. Symbole versteht Schütz als appräsentative Beziehungen zwischen zwei oder mehr Realitätsbereichen geschlossener Sinnstruktur. Zeichnet ein spezifischer ›kognitiver Stil‹ oder ›Erkenntnisstil‹ eine Reihe von Erfahrungen konsistent aus, so bilden diese Stile einen eigenen Bereich einer

---

59 Vgl. Schütz/Symbol, S. 150-152.

60 Ebd., S. 150. Vgl. Schütz/Aufbau, S. 165-175, wo Schütz Anzeichen u. Ausdrücke im Abgleich mit Husserls *Logischen Untersuchungen* klärt.

61 Vgl. Schütz/Symbol, S. 157f. u. Schütz/Aufbau, S. 162-165.

62 Schütz/Symbol, S. 156.

63 Vgl. ebd., S. 157-183.

spezifischen Sinnstruktur.<sup>64</sup> Jeder Bereich kann, so sagt Schütz mit William James weiter, als eigener geschlossener Realitätsbereich oder ›Sinnbereich‹ begriffen werden. Dabei kann ich jeden Bereich als mehr oder weniger ›wirklich‹ ansehen. Realitätsbereiche geschlossener Sinnstruktur sind bspw. die ›Welt des Traumes‹, die ›Phantasiewelt‹, die ›Welt der Literatur‹ oder die ›Welt der Religion‹. Demgegenüber ist die Alltagswelt als ausgezeichnete Wirklichkeit anzusehen, d.h. sie ist derjenige Ort, an dem ich und alle Anderen leiblich teilhaben, kommunizieren und handeln, in dem alle Dinge auf uns wirken wie auch wir auf sie. Eine symbolische Beziehung ist damit »eine Appräsentationsbeziehung zwischen zwei Größen [...], die mindestens zu zwei geschlossenen Sinnbereichen gehören, wobei das appräsentierende Symbol ein Bestandteil der ausgezeichneten Wirklichkeit des Alltags ist.«<sup>65</sup> Hiermit wird deutlich, inwieweit Schütz den Fokus auf die appräsentativen *Beziehungen* legt. Sowohl Zeichen als auch Symbolen ist etwas mitgegeben. Jedoch erst die Art der Verknüpfung entscheidet darüber, ob es sich um Symbole oder Zeichen handelt. Ein an der Wand hängendes ›lateinisches Kreuz‹ bspw. könnte innerhalb alltagsweltlicher Erfahrung Leiden und Auferstehung Christi appräsentieren und folglich die Alltagswelt und die Welt der Religion symbolisch verknüpfen. Auf einem Stadtplan hingegen könnte das Kreuz lediglich ein Zeichen für eine Kirche sein.

Neben Zeichen und Symbolen beschreibt Schütz im Wesentlichen zwei weitere appräsentative Beziehungen: ›Merkzeichen‹ und ›Anzeichen‹.<sup>66</sup> *Merkzeichen* sind in erster Linie subjektive Erkennungsmerkmale oder Kennzeichnungen, die insbesondere für mich als Deutendem ›Sinn ergeben‹.<sup>67</sup> Dennoch scheinen Merkzeichen aber häufig auch eine objektive Bedeutung zu besitzen. Der Knoten bspw., den ich mir in mein blaues Taschentuch mache, wäre zunächst ein Merkzeichen, nach Schütz eine bloß subjektive Setzung für eine bestimmte Erinnerung an etwas. Dass ich mir aber einen Knoten gerade ins Taschentuch mache und nicht in ein Handtuch, könnte schon auf eine Konventionalisierung hinweisen. Denn besonders der ›Knoten im Taschentuch‹ scheint noch als probates Merkzeichen bekannt zu sein. *Anzeichen* hingegen sind typische Verbindungen

---

64 Vgl. ebd., S. 179-182. Zu ›Erkenntnisstilen‹, ›Realitätsbereichen‹ u. ›Alltagswelt‹ vgl. ferner Schütz/Wirklichkeiten, S. 206-238 u. Strukturen, insb. S. 29-68 sowie Anm. 2 zum vorliegenden Text.

65 Schütz/Symbol, S. 182.

66 Schütz nennt zudem ›Repräsentationen‹ als »besondere Appräsentationen«. Ob diese das Anstelle-von-etwas-stehen meinen, nicht aber das Mitgegebenensein-von-etwas, ist an anderer Stelle zu diskutieren. Vgl. ebd., S. 195.

67 Vgl. ebd., S. 143-145.



zwischen bestimmten Gegebenheiten, Gegenständen oder Geschehnissen, die meist aufeinander folgend oder gleichzeitig auftreten, über deren genaue Beziehung man jedoch im Unklaren ist.<sup>68</sup> Steht der Zusammenhang der Beziehung eindeutig fest, handelt es sich laut Schütz um ein Beweisverhältnis. Im Fall der Anzeichen ist hingegen nur ein Teil der Beziehung gewärtig. Denn der appräsentierende, also mitgebende Teil der Verknüpfung zeigt lediglich an, dass das Appräsentierte, oder Mitgegebene, »besteht, bestanden hat oder bestehen wird.«<sup>69</sup> So könnte z.B. Qualm ein Anzeichen für Feuer, jedoch auch ein Anzeichen für bestimmte chemische Reaktionen sein. Sehe ich gleichzeitig Feuer und den dazugehörigen Rauch ist keines von beiden ein Anzeichen für das andere. Anzeichenverhältnisse können sowohl sozial vermittelt als auch bloß subjektiv sinnvoll sein. So ist bspw. allein mir das Geräusch meines Computers bekannt, welches zu hören ist bevor er »abstürzt«. Dass Qualm ein Feuer anzeigt, kann hingegen erlernt sein.

Die Strukturiertheit alltäglicher Erfahrung mittels eines »Zusammenspiels« von appräsentativen Beziehungen liegt damit auf der Hand. Man denke nur an die vielen Erinnerungen und Orientierungspunkte. Im Kalender steht ein gewisses Datum bspw. für mehr als den jeweiligen Tag: für einen Zahnarzttermin, das Ablaufen der Bücherausleihe, für den Geburtstag einer Freundin usf. Ist dieser Tag der 24. Dezember, so ist, zumindest in einem christlichen Kontext, die Fülle an Verknüpfungen, hier in einer religiösen Dimension, nochmals größer. Allein ein Kalenderblatt »trägt« somit überaus viele appräsentative Beziehungen. Die Menschen, die ich täglich treffe und ihr Handeln verstehe ich mittels appräsentativer Beziehungen. Schließlich enthält auch jede »Wir-Beziehung« laut Schütz ein appräsentiertes Element; und zwar die gemeinsame Situation, wie sie von den Teilhabenden definiert wird.<sup>70</sup> In einer geschäftlichen Beziehung ist vielleicht der jeweilige gemeinsame Nutzen für die Beteiligten mitgegeben; für Liebende eher gemeinsame Erfahrungen. Somit gilt auch für Schütz' Appräsentationsbegriff, was im vorliegenden Beitrag schon für Husserl festgestellt wurde: Appräsentative Beziehungen sind beteiligt an Sinngebungs- und Verstehensprozessen. Damit besitzt Schütz' Arbeit über Appräsentation m.E. ein großes Potential für kulturphilosophische Fragestellungen.<sup>71</sup> Sie zeigt, neben subjektiver

---

68 Vgl. ebd., S. 145-147.

69 Ebd., S. 147.

70 Vgl. ebd., S. 194. Zur »Wir-Beziehung« vgl. Strukturen, S. 101-110.

71 Dass hier nur Schütz' *Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft* behandelt worden ist, hat seinen Grund. Der Appräsentationsbegriff findet sich in einigen Texten Schütz', doch insgesamt uneindeutig verwendet. Im behandelten Text geben Zeichen Bewusstseins-

Sinnsetzung, eine bisher kaum beachtete Art kultureller Sinnstrukturierung auf. Hierin liegt m.E. auch der Gewinn phänomenologischer Arbeit in der Kulturphilosophie.

### 3. PHÄNOMENOLOGIE UND KULTURPHILOSOPHIE: EIN AUSBLICK

Zunächst lassen sich aber fünf wichtige Aspekte hinsichtlich Appräsentation resp. appräsentativen Beziehungen festhalten: Erstens erklärt Husserls Appräsentationsbegriff, wie eine bestimmte Weise der Sinnsetzung funktioniert, wenn zunächst auch nur eine subjektive. Zweitens zeigt er damit wie Dinge konstituiert, oder besser: sinnhaft erfahren werden. Drittens wird mit Schütz und Husserl klar, wie man andere erfährt und versteht. Viertens verdeutlichen Schütz und Husserl, inwieweit Welt und Wirklichkeit gemeinsam sinnhaft ist. Schließlich macht vor allem Schütz fünftens erklär- und verstehbar, wie solch gemeinsamer Sinn sozial zum Tragen kommt.

Natürlich lässt dieses einfache Aufzählen die z.T. großen Differenzen zwischen Schütz und Husserl außer Acht. Es wird jedoch deutlich, wie weit der Appräsentationsbegriff für die Kulturphilosophie von Bedeutung ist. Alle hier angeführten Problemstellungen weisen auf kulturphilosophische Fragen zurück. Versteht man ›Kultur‹ als Materialisierung, Symbolisierung und Strukturierung von Sinn, wie es die im vorliegenden Band vorgestellte Kulturphilosophie tut, dann muss aufzuzeigen sein, wie Sinn gewissermaßen in diese Materialisierungen und Symbolisierungen ›hineinkommt‹. Eine Antwort wäre: mittels sich wechselseitig bedingender objektiver wie subjektiver Auffassungsweisen, innerhalb derer Appräsentation wesentlich ist.<sup>72</sup> Auf der einen Seite bin ich es, der auffasst, in dessen Wissensvorrat alles Angeeignete ›eingepasst‹ ist, auf der anderen Seite sind Deutungsweisen größtenteils erlernt. Als ›Angehöriger‹ einer bestimmten Kultur ›verstehe‹ ich bestimmte Symbolisierungen – bestimmte appräsentative Verknüpfungen. Ferner kann überhaupt die Partizipation einzelner an verschieden-

---

akte von Mitmenschen mit. In den *Strukturen der Lebenswelt* heißt es z.B.: »Eine besondere Form der *Anzeichen*, der leibliche Ausdruck verweist auf [...] das Bewußtsein des Anderen.« (S. 635; Hervorhebung B.S.) Vgl. Schütz/Aufbau, S. 142 u. S. 167.

72 Vgl. Klaus Christian Köhnke: Einleitung des Herausgebers. In: Moritz Lazarus: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hg., eingel. u. mit Anm. vers. v. K. Ch. Köhnke. Hamburg: Meiner 2003, S. IX-XLVII; *Strukturen*, S. 329-443.

sten Gruppen oder Milieus mit Hilfe von Appräsentation erklärt werden. Teile ich mit bestimmten Mitgliedern einer Gruppe gleiche resp. ähnliche Deutungen, also konkrete appräsentative Verweisungsmuster, gehöre ich dieser Gruppe an. Dabei kann ich auch mit wieder anderen Deutungen teilen, die nicht der ersten Gruppe zugehören. Ich partizipiere an unterschiedlichsten Gruppen. Eine solche Beschreibung kultureller und sozialer Partizipationen scheint den modernen pluralistischen Lebensweisen voll Rechnung zu tragen. Appräsentation ist nicht nur konstitutiv für subjektive Sinnsetzungen, sondern auch für kulturelle resp. objektive Sinnhabe. Obwohl genuin phänomenologisch, ist Appräsentation damit, das sei nochmals betont, als ein wichtiges kulturphilosophisches Thema anzusehen.<sup>73</sup>

Beinhaltet Schütz' z.T. phänomenologische Arbeit bereits eine kultur- wie sozialwissenschaftliche Perspektive, so hilft Husserl subjektive Sinnggebung besser zu erfassen. Somit ist mit Schütz *und* Husserl, und folglich auch mit einer phänomenologischen Perspektive, ein kulturphilosophisches Fragen nach den objektiven wie subjektiven Bedingungen der Möglichkeiten von Kultur nicht nur möglich, sondern für diese Frage sogar hilfreich. Dass man dabei in keine solipsistische Sackgasse gerät, zeigt Schütz' Untersuchung alltäglicher und sozial vermittelter Sinnggebungen und die Beibehaltung phänomenologischer Analysen. Schließlich muss gesagt werden, dass es hier keinesfalls um eine Abgrenzung der Kulturphilosophie gegenüber der phänomenologisch fundierten Soziologie gehen soll. Viel wichtiger für ein allgemein kultur- resp. sozialphilosophisches Programm erscheint mir die in Schütz' durchaus kritischem Plädoyer für Husserl liegende Erinnerung zu sein: Die *subjektiven* wie *objektiven* Bedingungen und Faktoren einer Welt, als einer gemeinsam gültigen Erfahrungswelt gleichbedeutend zu betrachten. Anscheinend ist dies in den Kultur-, Sozial- und Geisteswissenschaften nicht selbstverständlich der Fall.<sup>74</sup> Dass man sich bspw. als ›Speckgürtel-Berliner‹ ebenso sehr auf dem Darß *beheimatet* fühlen kann, hat mit kulturellen resp. sozialen wie subjektiven Faktoren zu tun. Der Grund dafür könnte etwa in sozialisierten Ausflusroutinen während der Kindheit liegen, weswegen

---

73 Dies gilt umso mehr, denkt man an die hier nicht behandelte Bedeutung appräsentativer Beziehungen bei der Objektivierung von Wissen. Vgl. Strukturen, S. 358-386.

74 Vgl. Luckmann: Über die Grenzen der Sozialwelt. In: Ders.: Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Hg. v. J. Dreher. Konstanz 2007, S. 62-90; insb. S. 62f. Oder Strukturen, S. 356, wo es um den oft vergessenen Umstand des subjektiven Wissenserwerbs als Ursprung allen gesellschaftlichen Wissens geht.

dann dem Darß auch immer ›Heimat‹ mitgegeben ist.<sup>75</sup> Inwieweit damit eine analytische Handhabung von Appräsentation konkret zu entwickeln ist, die das Mitgegebensein von etwas besser zu erfassen und zu beschreiben vermag, müsste weiter untersucht werden.

## LITERATUR

- Bernet, Rudolf, Iso Kern u. Eduard Marbach: Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. 2., verb. Aufl. Hamburg: Meiner 1996.
- Grathoff, Richard: Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und sozialphänomenologische Forschung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.
- Hamazu, Shinji: Schutz and Edmund Husserl: For Phenomenology of Intersubjectivity. In: Alfred Schutz and his intellectual partners. Hg. v. H. Nasu, L. Embree, G. Psathas u. I. Srubar. Konstanz: UVK 2009, S. 49-67.
- Husserl, Edmund: Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie. 3. Aufl. Hg., eingel. u. mit Register vers. v. E. Ströker. Hamburg: Meiner 1995.
- Die Idee der Phänomenologie. Hg. u. eingel. v. P. Janssen. Hamburg: Meiner 1986.
  - Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hg. v. W. Biemel. 2. Aufl. Den Haag: Nijhoff 1976 (Husserliana. Gesammelte Werke Bd. VI).
  - Erfahrung und Urteil. Ausgewählt u. hg. v. L. Landgrebe. Prag: Academia 1939.
  - Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Sonderdruck aus: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. X. Halle: Niemeyer 1929.
  - Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie. Eingel. u. mit Register vers. v. E. Ströker. Hamburg: Meiner 2009.
  - Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hg. v.

---

<sup>75</sup> Vgl. Köhnke: Ein konstruktivistischer Heimatbegriff? In: Kulturwissenschaftliche Regionalforschung. Jahrbuch des SFB 417. Bd. 1. Leipzig: Universitätsverlag 2001, S. 137-147.

- M. Biemel. Den Haag: Nijhoff 1952 (Husserliana. Gesammelte Werke Bd. IV).
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hg. v. M. Biemel. Den Haag: Nijhoff 1952 (Husserliana. Gesammelte Werke Bd. V).
  - Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. 2., umgearbeitete Aufl. Halle: Niemeyer 1913.
  - Nachwort [zu den »Ideen I«]. In: Ders.: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hg. v. M. Biemel. Den Haag: Nijhoff 1952 (Husserliana. Gesammelte Werke Bd. V), S. 138-162.
  - Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Sonderdruck aus: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. IX. Hg. v. M. Heidegger. Halle: Niemeyer 1928.
  - Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Hg. v. I. Kern. Den Hag: Nijhoff 1973 (Husserliana. Gesammelte Werke Bd. XV).
- Köhnke, Klaus Christian: Ein konstruktivistischer Heimatbegriff? In: Kulturwissenschaftliche Regionenforschung. Jahrbuch des SFB 417. Bd. 1. Leipzig: Universitätsverlag 2001, S. 137-147.
- Einleitung des Herausgebers. In: Moritz Lazarus: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hg., eingel. u. mit Anm. vers. v. K. Ch. Köhnke. Hamburg: Meiner 2003; S. IX-XXXVII.
- Luckmann, Thomas: Über die Grenzen der Sozialwelt. In: Ders.: Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Hg. v. J. Dreher. Konstanz 2007, S. 62-90.
- Schütz, Alfred: Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl. In: Ders.: Philosophisch-phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls. Hg. v. G. Sebald. Konstanz: UVK 2009 (Werkausgabe Bd. III.1), S. 223-266.
- Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.
  - Husserls Bedeutung für die Sozialwissenschaften. In: Ders.: Philosophisch-phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls. Werkausgabe Bd. III.1. Hg. v. G. Sebald. Konstanz: UVK 2009 (Werkausgabe Bd. III.1), S. 303-320.

- 
- Phänomenologie und Kulturwissenschaft. In: Ders.: Zur Methodologie der Sozialwissenschaften. Hg. v. Th. S. Eberle, J. Dreher u. G. Sebald. Konstanz: UVK 2010 (Werkausgabe Bd. IV), S. 165-200.
  - Sartres Theorie des Alter Ego. In: Ders.: Philosophisch-phänomenologische Schriften 2. Studien zu Scheler, James und Sartre. Hg. v. H. Kellner u. J. Renn. Konstanz: UVK 2005 (Werkausgabe Bd. III.2), S. 117-157.
  - Schelers Theorie der Intersubjektivität und die Generalthese vom Alter Ego. In: Ders.: Philosophisch-phänomenologische Schriften 2. Studien zu Scheler, James und Sartre. Hg. v. H. Kellner u. J. Renn. Konstanz: UVK 2005 (Werkausgabe Bd. III.2), S. 65-108.
  - Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft. In: Ders.: Theorie der Lebenswelt 2. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. Hg. v. H. Knoblauch, R. Kurt u. H.-G. Soeffner. Konstanz: UVK 2003 (Werkausgabe Bd. V.2), S. 117-201.
  - Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten. In: Ders.: Theorie der Lebenswelt 1. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt. Hg. v. M. Endreß u. I. Srubar. Konstanz 2003 (Werkausgabe Bd. V.1), S. 177-247.
  - William James' Begriff des ›Stream of Thought‹ phänomenologisch interpretiert. In: Ders.: Philosophisch-phänomenologische Schriften 2. Studien zu Scheler, James und Sartre. Hg. v. H. Kellner u. J. Renn. Konstanz: UVK 2005 (Werkausgabe Bd. III.2), S. 33-63.
- Schütz, Alfred/Aron Gurwitsch: Briefwechsel 1939-1959. Hg. v. R. Grathoff. München: Fink 1985.
- Schütz, Alfred/Thomas Luckmann: Strukturen der Lebenswelt. Konstanz: UTB 2003.
- Tengelyi, László: Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern. Dordrecht: Springer 2007.
- Zahavi, Dan: Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik. Dordrecht: Kluwer 1996.



# Wie ist es möglich, wahrnehmend *etwas als etwas* zu verstehen?

Peirces abduktive Hypothesenbildung und Cassirers symbolische Prägnanzbildung im Vergleich<sup>1</sup>

---

MONIKA NACHTWEY

Aus der Perspektive des *Jedermann* in seiner *natürlichen Einstellung* scheint es trivial, dass wir immer schon Landschaftsbilder und nicht einfach Farbkleckse sehen, hier Buchstaben und keine Druckerschwärze, dass wir Melodien hören und keine unspezifischen Schallwellen, dass es nach Kaffee duftet, sich der Tisch wie Holz anfühlt usw. usf. Doch das scheinbar unproblematische Funktionieren der sinnhaften Wahrnehmung von *etwas als etwas* im Alltag täuscht darüber hinweg, dass dies eine einzigartige, kreative Leistung des Menschen ist. Die heute als ›Klassiker‹ der Semiotik und Kulturphilosophie gelesenen Philosophen Charles S. Peirce (1839-1914) und Ernst Cassirer (1874-1945) wenden sich diesem Thema in originärer Weise zu. Beide Philosophen sind sich weder persönlich begegnet, noch haben sie die Schriften des jeweils anderen rezipiert. Deswegen ist es überaus bemerkenswert, dass beide völlig unabhängig voneinander originäre und wegweisende Zeichen- und Symboltheorien entwickelt haben, die erstaunliche Ähnlichkeiten aufweisen.<sup>2</sup> Dass und wie sie den Wahrnehmungs-

- 
- 1 Für Diskussionen danke ich, neben den Mitherausgeber\_innen des Arbeitskreises Kultur- und Sozialphilosophie, Anna Flocke, Janaina Meis u. Christine Neubert.
  - 2 Vgl. John Michael Krois: Peirce and Cassirer. The philosophical importance of a theory of signs. In: K. Ketner (Hg.): Proceedings of the C. S. Peirce bicentennial international congress. Graduate Studies Texas Tech University, No. 23, Sept. 1981, S. 99-104 sowie ders.: More than a linguistic turn in Philosophy. The Semiotic Programs of Peirce and Cassirer. In: Sats. Nordic Journal of Philosophy, 5, Heft 2, 2004, S. 14-33.



prozess als kreativen Prozess des interpretierenden Verstehens von Sinn begreifen, möchte ich hier thematisieren. Dabei ist zu zeigen, dass es sich bei den von Peirce und Cassirer innerhalb ihrer Theorien vorgeschlagenen originären wahrnehmungstheoretischen Modellen – der abduktiven Hypothesenbildung und der symbolischen Pränanzbildung – um strukturell ähnliche Konzeptionen handelt. Die Konzeptionen beider geistiger Verfahren weisen eine ganz ähnliche strukturelle Beziehung hinsichtlich der im Prozess des Wahrnehmens hergestellten Beziehungen zwischen Allgemeinem und Konkretem und der Bedeutungskonstitution auf.<sup>3</sup> Damit verhandeln beide den Prozess der Zeichen- und Symbolbildung und die daran gebundene Konstitution von Bedeutung, die in der Vermittlung und im Gebrauch von selbst geschaffenen Zeichen und Symbolen erzeugt wird und dem Menschen in Beziehung zu sich selbst, zu anderen und seiner kulturellen und sozialen Welt, kurz seiner *natura altera*, bringt.<sup>4</sup>

Der von Peirce und Cassirer eingeschlagene zeichen- und symboltheoretische Weg erweist sich als ein ›neuer Weg‹ der Philosophie, wie mit Susanne K. Langer gesagt werden kann.<sup>5</sup> Peirce und Cassirer verhandeln die Zeichen- und

---

(passim). Vgl. auch Heinz Paetzold: Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. – Alois Andermatt legt einen ersten Vergleich der Theorien vor und untersucht deren jeweilige Transformation der Kantischen Philosophie (Andermatt: Semiotik und das Erbe der Transzendentalphilosophie. Die semiotischen Theorien von Ernst Cassirer und Charles Sanders Peirce im Vergleich. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007).

3 In meiner in Vorbereitung befindlichen Dissertation untersuche ich vergleichend die Konzeption von Zeichenprozess und symbolischer Formung von Wirklichkeit. In der Forschungsliteratur finden sich knappe Hinweise auf eine Ähnlichkeit zwischen Abduktion und Cassirers Symbolfunktionen, allerdings ohne dabei die symbolische Pränanzbildung dezidiert stark zu machen, vgl. Wolfgang Wildgen: Die Sprache – Cassirers Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Sprachwissenschaft und Sprachtheorie. In: Hans Jörg Sandkühler/Detlev Pätzold (Hg.): Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers. Stuttgart u.a.: Metzler 2003, S. 148-174, insbes. S. 160. Vgl. Uwe Wirth: »Die Konjektur als blinder Fleck einer Geschichte bedingten Wissens«. In: Interesse für bedingtes Wissen. Wechselbeziehungen zwischen den Wissenskulturen. Hg. v. C. Welsh u. St. Willer. München 2007, S. 269-294, insbes. S. 276-285.

4 Vgl. die Einleitung des vorliegenden Bandes.

5 Vgl. Susanne K. Langer: Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst. Frankfurt a.M.: S. Fischer 1984 [nachfolgend PNW].

Symbolthematik als Sinn- und Bedeutungsproblematik und untersuchen die Prozesse, in denen Zeichen und Symbole gebildet und Sinn und Bedeutung erzeugt und angeeignet werden. Nach Peirce ist alles Wahrnehmen und Handeln bereits zeichenvermittelt und das heißt für ihn: ein kontinuierliches Interpretieren oder Schlussfolgern in Zeichen, kurz gesagt: Ein Zeichenprozess, wobei darunter sowohl die Bildung von Zeichen als auch Bedeutung als Produkt verstanden werden kann. Der Zeichenprozess als Prozess der triadischen Verknüpfung der drei Zeichenkorrelate, des Zeichens an sich, seines Objekts und seines Interpretanten, sowie die prinzipiell mögliche Bildung von Folgezeichen wird ermöglicht durch die menschliche Fähigkeit zur abduktiven Hypothesenbildung, deren besondere logische Form hier aufzuzeigen ist (vgl. 2.).<sup>6</sup>

Cassirer geht demgegenüber davon aus, dass alles Wahrnehmen symbolisch oder kulturell vermittelt sei. Er untersucht den Prozess der Bedeutungskonstitution als symbolische Formung von Wirklichkeit. In der menschlichen Fähigkeit zur symbolischen Prägungsbildung findet er das Funktionsprinzip, das die symbolische Formung ermöglicht. Zu zeigen ist, dass ein Verstehen von Sinn in Abhängigkeit von verschiedenen vorgängigen kulturellen Kontexten generiert wird (vgl. 3.). Abschließend werden die zeichen- und symboltheoretischen Voraussetzungen der kulturellen und sozialen Prägung der menschlichen Wahrnehmungsweise im Anschluss an Peirce und Cassirer hinsichtlich ihrer Körperbarkeit und Kontextgebundenheit thesenartig beleuchtet (vgl. 4.). Beginnen möchte ich mit einer genaueren Betrachtung des von Peirce und Cassirer verhandelten Problems und ihren Lösungsansätzen.

## **1. EINE ›LINIE‹ ALS ZEICHEN- UND SYMBOLTHEORETISCHES PROBLEM**

Dass der Mensch bereits allen seinen sinnlichen Wahrnehmungen Sinn beilegt, behaupten Peirce und Cassirer gleichermaßen. Erstaunlicherweise verwenden beide zur Illustration ihrer These ein Linienbeispiel, an dem sie den interpretativen Charakter der Wahrnehmung zu verdeutlichen suchen. Beide versuchen zu zeigen, dass ein optisches Gebilde, wie eine Linie, erstens immer schon in bestimmter Hinsicht gesehen wird und zweitens, dass es immer mehrere Möglich-

---

6 Dabei kann leider nicht näher auf das triadische Zeichenmodell und dessen systematische Verknüpfung mit Peirce' Kategorientheorie, der Relationslogik sowie seinen Pragmatismus eingegangen werden. Auch der von Peirce nur angedeutete Zusammenhang zwischen Abduktion und Zeichenprozess kann hier nicht erläutert werden.

keiten gibt, dasselbe Wahrnehmungsphänomen zu sehen, sodass in der Wahrnehmung bereits Bedeutung konstituiert wird. Die von Peirce exemplarisch verwendete, 1903 in seinen *Vorlesungen über Pragmatismus* an die Tafel gezeichnete, mehrfach in sich verschlungene Linie könnte daher als »Schlangelinie«, wie er sagt, oder als »Steinmauer« gesehen werden.<sup>7</sup> Und Cassirer beschreibt 1927, dass eine geschwungene Linie den Betrachter rein aufgrund ihres »physiognomischen Charakters«, ihres Auf und Ab, ihrer Bewegtheit, ihrer »Stimmung« in ihrer ästhetischen Form oder als mythisches Wahrzeichen ansprechen könnte. Dasselbe Wahrnehmungserlebnis könne ebenso als künstlerisches Ornament oder als mathematische Funktionskurve gesehen werden.<sup>8</sup> Beide betonen, dass es nicht möglich sei, ein solches Gebilde außerhalb einer bestimmten Interpretationsweise, etwa als einzelne voneinander isolierte Sinnesdaten ohne Form zu sehen, die erst nachträglich zu einem Ganzen zusammengesetzt würden. Vielmehr gehen beide, hierin dem gestalttheoretischen Ansatz der 1920er Jahre ganz ähnlich, davon aus, dass wir immer schon komplexe Gestalten oder Ganzheiten wahrnehmen und dass das Wahrnehmungsfeld immer schon eine innere Organisation und Gliederung aufweise. Beide fassen dementsprechend den zeichen- und symbolvermittelten Wahrnehmungsvorgang als einen dynamischen und kreativen Prozess des Herstellens von bedeutsamen Beziehungen und Sinnzusammenhängen auf, in dem das, was wir wahrnehmen, verstehend hergestellt wird.

Obwohl Peirce weder von »Prägnanz der Wahrnehmung« im Sinne der Gestalttheorie der 1920er-Jahre<sup>9</sup> spricht, noch von »symbolischer Prägnanz« wie

---

7 Charles S. Peirce: *Vorlesungen über Pragmatismus*. Hg. u. übers. v. Elisabeth Walther. Hamburg: Meiner 1991, S. 124f. [nachfolgend VüP 1903]. Tullio Viola liefert eine rekontextuierende Interpretation der »Schlangelinie« (Viola: *Pragmatism, Bistable Images, and the Serpentine Line. A Chapter in the Prehistory of the Duck-Rabbit*. In: Franz Engel, Moritz Queisner, Tullio Viola (Hg.): *Das bildnerische Denken: Charles S. Peirce*. Berlin: Akademie Verlag 2012, S. 115-138).

8 Vgl. Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Dritter Teil. *Phänomenologie der Erkenntnis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, S. 232f. [nachfolgend PSF III]; sowie Cassirer: *Das Symbolproblem im System der Philosophie*. In: Ders.: *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*. Hg. v. E.W. Orth u. J.M. Krois unter Mitwirkung von J.M. Werle. Hamburg: Meiner 1995, S. 5ff.

9 Bernd Michael Scherer verweist auf die systematische Nähe zwischen Peirce' Ansatz und der Gestalttheorie (Scherer: *Prolegomena zu einer einheitlichen Zeichentheorie*. Ch. S. Peirces Einbettung der Semiotik in die Pragmatik. Tübingen: Stauffenburg 1984, S. 162-164). Vgl. auch Alexander Roesler: *Illusion und Relativismus. Zu einer*

Cassirer, wird hier bereits deutlich, dass auch er mit der abduktiven Hypothesenbildung auf das Phänomen der in der Wahrnehmung grundgelegten Bedeutungskonstitution abhebt. Die Abduktion, dies sei hier nur kurz angemerkt, ist ein originär von Peirce neben der Induktion und Deduktion eingeführtes Schlussverfahren. Fisch sieht in der Abduktionslogik, deren Anfänge in das Jahr 1866 zurück reichen, die »größte Einzelentdeckung« Peirce'.<sup>10</sup> Für Peirce' Philosophieren ist es charakteristisch, dass es der fallibilistischen Methode folgt, sodass sich in seinem Werk zwar mehrere Entwürfe zur Abduktion finden, aber letztlich keine ausgearbeitete Theorie. Dennoch ist es möglich zwei Bereiche zu unterscheiden, bei denen der Abduktion nach Peirce eine zentrale Rolle zukommt. Zum einen sei sie ein Verfahren, durch das Neues entdeckt werden könne und das somit die Theoriebildung und wissenschaftlichen Erkenntnisse ermögliche.<sup>11</sup> Zum anderen verfare die Wahrnehmung selbst abduktiv und insofern könne man davon sprechen, dass die abduktive Hypothesenbildung den Ausgangspunkt von Verstehen markiere, was hier zu beleuchten ist.<sup>12</sup> Die Abduktionslogik im Anschluss an Peirce stellt heute ein eigenständiges Forschungsgebiet dar<sup>13</sup> und hat beispielsweise als methodisches Verfahren Einzug in die Sozialwissenschaften, hier insbesondere in die Qualitative Sozialforschung gehalten.<sup>14</sup>

Anders als Peirce stand Cassirer teils in enger freundschaftlicher und teils verwandtschaftlicher Beziehung zu einzelnen Vertretern der Gestalttheorie der

---

Semiotik der Wahrnehmung im Anschluss an Charles S. Peirce. Paderborn u.a.: Schöningh 1999, S. 277-282.

- 10 Max H. Fisch: Vorwort. In: Thomas A. Sebeok u. Jean Umiker-Sebeok: »Du kennst meine Methode«. Charles S. Peirce und Sherlock Holmes. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982, S. 21.
- 11 Vgl. Helmut Pape (Hg.): Kreativität und Logik. Charles S. Peirce und das philosophische Problem des Neuen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.
- 12 Vgl. VüP 1903, S. 115. Susanne Rohr betont in ihrer Untersuchung besonders den kreativen Charakter der Hypothesenbildung (Rohr: Über die Schönheit des Findens. Die Binnenstruktur menschlichen Verstehens nach Charles S. Peirce. Abduktionslogik und Kreativität. Stuttgart: M und P 1993).
- 13 Eine umfangreiche und aktuelle Bibliografie zur Abduktionsforschung ist online zugänglich (<http://www.abduktionsforschung.de>).
- 14 Vgl. beispielsweise Jo Reichertz: Die Abduktion in der qualitativen Sozialforschung. Opladen. Leske u. Budrich 2003. Vgl. auch Norbert Schröer/Oliver Bidlo (Hg.): Die Entdeckung des Neuen. Qualitative Sozialforschung als Hermeneutische Wissenssoziologie. Wiesbaden: VS Vlg. f. Sozialwissenschaften 2011.

1920er Jahre, von der er den Begriff der ›Prägnanz‹ übernommen hat.<sup>15</sup> Der Begriff der symbolischen Prägnanz ist neben dem Begriff der symbolischen Form einer der Hauptbegriffe seiner *Philosophie der symbolischen Formen*. Er führt ihn allerdings erst im dritten Band seines Hauptwerkes in einem sehr kurzen Kapitel explizit ein.<sup>16</sup> In ihm findet sich aber das systematische, wenn auch nicht ausgearbeitete und daher erweiterungsfähige Herzstück seiner Symboltheorie und der Ansatz einer kulturalistischen Theorie der Wahrnehmung. Denn der Begriff, wie Klaus Christian Köhnke hervorhebt, beinhaltet die These der prinzipiellen kulturellen Vermitteltheit aller Wahrnehmung und der Sinngebung.<sup>17</sup> Cassirer behauptet, dass alle Wahrnehmungen bereits symbolisch oder kulturell vermittelt seien und folglich das Verstehen von Sinn immer an vorgängige symbolische Formungen gebunden sei und durch diese bestimmt werde.

Beide geistigen Verfahren – die abduktive Hypothesenbildung und die symbolische Prägnanzbildung – erweisen sich als kreative Leistungen der menschlichen Wahrnehmungsweise, die den Prozess der Transformation von sinnlich-körperlichen Erfahrungen in sinnhafte Erfahrungen oder Bedeutungen in der Vermittlung von Zeichen und Symbolen einer theoretischen Beschreibung zugänglich machen. Peirce und Cassirer verhandeln mit diesem Ansatz innerhalb ihrer Theorien die phänomenale Einheit von Sinnlichkeit und Sinn, von Allgemeinem und Konkretem. Beide Verfahren gewährleisten, das sollte schon deutlich geworden sein, dass im Strom des Bewusstseins eine Kontinuität der Wahrnehmung hergestellt wird. Wahrnehmend versteht der Mensch das Wahrgenommene bereits in gewisser Hinsicht oder Perspektive. Er formt die sinnlichen Ein-

---

15 Auf die Bedeutung der Gestalttheorie für Cassirers Philosophie hat insbesondere John Michael Krois hingewiesen (Krois: Cassirer. *Symbolic Forms and History*. New Haven: Yale University Press 1987, S. 54). Cassirer selbst macht die Verbindung zwischen Gestalttheorie und symbolischer Prägnanz in Texten deutlich, die sich im Nachlass finden (Cassirer: *Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und ›Wiener Kreis‹*. Hg. v. Ch. Möckel. Hamburg: Meiner 2011 (Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hg. v. K. Ch. Köhnke, J. M. Krois† u. O. Schwemmer. Bd. 4), S. 35-45; S. 52 [nachfolgend ECN 4]).

16 Vgl. PSF III, S. 222-237, vgl. außerdem ECN 4.

17 Vgl. Klaus Christian Köhnke: *Die Prägnanz von Bildvorstellungen*. Vortrag, gehalten am 7.10.99 beim XVIII. Deutschen Kongress für Philosophie ›Die Zukunft des Wissens‹ in Konstanz. In: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1 (2000), S. 91-103; sowie Köhnke/Uta Kösser: *Prägnanzbildung und Ästhetisierungen in Bildangeboten und Bildwahrnehmungen*. Leipzig 2001, S. 149-191; Jörn Bohr: *Raum als Sinnordnung bei Ernst Cassirer*. Erlangen: files 2008, S. 129-187.

drücke zu sinnhaften Gestalten, nimmt Ordnungen und Strukturierungen von Elementen zu Ganzheiten in Abhängigkeit von einem Gesichtspunkt vor und stellt für ihn sinnhafte Beziehungen her: Es ist beispielsweise möglich, wie bei der Rubinschen Vase, entweder eine Vase oder zwei einander anblickende Gesichter zu sehen. Diese und andere optische Täuschungen legen den Schluss nahe, dass die Wahrnehmung einen interpretativen Charakter aufweist. Das Herstellen von sinnhaften Beziehungen ist zudem mit einer Auswahl und Selektion von Aspekten im Wahrnehmungsvorgang verbunden und bewirkt eine Reduktion von Komplexität in der Wahrnehmungssituation. Der Akt und Prozess des Wahrnehmens ist insofern selbst ein Interpretationsprozess, in dem konkrete Aspekte als sinnhafte Formen resp. in Form von Bedeutung wahrgenommen, d.h. relational verknüpft und damit immer schon *als etwas* verstanden werden.

Peirce und Cassirer erteilen damit den Wahrnehmungstheorien des Empirismus und Rationalismus eine Absage, die die Wahrnehmung entweder als schlichte Abbildung von bereits fertig Gegebenem behandeln oder als Leistung des Intellekts begreifen. Wahrnehmung kann niemals nackt und roh sein, da es für den Menschen, wie Peirce und Cassirer darlegen, keine isolierten Sinnesdaten, die erst in einem nachträglichen Denkprozess zusammengesetzt würden, geben kann. Demgegenüber zeigen beide, dass die Wahrnehmung angemessener begriffen werden kann als ein kreativer Prozess des Herstellens von sinnhaften resp. bedeutsamen Beziehungen. Das heißt aber auch, dass die menschliche Fähigkeit zur augenblicklichen Sinngebung und Sinnaneignung und das damit verbundene Verstehen von *etwas als etwas* in der Wahrnehmung nicht auf Bewusstseinsprozesse und intellektuelle Abstraktionen reduziert werden kann.

Peirce und Cassirer sehen vielmehr in der an den Leib gebundenen ›Sinnlichkeit‹ und in vorbewussten Gefühlen den Ausgangspunkt jeder mentalen Verarbeitung und damit des zeichen- und symbolvermittelten Verstehens. Damit geht es ihnen, wie auch Susanne K. Langer, um diejenigen menschlichen Verstehensfähigkeiten, die nicht primär an die sprachlich-diskursiven Formen der Symbolisierung gebunden sind, sondern an präsentative Formen,<sup>18</sup> die die Zeichen- und Symbolbildung sowie den Zeichen- und Symbolgebrauch und darin inbegriffen die verstehende Sinngebung und Sinnaneignung im Wahrnehmungsprozess ermöglichen. Sie verfolgen die These, dass das vom Menschen erzeugte

---

18 Vgl. PNW. Langer untersucht wie Peirce und Cassirer sowohl diskursive als auch präsentative Formen des Verstehens und weist insbesondere letzteren eine zentrale Rolle im Prozess der Transformation aller Erfahrung, der eine eigene Logik zugrunde liege, zu. Ihr symboltheoretischer Ansatz weist ebenfalls Ähnlichkeiten zu Peirce' und Cassirers Wahrnehmungsmodellen auf, was genauer untersucht werden müsste.

und angeeignete semantische Feld über die Grenzen der Sprachlichkeit hinausreicht. Denn der Mensch, das *animal symbolicum*,<sup>19</sup> wie Cassirer sagt, ist das Zeichen und Symbole erzeugende, gebrauchende und verstehende Lebewesen, das kontinuierlich und ohne dass es ihm eigentlich bewusst wäre, im Zeichen- und Symbolgebrauch all seinen sinnlichen Wahrnehmungen und Handlungen bereits Sinn und Bedeutung scheinbar ganz selbstverständlich beilegt. Doch wie ist das möglich?

## 2. VERSTEHEN ALS ABDUKTIVE HYPOTHESEN-BILDUNG BEI PEIRCE

Peirce begreift die abduktive Hypothesenbildung als Ausgangspunkt allen Verstehens. Dies macht er in seinen 1903 gehaltenen *Vorlesungen zum Pragmatismus* deutlich. Er vertritt die These, dass die Wahrnehmung ein ›Grenzfall‹ einer Abduktion sei.<sup>20</sup> Genauer gesagt handele es sich bei einem ›Wahrnehmungsurteil‹, das keineswegs nur propositional verfasst sein muss, um den Grenzfall einer Abduktion. Doch wie funktioniert die abduktive Hypothesenbildung bei Peirce? Er gibt folgende logische Form für sie an:

»Die überraschende Tatsache C wird beobachtet;  
aber wenn A wahr wäre, würde C eine Selbstverständlichkeit sein;  
folglich besteht Grund zu vermuten, dass A wahr ist.«<sup>21</sup>

An einem konkreten Wahrnehmungserlebnis exemplifiziert hieße das: Die überraschende Tatsache einer rechteckigen Gestalt wird gesehen – wenn es sich um einen Bilderrahmen handeln würde, wäre die rechteckige Gestalt eine Selbstverständlichkeit, nämlich die Einfassung oder Rahmung – folglich besteht Grund zu vermuten, dass es sich um einen Bilderrahmen handelt.

Peirce will darauf hinaus, dass wir während des Wahrnehmens blitzschnell und ohne dass es uns eigentlich bewusst wäre, *etwas als etwas* identifizieren. Entscheidend ist bei diesem Prozess der Hypothesenbildung, dass sie nicht in einem zeitlichen Nacheinander vollzogen wird. Vielmehr zwingt sich die Hypo-

---

19 Cassirer: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg: Meiner 1996, S. 51 [nachfolgend VM].

20 Vgl. VüP 1903, S. 127.

21 Ebd., S. 129.

these, wie er sagt, »blitzartig« auf und führt und zu einem »Akt der *Einsicht*«<sup>22</sup> resp. des Verstehens. Denn die Konklusion – dass es sich bei dem Gesehenen um einen Bilderrahmen handelt, die die überraschend wahrgenommene Tatsache einer rechteckigen Gestalt erklärt –, wird nicht in einem bewusst kontrollierten Denkprozess festgestellt. Das sinnlich Wahrgenommene ist somit im Akt und Prozess des Wahrnehmens bereits als ›Wahrnehmungsurteil‹, wie Peirce sagt, gegenwärtig. Insofern ist ein Wahrnehmungsurteil aber kein Urteil, indem abstrakt eine Konklusion aus den Prämissen gezogen wird. Stattdessen können wir, metaphorisch gesprochen, gewissermaßen nur die Konklusion selbst sehen. Peirce formuliert dies in seiner Rezension der *Principles of Psychology* von William James 1891 folgendermaßen: »But it is so because it is not recognized as an inference; the conclusion is accepted without our knowing how. In perception, the conclusion has the peculiarity of not being abstractly thought, but actually seen, so that it is not exactly a judgment, though it is tantamount to one.«<sup>23</sup> Das Wahrnehmungsurteil, so Peirce, ist somit »das Ergebnis eines Prozesses [...], der nicht bewusst genug ist, um kontrolliert zu werden, oder um es genauer zu sagen, nicht kontrollierbar und daher nicht voll bewusst ist.«<sup>24</sup> Die abduktive Hypothesenbildung ist für Peirce ein kontinuierlicher Prozess, da er gerade nicht rational kontrolliert resp. bewusst beeinflusst werden kann und so auch nicht hinreichend als »getrennte [...] Akte der Folgerung« beschrieben werden kann.<sup>25</sup> Zwar handelt es sich bei der Abduktion um einen Schlussprozess, für den in Annäherung eine logische Form rekonstruierbar ist, doch ist dieser kein diskursiver Akt des Urteilens. Vielmehr handelt es sich um einen Prozess des zeichenvermittelten Wahrnehmens an der Schwelle zum Bewusstsein, der im permanenten Übergang zwischen unbewusster und bewusster Vergegenwärtigung changiert. Die Konklusion ist daher auch nur eine hypothetisch verkörperte und erweist sich für den Wahrnehmungs- und Handlungszusammenhang als brauchbar, was letztlich nicht logisch begründet werden kann und insofern unsicher bleibt. Darin liegt aber zugleich die Stärke der Abduktion.

Peirce reflektiert diesen Umstand und problematisiert das Zustandekommen der Prämisse A. Denn A kann »erst abduktiv gefolgert werden, oder wenn Sie den Ausdruck bevorzugen, abduktiv konjiziert werden, wenn sein ganzer Inhalt

---

22 Ebd., S. 123.

23 Peirce: *Collected Papers*. Hg. v. A. W. Burks. Band VIII. Cambridge/Mass.: The Belknap Press/Harvard University Press 1958, § 65 [nachfolgend CP, mit Band- und Paragraphenangabe].

24 VüP 1903, S. 123.

25 Ebd., S. 124.



in der Prämisse ›Wenn A wahr wäre, würde C eine Selbstverständlichkeit sein‹ vollständig gegenwärtig ist.«<sup>26</sup> Nach Peirce könne hierfür aber nicht der geringste Grund angegeben werden. Denn es handle sich hierbei lediglich um »eine Vermutung [surmise], eine Konjektur [conjecture] oder ein Raten [guess]«<sup>27</sup>. Und er betont, dass der »Rateinstinkt«<sup>28</sup> die wohl erstaunlichste Fähigkeit des Menschen sei, da dieser eine »geringe [...] Anfälligkeit für den Irrtum« aufweise und mit einer »relativen Häufigkeit« eher richtig als falsch sei.<sup>29</sup> Eine Fähigkeit also, die der Mensch mit den Instinkten der Tiere gemeinsam hat? Zumindest handelt es sich um einen Prozess, der eng mit dem Gefühl verwoben ist und so an die sinnlich-körperliche Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen gebunden ist. Die abduktive Hypothesenbildung unterliegt somit nicht dem kontrollierbaren und bewussten Bereich des menschlichen Geistes, sondern überschreitet ihn und umfasst die noch vorbewussten und vorreflexiven Momente, die in jeden Wahrnehmungsprozess eingehen und nur teilweise bewusst vergegenwärtigt werden.

Peirce zufolge ist eine »Emotion [...] wesentlich dasselbe wie ein hypothetischer [resp. abduktiver] Schluss, und jeder hypothetische Schluss schließt die Bildung einer solchen Emotion ein.«<sup>30</sup> Damit macht Peirce explizit die Verbindung von Emotion und Sinngebung in der Wahrnehmung stark, die jedes Verstehen begleitet. Nicht allein diskursiv und rational-bewusst versteht der Mensch Sinn. Grundlegend ist vielmehr seine Fähigkeit gefühlsmäßig und vorreflexiv all die vielfältigen Beziehungen, in denen er steht, in die er handelnd und physiologisch-seiend eingebunden ist zu erfassen, zu empfinden oder intuitiv zu verstehen. Dass dieser ›Rateinstinkt‹ so gut funktioniert, liege daran, dass sich die Evolution des menschlichen Geistes unter den Bedingungen der Naturgesetze

---

26 Ebd., S. 129.

27 Peirce: Raten. In: Uwe Wirth (Hg.): Kulturwissenschaft. Eine Auswahl grundlegender Texte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 269 [nachfolgend RATEN 1907].

28 Wirth: »Die Konjektur als blinder Fleck einer Geschichte bedingten Wissens«, S. 270.

29 VüP 1903, S. 117. Peirce hat mit James Jastrow an der Johns Hopkins Universität selbst Wahrnehmungsexperimente durchgeführt, die dies bestätigten. Er gibt außerdem ein autobiografisches Beispiel für das Funktionieren des gefühlsmäßig basierten Rateprozesses. Er ermittelt abduktiv und klärt einen an ihm begangenen Diebstahl auf. Vgl. RATEN 1907, S. 268-281. Dieses Verfahren verwendet auch Sherlock Holmes zur Aufklärung mysteriöser Rätsel und Mordfälle, vgl. Sebeok/Umiker-Sebeok: »Du kennst meine Methode«; ferner: Umberto Eco (Hg.): Der Zirkel oder im Zeichen der Drei. Dupin, Holmes, Peirce. München: Fink 1985.

30 CP 2.643, zitiert nach Sebeok/Umiker-Sebeok: »Du kennst meine Methode«, S. 39.

vollzogen habe und der Mensch daher nach den Mustern der Natur denke.<sup>31</sup> Dieser evolutionstheoretische Gedanke erhält bei Peirce indirekt eine Zuspitzung: Bemerkenswert ist nämlich, dass Peirce dem »Vorwissen« [previous knowledge]<sup>32</sup> und damit kulturellen und sozialen Faktoren eine entscheidende Rolle bei der abduktiven Hypothesenbildung zugesteht. Denn »die verschiedenen Elemente der Hypothese [waren] zuvor in unserem Geist [...]; aber die Idee, das zusammenzubringen, von dem wir nie zuvor geträumt hätten, es zusammenzubringen, lässt blitzartig die neue Vermutung in unserer Kontemplation aufleuchten.«<sup>33</sup>

Die Prämisse A, die die überraschend wahrgenommene Tatsache C plausibel erklärt, nicht aber dem Anspruch auf absolute Gültigkeit unterliegt, erraten oder vermuten wir also nicht zufällig, sie wird auch nicht willkürlich verkörpert. Vielmehr ist sie abhängig von unseren vielfältigen Erfahrungen, Handlungen und Wahrnehmungen, die unseren Umgang mit materiellen und immateriellen Artefakten ebenso begleiten und bestimmen wie unser zwischenmenschliches Interagieren und damit soziales Handeln mit anderen in diversen Situationen. Eine Auswahl dieser verschiedenen Elemente zu treffen und so konkrete Wahrnehmungen und Handlungen perspektivisch zu einer Sinnstruktur zu verknüpfen, durch die ein allgemeiner Sinnzusammenhang verkörpert wird, vollzieht sich hingegen außerhalb der bewussten Kontrolle. Und dennoch stellt der Mensch durch diese abduktive Verknüpfung disparater Elemente Sinnbezüge her, die zuvor noch nicht aktualisiert waren und ein Verstehen ermöglichen.

Peirce hält bereits 1868 in seinem Text *Fragen hinsichtlich gewisser Vermögen, die man für den Menschen in Anspruch nimmt* sowie in dem Text *Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen* fest, dass der Mensch weder ein Vermögen habe, ohne Zeichen zu denken, d.h. alles Denken ist immer schon zeichenvermittelt, noch habe er ein Vermögen der Intuition und daher könne keine Erkenntnis ohne logisch vorhergehende zustände kommen. Keine zeichenvermittelte Erkenntnis ist damit voraussetzungslos.<sup>34</sup> Dies gilt genauso auch für die zeichenvermittelte Wahrnehmung. Denn im Augenblick der Wahrnehmung geht das implizite und vorbewusste Erfahren in seiner Vielfältigkeit in die Wahrnehmungssituation ein, sodass der Wahrnehmungsprozess als Zeichenprozess und damit als ein kontinuierlicher Prozess aufzufassen ist. Das kulturelle und soziale Vor-

---

31 Vgl. RATEN 1907, S. 270.

32 Vgl. ebd., S. 269.

33 VüP 1903, S. 123.

34 Vgl. Peirce: Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus. Hg. v. K. O. Apel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1967, S. 157-231, hier: S. 186.

wissen, die bereits gemachten Erfahrungen im Umgang mit Welt und anderen sowie den sich daraus ergebenden handlungspraktischen Konsequenzen, wie Peirce es in seiner Konzeption des Pragmatismus formuliert, bedingt die hypothetische und gefühlsbasierte Verkörperung eines Wahrnehmungs- und Handlungszusammenhanges resp. Sinnzusammenhanges, von dem aus das Wahrnehmungserlebnis als Bestimmtes interpretiert wird. Nur in Bezug auf einen im Subjekt bereits verkörperten Sinnzusammenhang kann ein Wahrnehmungsphänomen als Bestimmtes verstanden werden. Dies schließt eben auch die Möglichkeit für verschiedene Interpretationen ein. Je nachdem, welcher Sinnzusammenhang verkörpert wird, ergeben sich verschiedene Möglichkeiten, bedeutsame Beziehungen herzustellen und so das Wahrgenommene unter einen Gesichtspunkt zu ordnen und zu interpretieren: als Bilderahmen, als Computerbildschirm oder als Fenster. Das geht blitzschnell, oder zumindest so schnell, dass wir es kaum je bemerken und schon gar nicht wissen, welche kulturellen und sozialen Erfahrungen, Wahrnehmungen und Handlungen, Überzeugungen uns dabei begleiten und abduktiv schlussfolgernd miteinander in Beziehung gesetzt werden.

Nun könnte jemand einwenden, dass in der alltäglichen Wahrnehmung eines Erwachsenen recht selten »überraschende Tatsachen« wahrgenommen werden. Was insofern zutrifft, als dass nach Peirce der Mensch dazu neigt, *habits of action* und damit Wahrnehmungs- und Handlungsgewohnheiten auszubilden. Wir werden nicht wirklich überrascht, wenn wir einen Bilderrahmen sehen, weil wir, wie Peirce es in seiner pragmatischen Maxime, einem methodologischen Prinzip zur Klärung von Gedanken und der Festlegung von Überzeugungen und damit verbundenen Handlungsdispositionen, herausarbeitet, bestrebt sind, eine größtmögliche Identität zwischen Wahrnehmungen, Handlungen, Überzeugungen, Begriffen in wechselnden Erfahrungssituationen herzustellen. Nur wenn wir dies tun, dann können wir auch kontinuierlich unser Wissen erweitern.<sup>35</sup>

Für Peirce ist der Wahrnehmungsvorgang aber kein Vorgang des Abbildens oder Kopierens von bereits Bestehendem, sondern ein dynamischer, schöpferischer, ja kreativer und fast gänzlich unbewusster Interpretationsprozess, in dem alles Wahrzunehmende im Hinblick auf einen hypothetisch verkörperten Zusammenhang *als etwas Bestimmtes* wahrgenommen wird. Nimmt man Peirce ernst, dann heißt das auch, dass der Mensch im Zeichengebrauch permanent »neue« Zusammenhänge herstellt, indem er Wahrnehmungen, Handlungen und Überzeugungen miteinander in Beziehung setzt und versteht. Er übersetzt seine

---

35 Vgl. hierzu Helmut Pape: Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S. Peirce und William James. Weilerswist: Velbrück 2002.

sinnlichen Wahrnehmungen immer schon interpretierend in sinnhafte und für ihn bedeutsame Melodien, Düfte, Landschaften, Handlungsweisen etc.<sup>36</sup>

### 3. VERSTEHEN ALS SYMBOLISCHE PRÄGNANZBILDUNG BEI CASSIRER

Cassirers Definition des Begriffes der symbolischen Prägnanz führt aus, dass »ein Wahrnehmungserlebnis als ›sinnliches‹ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ›Sinn‹ in sich fasst und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt.«<sup>37</sup> Kurz gefasst heißt das, dass der Mensch aufgrund seiner Fähigkeit zur symbolischen Prägnanzbildung allem sinnlich Wahrgenommenen augenblicklich einen bestimmten Sinn beilegt. Wahrnehmen ist somit für Cassirer ein permanenter Prozess der symbolischen Prägnanzbildung, d.h. der Interpretation und Sinngebung. Dies illustriert er an seinem Linienbeispiel, wie oben bereits angedeutet, wonach ein Wahrnehmungsphänomen, wie eine geschwungene Linie, unter verschiedenen kulturellen Gesichtspunkten als ästhetische Form, mathematische Funktionskurve, Aktienkurs etc. wahrgenommen werden könne, aber niemals außerhalb einer solchen vorgängigen Formung. Mit Bezug auf die *Pathologie des Symbolbewusstseins*, welche Cassirer im direkten Anschluss an das kurze Kapitel zur symbolischen Prägnanz behandelt, kann er diese These indirekt beweisen.<sup>38</sup>

Er hebt immer wieder hervor, dass das Symbolbewusstsein und damit die Fähigkeit allen sinnlichen Wahrnehmungen augenblicklich einen Sinn beizulegen, ein echtes »Urphänomen« sei und Ausdruck der »Grundfunktion des Bedeutens, [die] selbst schon vor der Setzung des einzelnen Zeichens vorhanden und wirksam« sei und somit diskursiver Sprachlichkeit und Konventionalität logisch voraus liege.<sup>39</sup> Das Symbolbewusstsein, die Fähigkeit zur Prägnanzbildung

---

36 Die wichtigen Fragen, in welchem systematischen Zusammenhang die Abduktion zum Pragmatismus und zu Peirce' semiotischen Untersuchungen steht und wie diese These mit Peirce' Konzeption einer denkunabhängigen Wirklichkeit vereinbar ist, können hier nicht beantwortet werden.

37 PSF III, S. 235.

38 Vgl. ebd., S. 238-366. Der Briefwechsel zwischen Ernst Cassirer und Kurt Goldstein ist diesbezüglich sehr aufschlussreich (Cassirer: Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel (ECN 18)). Vgl. auch ECN 4.

39 Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964, S. 42.

artikuliert sich immer in einem für die Wahrnehmungssituation relevanten symbolischen Medium. Ich kann einen Strand sehen, ich kann Dünen sehen, ich kann aber auch ein Ufer sehen, je nachdem, ob ich als Tourist Badeurlaub mache, als Klimaforscher Untersuchungen durchführe oder aber einen geeigneten Anlegeplatz für mein Boot suche. Ich könnte mir allerdings auch eine Staffelei aufstellen und ein Seestück malen, was wiederum einen veränderten Fokus meiner Wahrnehmungsweise der landschaftlichen Gegebenheiten mit sich brächte. Eine entscheidende Pointe ist es für Cassirer daher, dass die kreative Fähigkeit zur symbolischen Prägnanzbildung »schon den primären Gestalten der Wahrnehmung ihr Siegel auf[drückt]«. <sup>40</sup> Deshalb spricht Cassirer auch vom »Symbolwert« der Wahrnehmung. <sup>41</sup> Für den Menschen ist es damit gewissermaßen nicht möglich nichts zu sehen, sondern immer nur *etwas als etwas* in Bezug zu seiner bereits kulturell geprägten Erfahrung im Umgang mit seiner Welt und anderen Menschen. Dabei spielen allerdings auch Relevanzen und situationsabhängige Handlungsweisen eine gewichtige Rolle, die Cassirer allerdings in seinen Untersuchungen nicht explizit berücksichtigt.

Dennoch geht auch er, wie Peirce, davon aus, dass die Sinnggebung oder Bedeutungskonstitution nicht nachträglich erfolgt, sondern im Augenblick des Wahrnehmens selbst realisiert wird, indem bedeutsame Beziehungen hergestellt und verstanden werden. »The basic function of symbolism«, so Krois, »is neither ›reference‹ nor ›pure signification‹, but the unification of sensory phenomena in perception«. <sup>42</sup> D.h. für Cassirer auch, dass »die Funktion des Symbolischen« die »Vorbedingung für alles Erfassen von ›Gegenständen‹ und Sachverhalten ist.« <sup>43</sup>

Cassirer präzisiert seine Definition der symbolischen Prägnanz, indem er herausstellt, dass die Sinnggebung immer Wahrnehmung von *etwas als etwas* in Abhängigkeit von einem vorgängigen kulturellen Sinnzusammenhang sei. Denn

»es [ist] die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger ›Artikulation‹ gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung angehört. In ihrer vollen Aktualität in ihrer Ganzheit und Lebendigkeit, ist sie zugleich ein Leben ›im‹ Sinn. Sie wird nicht erst nachträglich in diese Sphäre aufgenommen, sondern sie erscheint gewissermaßen als in sie hineingeboren. Diese ideelle Verwo-

---

40 PSF III, S. 183.

41 Ebd., S. 224.

42 Krois: The priority of »symbolism« over language in Cassirer's philosophy. In: Synthese 179 (2011), Heft 1, S. 9-20, hier: S. 9.

43 Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971, S. 31.

benheit, diese Bezogenheit des Einzelnen hier und jetzt gegebenen Wahrnehmungsphänomens auf ein charakteristisches Sinn-Ganzes, soll der Ausdruck der Prägnanz bezeichnen.«<sup>44</sup>

Es gehört zur Vitalität des menschlichen Bewusstseinslebens, dass es immer ›ein Leben im Sinn‹ ist. Das für uns immer schon sinnhaft wahrgenommene Sinnliche weist zudem eine ›immanente Gliederung‹ und Ordnung auf, die von einem ›charakteristischen Sinn-Ganzen‹ und damit von einem vorgängigen symbolischen oder kulturellen Sinnzusammenhang abhängig ist. Damit weist das sinnlich Präzente aber immer über sich selbst hinaus. Ihm kommt die Funktion zu, einen »Sinnkomplex‹ als Ganzes darzustellen, zu symbolisieren, dem Bewusstsein unmittelbar als solchen gegenwärtig zu machen‹ und damit ein »Nicht-Gegebenes zu repräsentieren«.<sup>45</sup> Die kulturell vermittelte Wahrnehmung weist damit immer einen spezifischen »Richtungscharakter«,<sup>46</sup> d.h. eine Perspektive oder Blickpunkt auf, da unser Bewusstsein immer intentional auf etwas gerichtet ist.

Dieses ›charakteristische Sinn-Ganze‹, von dem Cassirer spricht, untersucht er im Begriff der symbolischen Form, dem zweiten Hauptbegriff seiner Symboltheorie. Zu symbolischen Formen zählt Cassirer Mythos, Religion, Sprache, Kunst, Geschichte, Wissenschaft, Technik oder auch Recht und Sitte. Da jedes Wahrnehmungserlebnis kein isoliertes Phänomen, sondern immer in bestimmte Sinnzusammenhänge eingebettet ist, kann es für den Menschen auch keinen Sinn außerhalb verschiedener vorgängiger Symbolssysteme und damit verschiedener Sinn- und Bedeutungssphären geben. Sie allesamt bedingen das In-der-Welt-Sein des Menschen und damit seine »kulturelle Existenz«,<sup>47</sup> da sie allesamt einerseits vom Menschen geschaffen sind und andererseits die Funktion der Ordnung und Strukturierung der sinnlichen Eindrücke zu sinnhaften Wahrnehmungen gewährleisten. Sie stellen typische Weisen der symbolischen Formung dar. Cassirer spricht daher von Grundformen oder Grundrichtungen des »Weltverstehens«,<sup>48</sup> deren gemeinsames Formungsprinzip er zwar im Begriff der symbolischen Prägnanz profiliert, aber nur ansatzweise mit der Unterscheidung dreier Symbolfunktionen, auf die weiter unten noch einzugehen ist, auslotet. Symboli-

---

44 PSF III, S. 235.

45 ECN 4, S. 51

46 PSF III, S. 236.

47 Vgl. Oswald Schwemmer: Die kulturelle Existenz des Menschen. Berlin: Akademie 1997.

48 Vgl. PSF III, S. 16.

sche Formen sind somit die verschiedenen vorgängigen kulturellen Interpretations- oder Auffassungsweisen von Wirklichkeit – mythisch, religiös, sprachlich, künstlerisch, wissenschaftlich etc. – die dem Menschen möglich sind und ihm verschiedene typische Sinn- und Bedeutungsdimensionen erschließen lassen, da sie ihm verschiedene Erfahrungen zugänglich machen, die sich sowohl ergänzen als auch widersprechen.

Die Tätigkeit der symbolischen Prägnanzbildung ermöglicht dem Menschen damit die ›immanente Gliederung‹ der Wahrnehmung, wodurch Sinnrelationen als Sicht- oder Interpretationsweisen hergestellt werden. Symbolische Prägnanzbildung organisiert die Art und Weise der Darstellung, die Verknüpfung von Sinnlichem oder Präsentem und Sinn als Repräsentation zu einem Bild oder einer Vorstellung, die über sich selbst hinaus auf etwas anderes verweist. Die Art und Weise der Organisation, der funktionalen Zuordnung des sinnlich Wahrgenommenen, ist dabei abhängig von den kulturellen Formen und damit vom Ganzen resp. dem ›charakteristischen Sinn-Ganzen‹, in dem es steht und von dem aus es seine Bestimmung *als etwas* erhält. Das heißt, dass demselben Wahrnehmungserlebnis auch ein anderer Sinn beigelegt werden kann, nämlich in Abhängigkeit vom kulturellen Sinnzusammenhang, in dem es vollzogen wird. Diese Sichtweisen drängen sich ungefragt in der Wahrnehmung auf und können spontan wechseln oder umschlagen. Damit vollziehen wir immer Zuordnungen im Wahrnehmen, stellen bedeutsame Beziehungen her und formen das, was wir wahrnehmen mit Bezug auf das Ganze des Symbolbewusstseins.

Auch aus der Perspektive des Cassirerschen Modells kann damit der Wahrnehmungsprozess nicht als Prozess des Abbildens von etwas Vorhandenem verstanden werden, sondern muss als dynamisches, kreatives Herstellen des Wahrgenommenen in bestimmten Hinsichten und Aspekten aufgefasst werden. Alles symbolisch oder kulturell vermittelte Wahrnehmen richtet sich damit immer schon auf etwas und erweist sich als ein ›Hinsehen‹ auf dieses etwas für den Menschen in gewisser Hinsicht Sinnhaftes, und zwar in Abhängigkeit vom vorgängigen kulturellen Kontext. Damit einher geht ein ›Absehen‹ von etwas innerhalb eines für die Wahrnehmungssituation spezifischen Sinnzusammenhangs: Der Mathematiker interpretiert beispielsweise im Kontext seiner wissenschaftlichen Forschung das Wahrnehmungsphänomen als Sinusfunktion und ›sieht‹ dabei von einer ästhetischen Interpretation desselben ›ab‹. Das, was wir wahrnehmen wird im Wahrnehmungsvorgang kontinuierlich hergestellt und unterliegt prinzipiell jederzeit einer Erweiterung, Ergänzung oder Änderung. Wovon dies abhängt und wie dies genauer erklärt werden kann, dazu äußert sich Cassirer nicht, sodass dies genauer auszuarbeiten wäre. Dass aber während des Wahrnehmungsprozesses ebenso die Fähigkeit des Sinngebens und Sinnverstehens

von der menschlichen Fähigkeit fühlen zu können abhängig ist, ist hier noch kurz zu erläutern.

Die Funktionsweise der symbolischen Präganzbildung konkretisiert Cassirer durch drei Symbolfunktionen. Er nennt diese 1. Ausdrucks-, 2. Darstellungs- und 3. reine Bedeutungsfunktion und ordnet ihnen exemplarisch symbolische Formen zu: 1. Mythos, aber auch Kunst, 2. die Sprache und 3. die Wissenschaft. Mit diesen Symbolfunktionen präzisiert Cassirer die Art und Weise der Darstellung oder Repräsentation des Sinnlichen als Sinn. Die damit verbundenen Probleme können hier nicht diskutiert werden. Ich möchte lediglich auf die Ausdrucksfunktion der symbolischen Präganz in aller Kürze eingehen. Die Ausdrucksfunktion erweist sich als primäre semantische Funktion oder Symbolfunktion und ist bei Cassirer wenig ausgearbeitet. Die Erforschung des Ausdrucksphänomens ist von der innovativen These geleitet, dass der Mensch Ausdruck wahrnehmend verstehe, bevor er ein reflexives Wissen von den Dingen habe.<sup>49</sup> Alles Sinnverstehen sei an die Ausdrucksfunktion und die Ausdruckswahrnehmung gebunden, sodass den sinnlich-körperlichen Wahrnehmungen eine besondere Rolle bei der Bedeutungskonstitution zukomme:

»Denn alle Wirklichkeit, die wir erfassen, ist in ihrer ursprünglichen Form nicht sowohl die einer bestimmten Dingwelt, die uns gegenüber- und entgegensteht, als vielmehr die Gewißheit einer lebendigen Wirksamkeit, die wir erfahren. [...] Ohne die Tatsache, daß sich in bestimmten Wahrnehmungserlebnissen ein Ausdrucks-Sinn offenbart, bliebe das Dasein für uns stumm.«<sup>50</sup>

Das Ausdrucksverstehen ist somit für Cassirer die primäre und elementare Funktion des menschlichen Sinnverstehens. Sie ermöglicht dem Menschen einen ganz basalen gefühlsmäßigen Zugang zu Wirklichkeit, der aber auch in den anderen Symbolfunktionen (Darstellungs- und Bedeutungsfunktion) wirksam ist. Jede noch so intellektuelle kognitive Leistung verdankt sich jedoch der Fähigkeit zum Fühlen. Dieses stellt eine eigene, nicht rationale und nicht diskursive, sondern wie mit Susanne K. Langer gesagt werden kann, präsentative Form des Begreifens dar und ist wesentlich für jeden Erkenntnis- und Verstehensvorgang. Entscheidend ist für Cassirer dabei, dass das Verstehen »nicht an die Bedingung der begrifflichen Interpretation geknüpft ist.«<sup>51</sup> Vielmehr ist das Ausdrucksverstehen immer von Emotionen begleitet und primär an den Leib gebunden, sodass dieser

---

49 Vgl. ebd., S. 74.

50 Ebd., S. 86.

51 Ebd., S. 110.



jedwede Kognition bedingt. Krois hebt daher hervor: »Symbolism is not simply the key to rational understanding, and so localizable in language centers of the brain, it is essential even to qualitative awareness – to feeling itself. The entire brain and the body together was the seat of symbolic consciousness as Cassirer understood it.«<sup>52</sup> Das an den Leib gebundene Ausdrucksverstehen zeichnet sich dadurch aus, dass insbesondere der ›physiognomische Charakter‹ der Erscheinungen erfasst und leiblich erfahren und verstanden wird. Wir sind regelrecht betroffen von der »Atmosphäre«,<sup>53</sup> der »Stimmung«,<sup>54</sup> oder »Anmutungsqualität«<sup>55</sup> des Wahrgenommenen.

Ein Horrorfilm oder ein Thriller beispielsweise wirkt durch seine bestimmte ästhetische Gestaltung und Atmosphäre auf den Betrachter als Ganzes. Die Musik untermalt besonders dramatische Szenen. Die Orte des ›Geschehens‹ sind in ein diffuses Dunkel oder undurchsichtigen Nebel gehüllt, durch die hindurch schemenhaft sichtbar das Bedrohliche jeden Augenblick hervorzubrechen scheint. Unmerklich reagiert der Betrachter körperlich auf diese Stimmung – Plus- und Atemfrequenz steigen und er zuckt unwillkürlich zusammen, wenn plötzlich die groß eingeblendete Axt, beleitetet von einem Spezial-Soundeffekt, niedersaust, auch wenn er selbst in diesem Augenblick auf der heimischen Couch sitzt. Das ›Ganze‹ der Atmosphäre wirkt auf uns in ihrer Bedrohlichkeit. Wir sehen nicht einfach einzelne isolierte Filmsequenzen oder Teilaspekte, die in die Handlung einfließen, sondern erfassen das Ganze hinsichtlich seines Ausdruckscharakters und stellen verstehend die Beziehungen zwischen Handlungssträngen und -orten, sowie zwischen Akteuren und ihren Aktionen her. Auch das groß eingeblendete Gesicht nehmen wir in seinem Gesamtausdruck und seiner ausstrahlenden Wirkung wahr: der Held, wie jeder andere Mensch, mit dem wir es zu tun haben, schaut entweder freundlich, traurig oder skeptisch, aber nie ohne einen Ausdruck, selbst wenn er ins Leere zu starren scheint. Eine Trennung zwischen Gesicht und von ihm Ausgedrückten ist schlichtweg nicht zu denken resp. wahrzunehmen. Dazu bedarf es aber keiner langwierigen Reflexion, vielmehr erfassen und verstehen wir den Ausdruck, der alle Artikulationen, Handlungen, Situationen etc. begleitet, sofort, auch wenn wir dies nicht bewusst bemerken mögen.

---

52 Krois: The priority of »symbolism« over language, S. 18.

53 PSF III, S. 234.

54 Ebd., S. 232.

55 Schwemmer: Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin: Akademie 1997, S. 89.

#### 4. WIE IST ES MÖGLICH, WAHRNEHMEND ETWAS ALS ETWAS ZU VERSTEHEN? EIN AUSBLICK

Eine Kultur- und Sozialphilosophie, die den Menschen als »Schöpfer und Geschöpf«<sup>56</sup> seiner zweiten Natur resp. *natura altera* begreift und systematisch diesen Zusammenhang zu fassen sucht, kann im Anschluss an Peirce' und Cassirers Theorien entscheidende semiotisch-pragmatische und kulturalistische Impulse erhalten. Die Modernität und Aktualität ihrer Thesen zeigt sich nicht nur darin, dass beide Philosophen im Kontext um eine Neuorientierung der Geistes- resp. Kulturwissenschaften und ihrer *turns* neu gelesen werden, sondern vor allen Dingen darin, dass ihre Theorien ein innovatives Potential für gegenwärtig diskutierte Fragen bereithalten.<sup>57</sup> Beide haben selbst interdisziplinär gearbeitet und mit ihren originären Thesen traditionelle Fachgrenzen überschritten, sodass sie heute sowohl für die Kultur- und Sozialwissenschaften als auch für Neuro- und Kognitionswissenschaften systematische Anknüpfungspunkte bieten. Mit den von ihnen beschriebenen Wahrnehmungsmodellen – der abduktiven Hypothesenbildung und der symbolischen Prägnanzbildung – lassen sich die Bedingungen der dynamischen Prozesse der Bedeutungskonstitution während des Wahrnehmungsvorgangs untersuchen. Daraus ergibt sich auch ein Potential, inter- und transdisziplinäre Forschungsfragen jenseits von Fachgrenzen zu generieren, Innovationen anzustoßen und dabei *missing links* zu entdecken.

Während Peirce die menschliche Tätigkeit der abduktiven Hypothesenbildung und damit eine logische Form der Wahrnehmungsorganisation untersucht, die insbesondere dem vorbewussten Verstehen und dem blitzartigen Verknüpfen und auch Neuverknüpfen von Wahrnehmungen, Handlungen und Vorstellungen und deren Verkörperung eine zentrale Rolle im Prozess der zeichenvermittelten Bedeutungskonstitution einräumt, setzt Cassirer bei der menschlichen

---

56 Vgl. Michael Landmann: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. München: Ernst Reinhardt 1961.

57 Wirth verweist auf die Möglichkeit eines für die »Logik der Kulturforschung« fruchtbaren Vergleichs der Theorien von Peirce und Cassirer (Wirth: Vorüberlegungen zu einer Logik der Kulturforschung. In: Ders. (Hg.): Kulturwissenschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S. 9-67, hier: S. 41) und schlägt im Anschluss an Peirce und Cassirer vor, Kulturforschung als Detailforschung zu betreiben. Wirth vertritt die These, »dass sich die Logiken und Praktiken der Kulturwissenschaft in der epistemischen Zone zwischen diesen beiden erkenntnistheoretischen Positionen bewegen« (Wirth: Logiken und Praktiken der Kulturforschung als Detailforschung. In: Ders. (Hg.): Logiken und Praktiken der Kulturforschung. Berlin: Kadmos 2008, S. 11-30).

Tätigkeit der symbolischen Pränanzbildung an. Damit fokussiert er die Kulturalität der Wahrnehmung und macht diese zum zentralen Ansatzpunkt seiner Untersuchung des Prozesses der symbolischen Formung von Wirklichkeit. Trotz der Verschiedenheit der Konzeptionen zeigt sich bei beiden eine ganz ähnliche Akzentuierung des Problems, sodass ich abschließend die von beiden eher implizit verhandelte, aber grundlegende Körperbasiertheit allen Verstehens sowie dessen Kontextgebundenheit thesenartig darlegen möchte. Dadurch sind Aufschlüsse über die dynamischen Prozesse der kulturellen und sozialen Prägung der menschlichen Wahrnehmungsweise zu gewinnen. Dies scheint zwar für den *Jedermann* trivial, ist aber eine theoretische Herausforderung. Wie also ist es möglich theoretisch zu klären, dass wir verstehend *etwas als etwas* wahrnehmen? Inwiefern kann davon gesprochen werden, dass die abduktive Hypothesenbildung und die symbolische Pränanzbildung körperbasiert und kontextgebunden seien?

Der Wahrnehmungsvorgang als kreativer Prozess des Herstellens von bedeutsamen Beziehungen zwischen konkreten Wahrnehmungen, Handlungen und allgemeinen symbolischen Vorstellungen ist für Peirce und Cassirer ein kontinuierlicher Prozess der Bedeutungsproduktion. Das Verstehen (und Missverstehen) von Sinn und Bedeutung wird also kontinuierlich produziert. Entscheidend ist für beide, dass es dazu nicht primär einer Versprachlichung und bewusster Kontrolle bedarf. Grundlegend ist vielmehr eine zwar vorthoretische, aber doch semantische Ebene des Verstehens, die sich dadurch auszeichnet, eng an das Fühlen und den sich in der Welt bewegenden und handelnd in sie eingreifenden menschlichen Körper geknüpft zu sein.<sup>58</sup> Die Welt in der wir Menschen uns bewegen ist nie leer, sondern immer schon eine von Menschen gestaltete, mit anderen geteilte und mit ihren kulturellen Produkten und sozialen Praktiken durchsetzte Welt oder *natura altera*. Die basale körperliche Eingebundenheit in die Welt ermöglicht dem Menschen sowohl kulturelle Artefakte hervorzubringen, als auch mit ihnen umzugehen – beispielsweise Dinge anzufassen, an ihnen zu riechen und mit ihnen etwas zu tun, und sie sich so in ihrem Gebrauch subjektiv

---

58 Neuere kognitionswissenschaftliche Untersuchungen bestätigen diese Annahmen. Antonio R. Damasio fragt nach der Entstehung des Bewusstseins und stellt ganz klar heraus, dass die Körperlichkeit und das daran gebundene Fühlen des Menschen deren Fundament sei (Damasio: *Selbst ist der Mensch. Körper, Geist und die Entschlüsselung des menschlichen Bewusstseins*. München: Siedler Verlag 2011). Insbesondere die These des ›Embodiment‹, wonach kognitive Fähigkeiten den Körper benötigen, bietet systematische Anknüpfungspunkte (z.B. bei Shaun Gallagher: *How the body shapes the mind*. New York: Oxford University Press 2005).

anzueignen. Damit verbunden ist ein Erwerb von zwar vorsprachlichem aber praktischem körperbasiertem Wissen. Dabei lernen wir bereits auf dieser durchaus semantischen Ebene nicht nur etwas über die sensu-motorischen Möglichkeiten im Umgang mit kulturellen Artefakten, sondern auch etwas über deren Gebrauch und Funktion. Dies ist eine Bedingung für das symbolische und intersubjektiv geteilte Verstehen von Bedeutung. Aufgrund dieser gemeinsamen Wahrnehmungen von und Handlungen mit kulturellen Artefakten in wechselnden Gebrauchssituationen und deren sinnhafter Verknüpfung ist es möglich, sie symbolisch zu verstehen und mit anderen intersubjektiv zu teilen. Dass symbolische Verstehen setzt daher die körperbasierten Wahrnehmungen und praktischen Handlungsweisen voraus, die immer auch in dasselbe eingehen. Die abduktive Hypothesenbildung und die symbolische Prägnanzbildung als kreative Leistungen des wahrnehmenden Verstehens ermöglichen, ausgehend vom Körper, die Fülle der sinnlichen Wahrnehmungen sowohl leiblich-emotional und praktisch handelnd zu erfahren und zu verstehen, als auch kognitiv-rational zu Sinnstrukturen zu verknüpfen. Der menschliche Körper ermöglicht einen eigenen symbolisch prägnanten Zugang zu Wirklichkeit und ist nicht von bewussten Reflexionen abhängig. Cassirer sieht im Leib-Seele-Verhältnis des Menschen daher auch »das erste Vorbild und Musterbild für eine rein symbolische Relation«. <sup>59</sup> In den Körper, seine typischen Bewegungen und Aktionen, haben sich vorbewusstes aber praktisches Wissen oder *habits of action*, wie Peirce konstatiert, und damit verbundene Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen regelrecht eingeschrieben. Dazu gehört auch das Wiedererkennen und Identifizieren von Symbolen, die sich in einem Material verkörpern – als Sprachlaute oder Schriftzeichen, Melodien oder Notenzeichen, als Bilder oder Kunstwerke etc. und so Vorstellungen erzeugen, die abduktiv, d.h. hypothetisch verkörpert und symbolisch prägnant zu Sinnstrukturen verknüpft werden können. Die Art und Weise wie Menschen ihre Welt wahrnehmen und handelnd in sie eingreifen ist immer schon kulturell und sozial geprägt. Die Prägung vollzieht sich in dynamischen Prozessen und Wechselwirkungen, deren Schnittstelle der menschliche Körper ist. Von ihm ausgehend interpretieren wir, indem wir abduktiv vorbewusste Wahrnehmungen und Handlungen verknüpfen und so symbolisch prägnante und intersubjektiv teilbare Sinn- und Verstehenszusammenhänge herstellen und damit *etwas als etwas* verstehen können. Wichtig ist nun aber erstens, dass wir die subjektiven körperbasierten Erfahrungen im Umgang mit kulturellen Artefakten mit anderen Menschen teilen, die ähnliche subjektive Erfahrungen mit Dingen machen können, die oft von typischen Situationen und Routinen begleitet werden. Und zweitens

---

59 PSF III, S. 117.

geht diese Wahrnehmungs- und Handlungsfähigkeit unweigerlich in die symbolische Verkörperung ein und damit in das Verstehen des Symbols und symbolischer Formen. Wir können die Bedeutung von Symbolen also nur auf der Grundlage erlernter und antizipierbarer handlungspraktisch-körpergebundener Konsequenzen, die wir gemeinsam mit anderen teilen können, erzeugen und verstehen, indem wir sie abduktiv und symbolisch prägnant verknüpfen. Dies ist auch der Grund dafür, weshalb wir symbolische Bedeutungen intersubjektiv mit anderen teilen und uns miteinander verständigen und an Gesellschaft partizipieren können.

Dazu ein Beispiel: Die Bedeutung der Lautfolge »Stift« wird in einem subjektiven körperbasierten Aneignungsprozess, der sensu-motorische Wahrnehmungen und Handlungen aufeinander bezieht und miteinander verknüpft, hergestellt. Wir können einen Stift in seinen haptischen Eigenschaften, aber auch in Form eines sprachlichen Klangs, wenn das Wort gesprochen wird, oder als grafisches Schriftzeichen, wenn es geschrieben steht, wahrnehmen. Diese möglichen Wahrnehmungen sind eingebunden in Handlungen und damit typische Verwendungssituationen: mit einem Stift kann man typischerweise malen und schreiben, aber nicht Suppe löffeln. Das Malen und das Schreiben sind Kulturtechniken, die an die Beherrschung von Regeln und deren Ausführung gebunden sind. Sie kommen aber wiederum nicht ohne praktisches Körperwissen aus, das wir im Umgang mit Mal- und Schreibgeräten erlernen und verinnerlichen. Nur wer die Regeln auch motorisch verinnerlicht hat, kann einen Stift gebrauchen, um mit ihm ›müheless‹ Buchstaben zu Wörtern und Sätzen zu formen und diese ebenso ›müheless‹ zu lesen. Dabei können wir intersubjektiv geteilte Bildwelten oder Texte erzeugen, die auch andere interpretierend verstehen und ganze Museen und Bibliotheken füllen. In die symbolische Bedeutung von »Stift« und deren Verstehen gehen also konkrete Wahrnehmungen und Handlungen ein – die nicht bewusst sein müssen und es meistens auch nicht sind – und damit konkrete körperbasierte Erfahrungen in wechselnden Verwendungssituationen. Die symbolische Bedeutung zeichnet sich dadurch aus, dass sie innerhalb einer Sprachgemeinschaft intersubjektiv verwendet und verstanden werden kann, und zwar unabhängig von ihrem Materialcharakter, aber in Abhängigkeit von der Verwendungssituation: also vom Kontext, z.B. dem Satz oder der Rede resp. dem Text oder einer Handlung. »Stift« gewinnt dann einen ganz anderen Wortsinn: wir können mit dieser Lautfolge im Kontext eines Handwerksbetriebs genauso auf die Inferiorität eines Auszubildenden anspielen, wie wir beim Uhrmacher das Verbindungsglied zwischen Armband und Uhrengehäuse meinen können. Die symbolische Bedeutung ist zudem in andere Sprachen übersetzbar und selbst schon perspektivisch, da nur bestimmte Aspekte eines Wahrnehmungs- und

Handlungsgegenstandes in einem Zusammenhang abduktiv oder prägnant verkörpert werden. Neben der Funktion mit einem Stift schreiben zu können, kann dieser weitere symbolische Bedeutungen enthalten: Ein Stift kann z.B. ein exklusives Schreibgerät wie ein Füllfederhalter sein, den mir mein Großvater zum Abitur geschenkt hat und mit dem ich seitdem alle wichtigen Dokumente unterschreibe.

Dabei ist es für das wahrnehmende Verstehen zentral, dass die körperbasierte Hypothesenbildung und symbolische Prägnanzbildung die Schnittstelle zweier, hier nur grob und vorläufig unterschiedener Kontexte markiert: Diese Kontexte umfassen zum einen die konkrete, hier und jetzt leiblich-erfahrbare Verstehenssituation, die ich den subjektiven Verstehenskontext nenne. Und zum anderen reicht dieser subjektive Verstehenskontext immer über die konkrete, hier und jetzt stattfindende Verstehenssituation hinaus, da bereits gemachte Wahrnehmungen, Erfahrungen, Handlungen, kulturelle Artefakte und Bedeutungen in sie eingehen und diese die Interpretation der Wahrnehmungen und deren Verstehen bedingen. Diesen Kontext nenne ich den objektivierten Verstehenskontext. Damit ist die gesamte Kultur des Menschen gemeint, oder wie Cassirer sagt, das von Menschen gemeinschaftlich geschaffene und intersubjektiv geteilte Symbolnetz als Inbegriff der verschiedenen symbolischen Formungen, das sich im Verlauf der Phylogenese immer mehr »verfeinert und verfestigt«<sup>60</sup> und so zu einem gigantischen dynamischen Verweisungs- oder Repräsentationsgeflecht akkumuliert wird. Dabei ist es charakteristisch, dass es kulturelle Artefakte und daran gebundene soziale Praktiken verkörpert.<sup>61</sup> Dieses »Symbolnetz« kann vorgestellt werden als ein dynamisches, variables und kontingentes Funktionsgefüge, das als Sinn- und Bedeutungsgewebe die gesamte kulturelle und semiotische Existenz des Menschen umgreift und durchdringt und so seinen prinzipiell möglichen

---

60 VM, S. 50.

61 Michael Tomasello hat evolutionstheoretisch und entwicklungspsychologisch dargelegt, dass die Kulturfähigkeit eine plausible Hypothese zur Klärung der »Entwicklung des menschlichen Denkens« darstellt (Tomasello: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006). Terrence W. Deacon spricht vom Menschen als *homo symbolicus* und sieht in der Symbolisierungsfähigkeit, wie Cassirer und Langer, einen zentralen Schlüssel zum Verständnis des Menschen. Deacon stützt sich auf die zeichentheoretischen Arbeiten Peirce' und untersucht die Frage der Co-Evolution von Sprache und Gehirn und damit der prinzipiellen Fähigkeit zur Repräsentation resp. der Sinn- und Bedeutungserzeugung (Deacon: The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Brain. New York: W.W. Norton 1998).

Verstehenshorizont formt, indem der Mensch es sich im Verlauf seiner Ontogenese partiell aneignet, wobei, wie oben dargelegt, der Körper zentral ist.

Beide Verstehenskontexte ermöglichen das immer wieder neu Erzeugen von Bedeutungen im Prozess der abduktiven Hypothesenbildung und der symbolischen Prägnanzbildung und deren Variabilität sowie Perspektivität, sodass das Symbolnetz oder Bedeutungsgewebe, die ›zweite Natur‹ des Menschen nicht nur einfach im subjektiven, körperbasierten Aneignungsprozess tradiert, sondern auch modifiziert und in einem offenen Prozess erweitert werden kann. Die Art und Weise des verstehenden Wahrnehmens und die vom Körper ausgehende abduktive und symbolisch prägnante Bedeutungskonstitution wird in jeder hier und jetzt vollzogenen Verstehenssituation von bereits subjektiv angeeigneten, aber intersubjektiv geteilten kulturellen und sozialen Formen dynamisch begleitet und überformt. Nur so ist ein intersubjektives Teilen von Bedeutungen und ein Verstehen zwischen Menschen möglich. Diese dynamischen Prozesse der Bedeutungskonstitution, in der der Mensch seine Lebenswelt und die Lebensweisen erzeugt und aneignet und dabei geprägt wird, sind zudem offen für Interpretationen und kreativ form- und gestaltbar.

## LITERATUR

- Andermatt, Alois: Semiotik und das Erbe der Transzendentalphilosophie. Die semiotischen Theorien von Ernst Cassirer und Charles Sanders Peirce im Vergleich. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.
- Bohr, Jörn: Raum als Sinnordnung bei Ernst Cassirer. Erlangen: filis 2008.
- Cassirer, Ernst: Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel. Hg. v. J. M. Krois unter Mitarb. v. M. Lauschke, C. Rosenkranz und M. Simon-Gadof. Hamburg: Meiner 2009. (Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hg. v. K. Ch. Köhnke, J. M. Krois u. O. Schwemmer. Bd. 18).
- Das Symbolproblem im System der Philosophie. In: Ders.: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933. Hg. v. E.W. Orth und J.M. Krois unter Mitwirkung von J.M. Werle. Hamburg: Meiner 1995, S. 1-21.
  - Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964.
  - Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. [Sigle PSF III]
  - Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und ›Wiener Kreis‹. Hg. v. Ch. Möckel. Hamburg: Meiner 2011 (Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte

- und Texte. Hg. v. K. Ch. Köhnke, J. M. Krois † u. O. Schwemmer. Bd. 4). [Sigle ECN 4]
- Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg: Meiner 1996. [Sigle VM]
  - Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971.
- Damasio, Antonio R.: Selbst ist der Mensch. Körper, Geist und die Entschlüsselung des menschlichen Bewusstseins. München: Siedler 2011.
- Deacon, Terrence W.: The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Brain. New York: W.W. Norton 1998.
- Eco, Umberto (Hg.): Der Zirkel oder im Zeichen der Drei. Dupin, Holmes, Peirce. München: Fink 1985.
- Fisch, Max H.: Vorwort. In: Sebeok, Thomas A./Umiker-Sebeok, Jean: »Du kennst meine Methode«. Charles S. Peirce und Sherlock Holmes. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982, S. 15-23.
- Gallagher, Shaun: How the body shapes the mind. New York: Oxford University Press 2005.
- Köhnke, Klaus Christian: Die Prägnanz von Bildvorstellungen. Vortrag, gehalten am 7.10.99 beim XVIII. Deutschen Kongreß für Philosophie »Die Zukunft des Wissens« in Konstanz. In: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie 1 (2000), S. 91-103.
- Köhnke, Klaus Christian/Uta Kösser: Prägnanzbildung und Ästhetisierungen in Bildangeboten und Bildwahrnehmungen. Leipzig 2001.
- Krois, John Michael: Cassirer. Symbolic Forms and History. New Haven: Yale University Press 1987.
- More than a linguistic turn in Philosophy. The Semiotic Programs of Peirce and Cassirer. In: Sats. Nordic Journal of Philosophy 5 (2003), Heft 2, S. 14-33.
  - Peirce and Cassirer. The philosophical importance of a theory of signs. In: K. Ketner (Hg.): Proceedings of the C..S. Peirce bicentennial international congress. Graduate Studies Texas Tech University, No. 23, Sept. 1981, S. 99-104.
  - The priority of »symbolism« over language in Cassirer's philosophy. In: Synthese 179 (2011), Heft 1, S. 9-20.
- Landmann, Michael: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. München: Ernst Reinhardt 1961.
- Langer, Susanne K.: Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst. Frankfurt a.M.: S. Fischer 1984. [Sigle PNW]



- Paetzold, Heinz: Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.
- Pape, Helmut (Hg.): Der dramatische Reichtum der konkreten Welt. Der Ursprung des Pragmatismus im Denken von Charles S. Peirce und William James. Weilerswist: Velbrück 2002.
- Kreativität und Logik. Charles S. Peirce und das philosophische Problem des Neuen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.
- Peirce, Charles Sanders: Collected Papers. Hg. v. A. W. Burks. Band VIII. Cambridge/Mass.: The Belknap Press/Harvard University Press 1958. [Sigle CP]
- Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus. Hg. v. K. O. Apel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1967.
  - Raten. In: Uwe Wirth (Hg.): Kulturwissenschaft. Eine Auswahl grundlegender Texte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 268-281.
  - Vorlesungen über Pragmatismus. Hg. u. übers. v. E. Walther. Hamburg: Meiner 1991. [Sigle VüP]
- Reichertz, Jo: Die Abduktion in der qualitativen Sozialforschung. Opladen: Leske u. Budrich 2003.
- Roesler, Alexander: Illusion und Relativismus. Zu einer Semiotik der Wahrnehmung im Anschluss an Charles S. Peirce. Paderborn u.a.: Schöningh 1999.
- Rohr, Susanne: Über die Schönheit des Findens. Die Binnenstruktur menschlichen Verstehens nach Charles S. Peirce. Abduktionslogik und Kreativität. Stuttgart: M und P 1993.
- Scherer, Bernd Michael: Prolegomena zu einer einheitlichen Zeichentheorie. Ch. S. Peirces Einbettung der Semiotik in die Pragmatik. Tübingen: Stauffenburg 1984.
- Schröer, Norbert/Oliver Bidlo (Hg.): Die Entdeckung des Neuen. Qualitative Sozialforschung als Hermeneutische Wissenssoziologie. Wiesbaden: VS Vlg. f. Sozialwissenschaften 2011.
- Schwemmer, Oswald: Die kulturelle Existenz des Menschen. Berlin: Akademie 1997.
- Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin: Akademie 1997.
- Sebeok, Thomas A./Jean Umiker-Sebeok: »Du kennst meine Methode«. Charles S. Peirce und Sherlock Holmes. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982.
- Stjernfelt, Frederik: The Signifying Body. A Semiotic Concept of Embodiment. In: Ders.: Diagrammatology. An Investigation on the Borderlines of Phenomenology, Ontology, and Semiotics. Heidelberg u.a.: Springer 2007.

- Tomasello, Michael: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.
- Viola, Tullio: Pragmatism, Bistable Images, and the Serpentine Line. A Chapter in the Prehistory of the Duck-Rabbit. In: Franz Engel, Moritz Queisner, Tullio Viola (Hg.): Das bildnerische Denken: Charles S. Peirce. Berlin: Akademie Verlag 2012, S. 115-138.
- Wildgen, Wolfgang: Die Sprache – Cassirers Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Sprachwissenschaft und Sprachtheorie. In: Hans Jörg Sandkühler/Detlev Pätzold (Hg.): Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers. Stuttgart u.a.: Metzler 2003, S. 148-174.
- Wirth, Uwe (Hg.): »Die Konjektur als blinder Fleck einer Geschichte bedingten Wissens«. In: Interesse für bedingtes Wissen. Wechselbeziehungen zwischen den Wissenskulturen. Hg. v. C. Welsh u. St. Willer. München: Fink 2007, S. 269-294.
- Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles S. Peirce. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.
  - (Hg.): Kulturwissenschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.
  - (Hg.): Logiken und Praktiken der Kulturforschung. Berlin. Kadmos 2008.



# Formung oder Konstruktion?

Eine strukturelle Analogie der Kulturphilosophie Cassirers zur Wissenssoziologie Berger/Luckmanns

---

MICHAEL SCHRAMM

Die Frage nach ›Formung oder Konstruktion?‹ ist auf den ersten Blick unspezifisch und scheint partikular. Was fehlt ist ein Referenzrahmen und trotzdem impliziert die Frage ein Entweder-oder. Wird der Fokus erweitert, lautet die Frage dann: Entweder kulturelle Formung oder soziale Konstruktion? Oder: Entweder Kulturphilosophie oder Wissenssoziologie? Und schließlich: Entweder Ernst Cassirers ›symbolische Formung‹ oder Peter L. Bergers und Thomas Luckmanns ›gesellschaftliche Konstruktion‹? Wer diese Fragen so stellt, geht von einer distinkten Abgrenzung der Philosophie von den Geistes- und Sozialwissenschaften aus. Diese Abgrenzung wird im Folgenden in Frage gestellt und der Vorschlag gemacht, sowohl (symbolische) Formung als auch (gesellschaftliche) Konstruktion als zwei Seiten einer Medaille zu sehen. Beide theoretischen Konzepte müssen zusammen gedacht werden, um eine kulturphilosophische und eine sozialwissenschaftliche Theorietradition zu integrieren, da eine Kulturphilosophie ohne Sozialtheorie defizitär bleibt.<sup>1</sup> Im Folgenden werden die Gemeinsamkeiten von Cassirers Kulturphilosophie<sup>2</sup> und Berger/Luckmanns Wissenssoziologie<sup>3</sup> am

---

1 Eine Durchführung dieser These findet sich in meiner Dissertation: Michael Schramm: Symbolische Formung und die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit, in Vorbereitung.

2 Vgl. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. Hamburg: Meiner 2001 (ECW 11); dass., Zweiter Teil: Das mythische Denken. Hamburg: Meiner 2002 (ECW 12); dass., Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. Ham-

Beispiel zweier zentraler Begriffe hervorgehoben. Der bei Cassirer zentrale Begriff ›symbolische Prägnanz‹ wird dem Begriff der ›Institutionalisierung‹, der den Kern von Berger/Luckmanns Wissenssoziologie ausmacht, gegenübergestellt. Cassirers Theorie von der symbolischen Geformtheit von Welt und Wirklichkeit findet im Theorem der (symbolischen) Prägnanz seine Zuspitzung und der Konstruktionsvorgang *par excellence* ist bei Berger/Luckmann mit dem Vorgang der Institutionalisierung beschrieben.

Kulturphilosophie und Wissenssoziologie lassen durch ihre jeweilige Perspektive große Bereiche von Welt und Wirklichkeit aus. So untersucht beispielsweise Cassirer in seiner Kulturphilosophie nicht die Genese kultureller Formen, deren Institutionalisierung, Tradierung usw., sondern *nur* deren Möglichkeitsbedingungen. Kultur i.S.v. *natura altera*<sup>4</sup> ist für ihn *einfach da* und lediglich der Zugang zu ihr bzw. Umgang mit ihr erklärungsbedürftig. Deswegen spielt die Ontogenese von Kulturbeständen für Cassirer ebenso eine untergeordnete Rolle wie deren Phylogenese. Cassirer interessiert sich auf analytischer Ebene für die Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, damit so etwas wie Kultur funktionieren kann.

In den Lebenswissenschaften gibt es einige fruchtbare Ansätze, die sich mit der ontogenetischen Entwicklung des Menschen in Hinblick auf Kultur beschäftigen, deren Rezeption in den Geistes- und Kulturwissenschaften oder der Philosophie gerade erst begonnen hat.<sup>5</sup> Der Phänomenologie kultureller Symbole, also

---

burg: Meiner 2002 (ECW 13) [im Folgenden: PSF I-III]; sowie ders.: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg: Meiner 1996.

3 Vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 20. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch 2004. In der Literatur sind verschiedene Bezeichnungen für diese Art der Wissenssoziologie sowie die sich auf Berger/Luckmann berufenden Theorieansätze zu finden, z.B. ›sozialwissenschaftlicher Konstruktivismus‹, ›phänomenologische Soziologie‹, ›sozialwissenschaftliche Phänomenologie‹, ›hermeneutische Wissenssoziologie‹, ›Ethnomethodologie‹ usw. Die Unterschiede bzw. Schwerpunktsetzungen dieser verschiedenen Theorieangebote werden hier weder thematisiert noch wird eine Abgrenzungsdiskussionen geführt. Aus diesem Grund bevorzuge ich die quellenimmanente Terminologie und spreche, wie Berger/Luckmann auch, von ›Wissenssoziologie‹.

4 Zum hier verwendeten weiten, deskriptiven Kulturbegriff vgl. die Einleitung zum vorliegenden Band.

5 Vgl. z.B. Michael Tomasello: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.

der Untersuchung von Alltagsgegenständen oder Handlungen im Hinblick auf ihr Verwoben-Sein in kulturelle Zusammenhänge, wird hingegen in den Kulturwissenschaften meist ein größerer Raum eingeräumt.<sup>6</sup>

In der Wissenssoziologie Berger/Luckmanns spielt Kultur nur als Legitimationsinstrument für gesellschaftliche Institutionen eine Rolle. Den kulturellen Phänomenen wie auch den sozialen Tatsachen, die jeweils nur auf der Grundlage von sozialem Handeln *da* sind, wird ein Eigenwert abgesprochen und deren Wirklichkeit konstituierende bzw. gestaltende Kraft zu Gunsten der Institutionen eingeschränkt. Das kann zur Folge haben, dass kulturelle Prägung von Wahrnehmungen und die daraus resultierenden Handlungen und Handlungsfolgen nicht mehr Gegenstand von Theoriebildung sind. Die Macht der faktischen Institution gewinnt die Überhand, indem ihr Doppelcharakter als von Menschen gemachte und gleichzeitig als quasi-objektive, dem Menschen gegenüberstehende ›vergessen‹ wird. Dies wird dann zum Dreh- und Angelpunkt jeder Argumentation, denn wenn die Rede von einem kulturellen Phänomen ist, dann nur noch hinsichtlich der Legitimationsfunktion einer bestimmten Institution. Themen, wie z.B. Idealbildungen, religiöse Motive und ›idealistische‹, also genuin kulturelle Beweggründe für Handlungen werden so marginalisiert. Dieser Gefahr eines Soziologismus gilt es vorzubeugen, indem es gerade darauf ankommt, die Handlungen der Menschen als kulturell und sozial in gleicher Weise bestimmt zu verstehen.

Auf der Grundlage der Gegenüberstellung zweier Kernbegriffe der Theorien Cassirers und Berger/Luckmanns soll die These stark gemacht werden, dass eine Integration von Kulturphilosophie und Wissenssoziologie anzustreben ist. Dazu werden im Folgenden schlaglichtartig die Begriffe ›symbolische Prägnanz‹ und ›Institutionalisierung‹ in ihren strukturellen Analogien dargestellt. Damit wird behauptet, dass sie im jeweiligen Theoriekontext die gleiche Funktion erfüllen, in gleicher Weise konstituiert sind und Gleiches beschreiben. Beide Begriffe

---

6 Als Beispiel seien hier die Ausführungen Georg Simmels über Mode oder den Henkel genannt. Auch Theodor W. Adornos oder Walter Benjamins kulturkritische Essays oder gar zeitgenössische Untersuchungen in den Area Studies können als Beispiele angeführt werden. Vgl. Simmel: Die Mode. In: Ders.: Philosophische Kultur. Leipzig: Alfred Körner 1919, S. 25-57; ders.: Der Henkel. In: Ebd., S. 116-124. – Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, Aphorismus 75. – Walter Benjamin: Über Haschisch. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972. – Markus Verne: Der Mangel an Mitteln. Konsum, Kultur und Knappheit in einem Hausdorf in Niger. Berlin: Lit 2007.

werden in ihrer theoretischen Funktion dargestellt und anschließend aufeinander zugeführt.

## PRÄGNANZBILDUNG (CASSIRER)

Im dritten Band der *Philosophie der symbolischen Formen* entwickelt Cassirer mit ›symbolischer Prägnanz‹ einen Schlüsselbegriff seiner Kulturphilosophie.<sup>7</sup> Für die Cassirer-Forschung ist das Theorem der symbolischen Prägnanz bis heute eine Herausforderung,<sup>8</sup> denn der Begriff bleibt bei Cassirer selbst merkwürdig unterbestimmt. ›Symbolische Prägnanz‹ bezeichnet die Wechselwirkung bzw. Interdependenz der Dimensionen Ausdruck, Darstellung und Bedeutung.<sup>9</sup> Damit will Cassirer erklären, wie Wahrnehmung *funktioniert*, nämlich als Wechselspiel zwischen sinnlichem Erleben (Ausdruck), nicht-anschaulichem Sinn (Bedeutung) und ›unmittelbarer‹ Konkretheit (Darstellung).<sup>10</sup> Eine kurze Analyse dieser drei Begriffe ist nötig, um die Funktionsweise von symbolischer Prägnanz zu verdeutlichen.

›Ausdruck‹ gilt als einer der Grundbegriffe der Kulturphilosophie Cassirers, der gleichsam als Urphänomen von Wahrnehmung auftritt. Indem sich ein sinnliches Erlebnis mit einem bestimmten Sinngehalt scheinbar wie von selbst füllt, ist Ausdruck mehr als bloß sinnliche Empfindung oder Wahrnehmung. Cassirer nennt es den »charakteristischen *Ausdruckswert*«<sup>11</sup>, mit dem das sinnliche Erlebnis gesättigt oder durchdrungen scheint und das Da-Sein des Erlebnisses aufs Engste mit seinem So-Sein verbindet.<sup>12</sup> Kategorisch gilt, dass phänomenologisch Sinnliches und Sinnhaftes in der Wahrnehmung immer als ungeschiedene Einheit gegeben sind.<sup>13</sup> Ausdruck wird von Cassirer als Funktion beschrieben und vom bloßen Eindruck unterschieden, denn durch Ausdruckswahrnehmung sind die Dinge auf mich gerichtet und bedeuten somit etwas. Die Dinge werden durch

---

7 Vgl. Cassirer: PSF III, S. 218-233.

8 Siehe dazu den Beitrag von Monika Nachtwey im vorliegenden Band.

9 Cassirer: PSF III, S. 104ff.

10 Vgl. ebd., S. 231.

11 Cassirer: Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie. In: Ders.: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933. Hg. Von E. W. Orth u. J. M. Krois unter Mitw. v. J. M. Werle. Hamburg: Meiner 1985, S. 1-35.

12 Für Cassirer spielt es dabei keine Rolle, ob es sich um die optische Wahrnehmung eines Gegenstands oder eines akustischen Reize usw. handelt.

13 Vgl. Cassirer: Das Symbolproblem, S. 8.

die Ausdrucksfunktion in einen Kontext gesetzt; dadurch stellen sie etwas dar und bedeuten gleichzeitig etwas. Die Ausdrucksfunktion wird als »wahrhaft allgemeine und gewissermaßen weltumspannende Funktion«<sup>14</sup> angesehen, die vortheoretisches Wissen produziert und die Grundlage für die Gliederung aller weiteren Wahrnehmung ist.<sup>15</sup>

Der Ausgangspunkt für Cassirers Begriff von ›Darstellung‹ findet sich bei Kant, der ihn terminologisch einführt als Vorgang der Versinnlichung eines Begriffs. Hier ist von Bedeutung, dass Kant ›Darstellung‹ als essentiellen Bestandteil der Begriffsbildung und als *produktiven Akt* begreift,<sup>16</sup> wobei Cassirer darüber hinaus vor allem den funktionalen Charakter hervorhebt.<sup>17</sup> Das Wahrgenommene wird nicht als ein Bestandteil aus der Mannigfaltigkeit heraus gelöst und wahrgenommen, sondern dies geschieht immer intentional und kontextuell. Dadurch stellt es immer gleichzeitig etwas dar. Cassirer koppelt damit ›Darstellung‹ als reinen Funktionsbegriff<sup>18</sup> aufs Engste an ›Ausdruck‹. Wenn eine subjektive Empfindung beschrieben wird, so muss diese ausgedrückt werden und stellt dadurch für den Anderen etwas dar.<sup>19</sup> Das Dargestellte wird mit einer meist intersubjektiven Bedeutung versehen. Laut Cassirer liegen zwar intersubjektive bzw. objektivierte Bedeutungen als Symbole oder Zeichen bereit, die dem Ausdruckserlebnis zugeordnet werden, allerdings können diese nur der Form nach zugeordnet werden. Das heißt, das Ausdruckserlebnis verbindet die sinnliche Erfahrung mit seiner objektiven bzw. objektivierten Bedeutung. Um diese Bedeutung verstehen zu können, muss es eine permanente Vermittlung zwischen Ausdruck und Bedeutung, nämlich durch die Darstellung geben. Diese »sinnliche

---

14 Zur Produktion vortheoretischen Wissens vgl. Cassirer: PSF III, S. 95. Zur Gliederung der Wahrnehmung vgl. Oswald Schwemmer: Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin: Akademie 1997, S. 72f.

15 Cassirer: PSF III, S. 95f.

16 Kant unterscheidet zwischen schematischer und symbolischer Darstellung: Wenn es eine dem Begriff, genauer dem Verstandesbegriff, entsprechende Anschauung gibt, dann heißt die Darstellung schematisch. (So entspricht z. B. dem (Verstandes-)Begriff ›Hund‹ die Anschauung eines haarigen, vierbeinigen Tiers mit feuchter Schnauze.) Bei den Vernunftbegriffen gibt es keine dem Begriff entsprechende Anschauung, aber wenn dennoch eine Anschauung unterlegt wird, die einem Verstandesbegriff entspricht, so nennt Kant die Darstellung symbolisch. Vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 176ff. u. Kritik der Urteilskraft, § 59.

17 Cassirer: Das Symbolproblem, S. 10.

18 Cassirer: PSF III, S. 128.

19 Cassirer: Das Symbolproblem, S. 12.



Hermeneutik«<sup>20</sup> erzeugt einen Kreislauf unter Einbeziehung des jeweiligen Kontextes. Der Kontext wiederum wird durch die symbolische Form vorgegeben, in der das Ausdruckserlebnis wahrgenommen wird.<sup>21</sup> Symbolische Formen sind die Medien, durch die wir die Dinge wahrnehmen; also Sprache, Wissenschaft, Religion, Mythos, Geschichte, Kunst usw. Folglich ist weder Wahrnehmung ›an sich‹, noch Wahrnehmung von etwas als es<sup>22</sup> möglich, sondern immer nur durch eine symbolische Form hindurch.

›Bedeutung‹ als dritte Dimension der Formung ist von den beiden anderen völlig getrennt und dennoch mit ihnen in Wechselbeziehung. Reine Bedeutung drückt nichts aus, stellt auch nichts dar und hat sich »von dem Grunde der anschaulichen Gestaltung«,<sup>23</sup> die etwas ausdrückt und somit gleichzeitig etwas darstellt, gelöst. Reine Bedeutung manifestiert sich für Cassirer im mathematischen Zeichen.<sup>24</sup> Die reine Zeichenbedeutung kann allerdings nicht einfach so einem Dargestellten zugeordnet werden, denn sie ändert sich in Abhängigkeit vom Bezugsrahmen bzw. Symbolsystem. Cassirer erklärt dies am Beispiel des Linienzuges, der unter verschiedenen Gesichtspunkten jeweils neue Bedeutungen erhalten kann: Er beschreibt eine Sinuskurve, die entweder als ›mythisches Wahrzeichen‹, ›ästhetisches Ornament‹ oder eben als ›geometrisches Gebilde‹ wahrgenommen werden kann<sup>25</sup> – jedoch nie jenseits eines Bezugsrahmens. Diese Bezugsrahmen sind bei Cassirer die »konkreten Formen bzw. Gestalten kulturell,

---

20 Cassirer: Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis. Hg. v. K. Ch. Köhnke u. J. M. Krois, Hamburg: Meiner 1999 (Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte. Bd. 2), S. 148.

21 Vgl. ebd., S. 148f. An anderer Stelle vergleicht Cassirer die Kulturwissenschaft mit »einem Kreise, der innerhalb ein und derselben Ebene verbleibt, aber innerhalb derselben immer weiter greift.« (Ebd., S. 170.)

22 Dieses *Es* könnte mit Kants ›Ding an sich‹ identifiziert werden. Doch hier soll keine ontologische Diskussion geführt werden.

23 Cassirer: Das Symbolproblem, S. 10. Dieser Terminus Cassirers (›der Grund der anschaulichen Gestaltung‹) ist ein etwas sperriger Begriff, aber alle Versuche ihn mit ›Gegenständen‹ oder ›sinnlich Wahrnehmbarem‹ zu umschreiben, gehen in die falsche Richtung bzw. engen ihn zu sehr ein.

24 Vgl. ebd. Cassirer spricht hier von einer »bloß abstrakten Zuordnung«, weswegen u.U. der Begriff ›Symbol‹ den Sachverhalt genauer beschreibe.

25 Cassirer: PSF III, S. 228ff.

historisch und sozial manifest gelebter menschlicher Weltverständnisse«;<sup>26</sup> also die symbolischen Formen.

Die korrespondierende Trias von Ausdruck, Darstellung und Bedeutung kann von jeder Seite her gelesen werden. Wenn etwas ausgedrückt werden soll, dann muss es dargestellt werden und erhält dadurch Bedeutung. Oder: Bedeutung kommt zum Ausdruck durch ein Dargestelltes usw. Trotzdem bleibt dieses Theorem bei Cassirer unterbestimmt, denn ›symbolische Prägnanz‹ ist die *black box*, mit der doch die Funktionsweise von Wahrnehmung verdeutlicht werden soll. Kurz gesagt bezeichnet Cassirer damit die Form des individuellen Zugangs zu Welt und Wirklichkeit. Symbolisch prägnant wahrnehmen heißt also, die Wirklichkeit in einer bestimmten Art und Weise wahrnehmen und zwar abhängig vom Bezugspunkt des Individuums.<sup>27</sup> Der Bezugspunkt ist laut Cassirer die jeweilige symbolische Form. Etwas bewusst wahrnehmen heißt also für Cassirer, dass der Verstand (mit Hilfe der symbolischen Form) die Wahrnehmung bzw. das Wahrgenommene formt; und so etwas als etwas Bestimmtes wahrgenommen wird.<sup>28</sup> Wahrnehmung steht dabei immer in Sinnzusammenhängen und ist in irgendeiner Art und Weise subjektiv oder objektiv sinnvoll. So wird aus Wahrnehmung ›bestimmte Wahrnehmung‹; also: Wahrnehmung von *etwas als etwas*.<sup>29</sup> Mit anderen Worten: Wahrnehmung weist immer einen bestimmten »Richtungscharakter« auf.<sup>30</sup>

---

26 Ernst Wolfgang Orth: Symbolische Form. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 10, Sp. 739-741, hier: Sp. 739.

27 Vgl. Cassirer: Ziele und Wege, S. 169; sowie Orth: Symbolische Prägnanz. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 10, Sp. 742-743, hier: Sp. 742.

28 Cassirer: PSF III, S. 221. Cassirer expliziert den Terminus symbolische Prägnanz als »die Art [...], in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ›sinnliches‹ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ›Sinn‹ in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt. Hier handelt es sich nicht um bloß ›perzeptive‹ Gegebenheiten, denen später irgendwelche ›apperzeptive‹ Akte aufgepfropft wären, durch die sie gedeutet, beurteilt und umgebildet würden.« (Ebd., S. 231.) Vgl. Jörn Bohr: Raum als Sinnordnung bei Ernst Cassirer. Erlangen: filos 2008, S. 125, 151 u. 153.

29 Vgl. ebd., S. 221f.

30 Vgl. ebd., S. 232: »Es gibt keine bewußte Wahrnehmung, die bloßes ›Datum‹, die ein lediglich Gegebenes und in dieser Gegebenheit Abzuspiegelndes wäre; sondern jede Wahrnehmung schließt einen bestimmten ›Richtungscharakter‹ in sich, mittels dessen sie über ihr Hier und Jetzt hinausweist.« ›Richtungscharakter‹ scheint in diesem Zusammenhang eine andere Formulierung für den Terminus der *Intentionalität* zu sein.

Cassirer unterscheidet zwischen *forma formata*, der schon geprägten Form, und *forma formans*, der prägenden Form, die beide im Akt der symbolischen Formung, also während der Pränanzbildung, miteinander korrelieren und somit (geistige) Wirklichkeit hervorbringen.<sup>31</sup> Hier wird der Doppelcharakter der Pränanzbildung deutlich: Zum einen wird auf einer abstrakten Ebene die Form ausgefüllt von den kulturellen Gegebenheiten (*forma formata*). Zum anderen wird diese so spezifisch gewordene Form durch die unterschiedliche Konstitution am empirischen Ort historisch einzigartig (*forma formans*). Immer bleibt aber umgekehrt die Rückkopplung des konkreten, einzigartigen, empirischen, kulturellen Phänomens an die der Pränanzbildung vorausgehende Form bestehen. Es kommt zu einer Interdependenz zwischen dem Geformten (*forma formata*) und dem Formenden (*forma formans*), in deren Folge keines der beiden unbeeinflusst bleibt. Der Mensch bringt also die Welt der Formen, die kulturelle Welt, in der er lebt, selbst hervor.<sup>32</sup>

## INSTITUTIONALISIERUNG (BERGER/LUCKMANN)

Mit ›Institutionalisierung‹ beschreiben Berger/Luckmann ganz allgemein den Vorgang, der aus subjektiv sinnvollen Handlungen objektive Faktizität macht. Beim Prozess der Institutionalisierung werden eingeübte (habitualisierte) Handlungen von bestimmten Typen von Handelnden wechselseitig typisiert und so entstehen Institutionen. Am Beispiel: Das Ritual, dem Gegenüber die ausgestreckte Hand zu zeigen, mit der Absicht, deutlich zu machen, dass man keine Waffe in dieser Hand trägt, hat sich dazu verfestigt, dass sich in vielen Gesellschaften zur Begrüßung die Hand gereicht wird. Die Ursprünge dieses Begrüßungsrituals sind nicht mehr präsent und dies ist im Alltag auch nicht nötig. Nach erfolgreicher Institutionalisierung erfolgt ein monothetischer Zugriff (in einem Zug, bzw. aufs Ganze) auf ursprünglich polythetisch (in einer Reihe bzw. kontinuierlich) miteinander verknüpfter Elemente.<sup>33</sup> Der Aufbau und der Sinn der einzelnen Institution (Händeschütteln) ist bekannt und wäre in ihrer Genese

---

31 Vgl. dazu Cassirer, Ernst. Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933. Hg. v. E. W. Orth u. J. M. Krois unter Mitw. v. J. M. Werle. Hamburg: Meiner 1985, S. 43. Oder auch Schwemmer: Ernst Cassirer, S. 124.

32 Vgl. Cassirer: Ziele und Wege, S. 150.

33 Das Begriffspaar monothetisch/polythetisch übernehmen Berger/Luckmann von Schütz und dieser wiederum von Husserl. Vgl. dazu Berger/Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion, S. 74, dort Anm. 36.

problemlos polythetisch rekonstruierbar. Wird die Institution dann aber weitergegeben (an eine neue Generation, in einen anderen Personenkreis, usw.) und damit ›historisch‹, wird sie zur objektiven Faktizität und es verliert sich u.U. das Wissen um die jeweiligen polythetischen Schritte. Im Vordergrund steht nun der monothetische Zugriff auf die Institution (Begrüßen heißt Händeschütteln), was das Individuum im alltäglichen Handeln hinsichtlich vieler Entscheidungen entlastet.<sup>34</sup>

Konstitutiv für den Vorgang der Institutionalisierung bzw. der ihr vorausgehenden Sedimentbildung und Habitualisierung von Handlungen sind für Berger/Luckmann Wissen und Sprache. Als ›Sedimentierung‹ bezeichnen sie in Anlehnung an Alfred Schütz die zu Erinnerungen ›erstarrten‹ Erfahrungen des Einzelnen.<sup>35</sup> Das Ergebnis der Sedimentierung ist der lebensweltliche Wissensvorrat bzw. das zuhandene Wissen (Schütz).<sup>36</sup> Dies wiederum ist die Grundlage für institutionalisiertes Handeln und die mit ihm verbundene Sinnhaftigkeit. Die Relevanz des Wissens, das in der Gesellschaft weitergegeben wird, ist i.d.R. durch symbolische Handlungen oder Objekte gestützt. Berger/Luckmann gehen von einer »doppelten Verwirklichung«<sup>37</sup> des Wissens *über* Gesellschaft aus: Die objektivierte gesellschaftliche Wirklichkeit wird von den Individuen erfasst *und* gleichzeitig kommt es zu einer fortwährenden Produktion von Wirklichkeit durch die Individuen. Dabei bildet Sprache das Fundament und Instrument des kollektiven Wissensbestandes und gleichzeitig das Lager der Sedimente, die für die ›Wirklichkeitsproduktion‹ notwendig sind. Sprache ist das Hauptinstrument zur Konstruktion von Wirklichkeit und die Grundlage für die Legitimationen der Institutionen. Die Institutionen erhalten durch Versprachlichung und Legitimierung ihre eigene Wirklichkeit und stehen »dem Individuum als objektive Faktizi-

---

34 Vgl. dazu Berger/Luckmann: *Gesellschaftliche Konstruktion*, S. 57. Dort in Anm. 19 verweisen Berger/Luckmann hinsichtlich der Entlastungsfunktion ausdrücklich auf Arnold Gehlen.

35 Vgl. Alfred Schütz/Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*. Stuttgart: UVK 2003, S. 176 u. 410. Dazu auch Schütz, Richard M. Zaner u. Luckmann: *Das Problem der Relevanz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982, S. 102. Schütz bezieht sich auf Husserl, wenn er den Begriff ›Sediment‹ verwendet. Husserl benutzt ihn u.a. in den *Analysen zur passiven Synthesis*, vgl. Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hg. v. W. Biemel. Den Haag: Nijhoff 1954 (Husserliana 6), S. 177-180.

36 Vgl. Schütz/Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*, S. 177ff.

37 Berger/Luckmann: *Gesellschaftliche Konstruktion*, S. 71.

tät gegenüber«. <sup>38</sup> Objektivität bleibt dabei aber immer *im* Individuum verankert, was den Kern der Wissenssoziologie Berger/Luckmanns bzw. des Sozialkonstruktivismus im Allgemeinen darstellt: Die Wirklichkeit wird in den Handlungen der Akteure konstituiert und erhält erst im sozialen Zusammenspiel Objektivität. <sup>39</sup> Dabei wird durch die *gesamte* Wirklichkeit des Handelnden Objektivität vermittelt. Berger/Luckmann beschreiben den Dreischritt aus Gesellschaft, Mensch und Wirklichkeit: »Gesellschaft ist ein menschliches Produkt. Gesellschaft ist objektive Wirklichkeit. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt.« <sup>40</sup> Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit folgt der Logik eines dialektischen Prozesses, in dem zwischen Subjektivität und Objektivität vermittelt wird. Die Momente dieses dialektischen Prozesses sind Typisierung, Externalisierung, Sozialisierung und eben Institutionalisierung. Institutionen bilden sich demnach nur dann, wenn ein sich wiederholendes Handlungsproblem (routinemäßig) durch verschiedene Handelnde gelöst werden muss. Das Wissen um die Funktion der Institution ist für die Weitergabe, und dann später für den monothetischen Zugriff auf die Institution, nicht notwendig. <sup>41</sup> Aber eine Institution selbst kann nur durch historischen Prozess ihrer Genese verstanden werden, deren Resultat sie ist. <sup>42</sup> Mit anderen Worten: Das oben angerissene Beispiel des Händeschüttelns kann ohne weitere Erklärungen im Alltag praktiziert werden und erfüllt i.d.R. seinen Zweck. Um aber diese Institution intellektuell durchdringen zu können, muss der Prozess ihres Zustandekommens nachvollzogen werden. So werden Institutionen zu Bezugspunkten sinnvollen Handelns, wenn die mit ihnen verknüpften Bedeutungen bzw. Sinnzusammenhänge objektiviert und damit institutionalisiert sind. Obwohl Institutionen selbst niemals empirisch zugänglich sein können, sind sie deshalb keine bedeutungslosen Entitäten, sondern jede Institution ist ein Sediment von Bedeutung bzw. Sinn. <sup>43</sup> Berger/Luckmann führen dazu aus, dass die Institutionen häufig durch sprachliche Ver-

---

38 Ebd., S. 64.

39 Vgl. Hubert Knoblauch: Phänomenologische Soziologie. In: Handbuch Soziologische Theorien. Hg. v. G. Kneer u. M. Schroer. Wiesbaden: VS Vlg. f. Sozialwissenschaften 2009, S. 299-322 u. 311f.

40 Berger/Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion, S. 65. Im Original hervorgehoben.

41 Vgl. Knoblauch: Phänomenologische Soziologie, S. 311f.

42 Vgl. Berger/Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion, S. 58.

43 Vgl. Berger/Hansfried Kellner: Für eine neue Soziologie. Ein Essay über Methode und Profession. Aus d. Amerikan. v. W. Köhler. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch 1984, S. 33f. Berger spricht an dieser Stelle von einer »Kristallisierung von Bedeutung in objektiven Formen«.

gegenständlichkeiten oder symbolische Objekte repräsentiert und dadurch erlebbar werden. Auch hier kann das Begrüßungsritual wieder als Beispiel dienen: Begrüßen als institutionalisierte Verhaltensweise ist abstrakt; konkret wird erst die soziale Handlung des Händeschüttelns, die aber nur eine kulturell spezifische Ausdrucksform der Institution darstellt. Andersorts wird sich auf andere Art und Weise begrüßt. Berger/Luckmann legen einen Grundstein für eine Phänomenologie der gesellschaftlichen Symbole,<sup>44</sup> indem sie die Gesellschaft als ein anpassungsfähiges Institutionengefüge beschreiben, das von Menschen gemacht und durch Menschen, indem sie an Gesellschaft partizipieren, veränderbar und dadurch höchst variabel ist.

Wird nun die oben schon benutzten Rede von der geformten und der formenden Form auf den Prozess der Institutionalisierung angewendet, zeigt sich eine ähnlich Funktionsweise wie bei der Präganzbildung. Auf einer abstrakten Ebene wird die Institution ausgefüllt von sozialen Formen (*forma formata*), wie z.B. Begrüßungsritualen. Die Institution wird empirisch nachweisbar in Form der konkreten sozialen Handlung (*forma formans*): dem Händeschütteln. Immer bleibt aber umgekehrt die Rückkopplung des konkreten, einzigartigen, empirischen, sozialen Phänomens an die der Institution vorausgehende Form bestehen. Es kommt wieder zu der oben festgestellten Interdependenz. Auch bleibt hier festzuhalten: Der Mensch bringt die Welt der Institutionen, also die soziale Welt, in der er lebt, selbst hervor.

Es wird also deutlich, dass es sich bei Präganzbildung und Institutionalisierung um zwei Seiten einer Medaille handelt: In beiden Fällen spielt die Interdependenz zwischen Formendem und Geformten eine wesentliche Rolle und das Resultat – also das, was aus dem Akt der Präganzbildung bzw. der Institutionalisierung hervorgeht – ist abhängig vom (kulturellen bzw. gesellschaftlich-sozialen) Kontext. Hier wie dort wird etwas als etwas auf Grund einer bestimmten Sinnzuschreibung oder der Einbettung in eine bestimmte Sinnordnung angesehen. Das kann noch stärker gemacht werden: Etwas wird nicht nur als etwas angesehen, sondern es ist etwas. Dabei geht es nicht um eine substantielle Beschaffenheit der Welt, die mit Hilfe von intersubjektiven Symboliken nur richtig erkannt werden müsste, oder um eine Objektivität der institutionalisierten Wirklichkeit, die dem Einzelnen nur hinreichend erklärt werden müsse. In beiden Fällen geht es vielmehr um eine Wechselwirkung zwischen subjektivem Sinn und objektiver Faktizität. Präganzbildung hat demnach eine ähnliche Funktion wie Institutionalisierung, denn durch symbolisch prägnante Wahrnehmung wird die

---

44 Berger/Luckmann weisen aber jeden empirischen Anspruch zurück. Vgl. dazu Berger/Luckmann: Gesellschaftliche Konstruktion, S. 199f.

Wirklichkeit in einer bestimmten Art und Weise gesehen. Ebenso tritt uns die Wirklichkeit als eine durch Institutionalisierung geformte gegenüber.

Die Gedankenbewegung, die Cassirer und Berger/Luckmann teilen, ist das Anerkennen des Funktionscharakters und der Geprägtheit bzw. Konstruiertheit der individuellen und gesellschaftlichen Wirklichkeit. Und somit muss die Eingangs gestellte Frage ›Formung oder Konstruktion?‹ mit einem entschiedenen Sowohl-als-auch beantwortet werden: Die wechselseitige Kenntnisaufnahme bzw. Integration beider Perspektiven ist auf der Agenda der Kultur- und Sozialphilosophie, denn ›kulturell‹ und ›sozial‹ sind nur verschiedene Namen für bestimmte Perspektiven auf Welt und Wirklichkeit. Ob dies Kultur, Gesellschaft oder *natura altera* genannt wird, ist bloß eine Frage der Terminologie.

## LITERATUR

- Berger, Peter L./Hansfried Kellner: Für eine neue Soziologie. Ein Essay über Methode und Profession. Aus d. Amerikan. v. W. Köhler. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch 1984.
- Berger, Peter L./Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 20. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch 2004.
- Bohr, Jörn: Raum als Sinnordnung bei Ernst Cassirer. Erlangen: filis 2008.
- Cassirer, Ernst: Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie. In: Ders.: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933. Hg. v. E. W. Orth u. J. M. Krois unter Mitw. v. J. M. Werle. Hamburg: Meiner 1985, S. 1-35.
- Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. Text u. Anm. bearb. v. C. Rosenkranz. Hamburg: Meiner 2001 (Ernst Cassirer Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hg. v. B. Recki. Bd. 11).
  - Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. Text u. Anm. bearb. v. C. Rosenkranz. Hamburg: Meiner 2002 (ECW 12).
  - Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. Text u. Anm. bearb. v. J. Clemens. Hamburg: Meiner 2002 (ECW 13).
  - Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Hamburg: Meiner 1996.
  - Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis. Hg. v. K. Ch. Köhnke und J. M. Krois, Hamburg: Meiner 1999 (Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte Bd. 2).

- Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hg. v. W. Biemel. Den Haag: Nijhoff 1954 (Husserliana 6).
- Kant: Kritik der reinen Vernunft.  
– Kritik der Urteilskraft.
- Knoblauch, Hubert: Phänomenologische Soziologie. In: Handbuch Soziologische Theorien. Hg. v. G. Kneer u. M. Schroer. Wiesbaden: VS Vlg. f. Sozialwissenschaften 2009, S. 299-322.
- Köhnke, Klaus Christian: Einleitung. In: Moritz Lazarus: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hg., mit einer Einl. u. Anm. vers. v. K. Ch. Köhnke. Hamburg: Meiner 2003, S. IX-XLII.
- Orth, Ernst Wolfgang: Symbolische Form. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 10, Sp. 739-741.  
– Symbolische Prägnanz. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 10, Sp. 742-743.
- Schütz, Alfred/Thomas Luckmann: Strukturen der Lebenswelt. Stuttgart: UVK 2003.
- Schütz, Alfred/Richard M. Zaner/Thomas Luckmann: Das Problem der Relevanz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1982.
- Schramm, Michael: Symbolische Formung und die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit, in Vorbereitung.
- Schwemmer, Oswald: Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin: Akademie 1997.
- Tomasello, Michael: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.





# Auf die Gemeinsamkeiten kommt es an

## Ernst Cassirers Kultur- und Sprachphilosophie als kulturphilosophische Anthropologie

---

PHILIPP SEITZ

Eine Reihe von Autoren, darunter Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, haben darauf hingewiesen, dass verschiedene Kulturen umso präziser wissenschaftlich untersucht werden könnten, wenn sie vor »dem Horizont einer Theorie der menschlichen Kultur befragt und beobachtet« würden. So bestände nicht nur die Möglichkeit, empirische Einzelerkenntnisse zu analysieren, sondern es könnten »auch grundsätzliche Reflexionen bezogen auf den Gesamtzusammenhang menschlicher Kultur« in die wissenschaftliche Auseinandersetzung eingehen.<sup>1</sup> Vor diesem Hintergrund könnte man den Wissenschaften, die sich der Erforschung ›fremder‹ Kulturen annehmen (hier vor allem den ethnologischen Wissenschaften und den Regionalwissenschaften von Afrikanistik bis Zentralasienwissenschaft) einen Mangel systematisierender Betrachtung attestieren. Es sollte die Aufgabe der verschiedenen ethnologischen Forschungsfelder sein, sowohl empirisch und vergleichend als auch systematisch menschliche Kultur zu untersuchen. Letzteres, so scheint es, schlägt bei einer Gewichtung der Untersuchungsziele kaum zu Buche. Je mehr jedoch kulturelle Lebenszusammenhänge nur empirisch und vergleichend befragt werden, desto wichtiger wird der systematische Gesamtzusammenhang, ohne den ein empfindlicher Mangel entsteht.

---

1 Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Justin Stagl (Hg.): Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion. Berlin: Reimer 1993, S. 77.

Einzelkenntnisse werden dann nur lose zusammengedacht und bleiben isolierte Einsichten gesonderter Forschungsbereiche.

## DER MENSCH ALS KULTURWESEN

Mit Ernst Cassirers Kulturphilosophie kann man versuchen, diesen Mangel zu beheben, denn sie ist in ihrer tiefsten Bestimmung eine Theorie der menschlichen Kultur insgesamt.<sup>2</sup> Allerdings ist Cassirers Kulturphilosophie, obwohl er selbst Diskussionen mit Ethnologen, Religionswissenschaftlern, Mythenforschern und anderen Kulturwissenschaftlern geführt hat, für die Auseinandersetzung mit Fragen der Interkulturalität noch nicht hinreichend aufbereitet worden.<sup>3</sup>

Cassirers Kulturphilosophie fragt nach den Möglichkeitsbedingungen von Kultur überhaupt. Dabei subsumiert Cassirer unter dem Begriff der ›Kultur‹ stets die Kulturen. ›Die Kultur‹ als solche kann es schon allein deswegen nicht geben, weil der Mensch durch Kulturleistungen seiner Umgebung ›begegnet‹. Diese tritt ihm auf verschiedene Weisen gegenüber und zwingt ihn in Beziehungen zur Welt. Menschen in Gebirgen, in Tiefländern, am Meer, in Wüsten und auf Inseln müssen kulturell je spezifisch mit ›Natürlichem‹ umgehen. Kurzum: Der Umgang mit der Welt und deren Aneignung ist in Europa ein anderer als in Afrika; in Dänemark ein anderer als in Ruanda. Ich möchte diesen Umstand anhand von zwei Beispielen illustrieren.

Der dänische Literaturnobelpreisträger Henrik Pontoppidan beschreibt in seiner Erzählung *Der Sensenmann* ein bäuerliches Anwesen in Dänemark um 1887:

»Im Osten, hinter dem langen, eingesunkenen Wallgraben, der die Grenze zwischen dem un bebauten Weideland und den eigentlichen Feldern der Ortschaft bildete, lag ein winziges Anwesen mit grünen Fensterrahmen, Weinlaub an den Hausmauern und Bienenkörben entlang dem Gartenzaun. Einsam und traurig lag es zwischen den grauen, steinigen Feldern, die zur Fjordeinfahrt schräg abfielen. Aber in dem kleinen, musterhaft angelegten Garten vor dem Anwesen stand ein prachtvoller Flor der schönsten und seltensten Blu-

---

2 Vgl. Michael Bösch: Das Netz der Kultur. Der Systembegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S. 198f.

3 Kai Kresse: Symbolischer Relationismus, nach Cassirer. Programmatische Skizzen zu einer Philosophie der Kulturen und zu einer Ethnologie der Philosophie. In: Behrens/Kresse/Peplow (Hg.): Symbolisches Flanieren: Kulturphilosophische Streifzüge. Festschrift für Heinz Paetzold zum 60. Hannover: Wehrhahn 2001, S. 237.

men. Namentlich zum Sommer hin, wenn hoch oben auf dem Strohdach des Hauses Ranken und Schlingpflanzen wuchsen und die Früchte zwischen dem Laub der gebuckelten Zwergbäume reiften, sah es dort inmitten der kargen, trostlosen Einöde einfach herrlich aus – eine tropische Oase, ein tausendfarbener Blumenkorb, der seine zarten, flüchtigen Wohlgerüche gegen den bittersalzigen Hauch des Meeres verbreitete.«<sup>4</sup>

Demgegenüber hat der Arzt und Afrikaforscher Richard Kandt über seine Reise nach Ruanda zu den Quellen des Nils zwischen 1897 und 1902 über ein Bauerndorf am Ufer des Kiwusees Folgendes aufgeschrieben:

»Es wird eigentlich alles gebaut und alles gut. Die Bananenhaine werden gesäubert, allzu fruchtschwere Stämme gestützt, das Unkraut gejätet und die welken Blattscheiden entfernt. Die Äcker werden sorgfältig eingehegt, Kletterpflanzen gehörig mit Stützen versehen. [...] Erbsen und Mais, Maniok und Eleusine werden etwas weniger gepflanzt [...]. Auch Flaschenkürbisse sieht man viel, deren Rankwerk mit den weißen Blüten oft über die Hütten und Zäune hinwegwuchert. [...] Die ziemlich kleinen Hütten sind [...] nach dem Modell eines etwas zugespitzten Bienenkorbes gebaut. Sie haben kein abgesetztes Dach, sondern die Grasmatten, mit denen sie gedeckt sind, laufen in einer Rundung von der Kuppe bis zur Basis; nur über dem Eingang befindet sich ein vorspringendes, gewölbtes Regendach.«<sup>5</sup>

Sieht man sowohl über literarische als auch eurozentrische Verfremdungen hinweg, bringen beide Autoren fast beiläufig zum Ausdruck, wie sich Menschen über Generationen hinweg die Natur nach ihren Möglichkeiten angeeignet und das Land ur- und nutzbar gemacht haben. Die Menschen haben sich eingerichtet, sie haben sich eine Welt in der Welt erschaffen, um leben zu können, und spezifische Lebensweisen entwickelt, in und mit der erzeugten ›zweiten Natur‹ zurechtzukommen. Die Fertigkeiten, Lern- und Austauschprozesse der Vorfahren haben sich in immer neuen Errungenschaften verdichtet. Bei Pontoppidans dänischen Bauern finden sich Wallgräben, Bienenkörbe, Gartenzäune, Felder, Blumengärten, Strohdächer und Weiden. Für die ruandischen Bauern am Kiwusee macht Kandt Bananenhaine, kultivierte Nutz- und gestützte Kletterpflanzen, Grasmatten, Hütten, Zäune und Äcker geltend. Vergleiche man nun beide Welten miteinander, so drängt sich einem unverzüglich Unterschiedliches auf: hier die

---

4 Hendrik Pontoppidan: Der Sensenmann. In: Ders.: Der Eisbär. Erzählungen. Übers. v. U. Birckholz. Leipzig: Reclam 1976, S. 7.

5 Richard Kandt: Caput Nili. Eine empfindsame Reise zu den Quellen des Nils. Reprint der 6. Aufl. Berlin 1921. Konstanz: Selbstverlag des Landesmuseums 1991, S. 309f.

Blumen, dort die Bananen, hier Strohdächer, dort Grasmatten, in Dänemark Weiden, in Ruanda Äcker. Die Differenz natürlicher Rahmenbedingungen hat zur Entfaltung unterschiedlicher Umgangsweisen motiviert. Aber: All diese Artefakte sind Ergebnisse menschlicher Aneignungs- und Produktionsprozesse. Sie sind Gestaltungsweisen des Menschen. Sie obliegen denselben Prinzipien und verweisen daher auch auf etwas Gemeinsames. Auch über dieses Gemeinsame aufzuklären, hatte Ernst Cassirer mit seiner *Philosophie der symbolischen Formen*<sup>6</sup> im Sinn. Daran möchte ich anknüpfen.

Im Folgenden soll deshalb die Diversität von Gestaltungsweisen, von Aneignungs- und Produktionsprozessen zwar mitnichten negiert, wohl aber nicht weiter fokussiert werden. Sie spielt für die nachstehenden Grundgedanken keine Rolle, weil ich Cassirers Kulturbegriff als Ausgangspunkt festlege. Sein Kulturbegriff fasst nicht nur die Verschiedenheiten in der Kultur, sondern vor allem das Gemeinsame: die *Kulturalität* in den unterschiedlichen Kulturen. Kurzum: Nicht das Gegenüberstellen von Blumen und Bananen, von Weiden und Äckern soll Ziel der Betrachtung sein, sondern die Fokussierung funktionaler Äquivalenzen in den Gestaltungsweisen. So soll gezeigt werden, dass es zwar einerseits disparate Dinge sind, die hier gegenübergestellt werden, andererseits diese Gestaltungsweisen aber auch Ausdrucksformen sind, die einem allen Kulturen gemeinsamen Prinzip folgen und spezifisch menschliche Leistungen sind. Gerade daran wird deutlich, wie auf den ersten Blick unterschiedliche Umgangsweisen mit ›Welt‹ einen funktional äquivalenten Wert besitzen, wenn man den Kulturvergleich nicht positivistisch und substantiierend, sondern durchweg funktional anlegt.

## **DIE KULTURSPECIFISCHEN ANEIGNUNGSPROZESSE VON WIRKLICHKEIT**

Es besteht zweifelsohne kein Mangel an Mitteln und Methoden, z.B. in der vergleichenden Kulturgeschichte, Kulturen auf ihre Differenzen hin zu untersuchen, die Unterschiede aufzuspüren, zu analysieren und zu erklären. Es fehlt aber, so die grundlegende These des vorliegenden Beitrags, eine Fokussierung auf das Gemeinsame zwischen den Kulturen, dem Band, das die Menschen unterschiedlicher Kulturen verbindet. Dieses Gemeinsame lässt sich mit Hilfe der Cassirerschen ›symbolischen Formen‹ einfangen. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen bezieht sich auf das Prinzip menschlicher Kulturalität. Mehr noch:

---

6 Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 3 Bde. 1923-1929.

Seine Philosophie kann als Methode gelesen werden, unterschiedliche kulturelle Sinnzuschreibungen nicht nur auf ihre Unterschiede hin zu vergleichen, sondern darauf hinzuweisen, dass alle Menschen an einem ubiquitären Set von Welt-erklärungsweisen partizipieren. Im Folgenden soll dargelegt werden, wie dieses Gemeinsame in den Kulturen durch Cassirers Kulturphilosophie operationalisiert werden kann.

Menschen bringen ihre kulturellen Wirklichkeiten je spezifisch hervor. Das, was die Menschen in ihren Lebenswelten sinnlich wahrnehmen, stellt sich ihnen dabei nicht als lose Aneinanderreihung einzigartiger Phänomene dar. Vielmehr sind die Menschen stets und ständig darum bemüht, Sinn zu stiften bzw. Zusammenhänge zwischen den einzelnen Wahrnehmungen herzustellen.<sup>7</sup> Die sinnlichen Wahrnehmungen werden ›geformt‹, in Wahrnehmungsmuster eingegliedert und mit Bedeutung aufgeladen. Die Menschen versuchen sich auf diese Weise die Welt zu erklären, sie zu verstehen und zu deuten. »An der Kultur gestaltend gestaltet der Mensch somit an sich selbst.«<sup>8</sup>

Ein prägnantes Beispiel für eine solche Bedeutungszuschreibung an sinnliche Wahrnehmungen stellt das Wetter dar, verstanden als Zusammensetzung verschiedenster sinnlicher Wahrnehmungen. Menschen interpretieren ihre sinnlichen Wahrnehmungen, hier die einer Witterungslage, als prinzipiell bedeutungsvoll. Die Wahrnehmungen bezüglich Lufttemperatur und -feuchtigkeit, Windstärke, Niederschlag und Bewölkung stellen dann keine bezugslosen Phänomene mehr dar, sondern werden zu bedeutsamen Wahrnehmungen zusammengefasst. Etwa werden ein Abkühlen der Luft, das Aufziehen von Wolken und das Aufkommen eines Windes als Anzeichen für Regen oder ein aufziehendes Gewitter gedeutet. Vor diesem Hintergrund kann ein Gewitter wiederum unterschiedliche deutende Ordnungsversuche provozieren. Ein wolkenbruchartiger Regen, begleitet von Blitz und Donner, kann von Menschen, je nach kulturellem Bezugsrahmen, unterschiedlich gedeutet werden. Innerhalb der einen Kultur wird ein solches Donnerwetter vielleicht als meteorologisches Phänomen – gleichsam wissenschaftlich – gedeutet. Bei einer anderen Kultur ist das Gewitter eventuell ein Symbol für eine überirdische Botschaft – etwa eine göttliche Warnung – und wird anhand dieses Bezugsrahmens mythisch mit Bedeutung aufgeladen. Die menschliche Kulturalität, verstanden als Inbegriff symbolischer Formungen,

---

7 Monika Nachtwey geht in ihrem Beitrag im vorliegenden Band auf diesen Zusammenhang vertiefend ein.

8 Michael Landmann: *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*. 5., durchges. Aufl. Berlin u. New York: de Gruyter 1982, S. 8.

führt auf diesem Wege zu je unterschiedlich gestalteten kulturellen Wirklichkeiten. Die Menschen emanzipieren sich durch sich selbst von der eigentlichen natürlichen Umgebung, indem sie eine ›zweite Natur‹ generieren, in der sie Sinn stiften.<sup>9</sup>

Hierdurch ist grob der Kern dessen berührt, was Cassirers *Philosophie der symbolischen* Formen zu klären versucht. Es geht um die Frage, was den Menschen zum Menschen macht.<sup>10</sup> Die symbolischen Formen sind nichts anderes als die angesprochenen »Welterklärungsweisen«,<sup>11</sup> »Grundformen des Verstehens von Welt«<sup>12</sup> und »Grundfunktionen des Bedeutens«,<sup>13</sup> die die Menschen als Symbole verwendende Wesen mit je spezifischer Lebensweise in je spezifischen Lebenswelten ausweisen. Die prägnanteste Umschreibung für das, worum es Cassirer geht, stellt jedoch die Bezeichnung »Energien des Geistes« dar.<sup>14</sup> Der Mensch vermag sich nur mittels der ›Energie‹ seines Geistes, also der Tätigkeit seines Geistes, die Welt zu erklären. Mythos, Religion, Sprache, Kunst, Geschichte und Wissenschaft sind laut Cassirer solche ›Energien‹ bzw. geistige Tätigkeiten mit Welterklärungscharakter.<sup>15</sup> Durch diese je spezifischen Energien prägen sich unterschiedliche Weltansichten aus. Das heißt: Alle genannten Formen stellen Formen der Sinnzuweisung dar, die auf je unterschiedliche Art und Weise die Menschen in Beziehung zu der Welt setzen, die sie umgibt. Die symbolischen Formen können somit als Ausdrucksformen menschlicher Kulturalität verstanden werden.

---

9 Vgl. Cassirer: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. In: Ders.: Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Hg. v. J. M. Krois u. A. Appelbaum. Hamburg: Meiner 1995 (Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hg. v. J. M. Krois. Bd. 1), S. 3-109, hier: S. 109.

10 Vgl. Cassirer: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Aus dem Engl. übersetzt von R. Kaiser. Hamburg: Meiner 1996 [nachfolgend VM].

11 Cassirer: Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: Ders. Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt: Primus 1997, S. 175 [nachfolgend SAG].

12 PSF I, S. V.

13 PSF I, S. 42.

14 SAG, S. 175.

15 Vgl. VM, S. 262ff., 116ff. Das Ensemble symbolischer Formen ist bei Cassirer kein festgelegtes Gebilde. So werden an anderen Stellen auch Technik, Sitte und Recht als mögliche symbolische Formen genannt.

Diese Konzeption enthält m.E. einige Sprengkraft für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit kulturvergleichenden Fragestellungen, wenn man sie konsequent anzuwenden versucht. Aus Cassirers Idee einer symbolisch vermittelten Wahrnehmung (mythisch, sprachlich, wissenschaftlich, künstlerisch usw.), die eine menschliche ›Wirklichkeit‹ erst ›herstellt‹, folgt nämlich eine grundsätzliche Absage an die Möglichkeit von Wahrnehmung außerhalb dieser menschlichen Kulturalität. Die Menschen können ein Etwas nicht außerhalb der symbolischen Vermitteltheit wahrnehmen und nehmen demgemäß dieses Etwas immer als ein bestimmtes Etwas wahr. Cassirer sagt, der Mensch hat es aus diesem Grund »statt mit den Dingen [...] nun gleichsam ständig mit sich selbst zu tun«. <sup>16</sup>

Man könnte daraus schlussfolgern, der Mensch würde dadurch den Dingen nicht vollends auf den Grund gehen können. Der Mensch wäre streng genommen kein *animal rationale*, sondern ein Gefangener seiner Existenz als Kulturwesen. Weil der Mensch die Kulturalität nicht ablegen kann, weil er ein *animal symbolicum* <sup>17</sup> sei, bleibe ihm der Blick auf letzte Wahrheiten und Tatsachen verstellt. Cassirer betrachtet die Frage nach dem Menschen hingegen aus einer anderen Perspektive. Seine Konzeption vom symbolisch formenden Menschen fokussiert etwas gänzlich anderes. Es geht nicht um Letztbegründungen, sondern um die Bestimmung des Menschen als symbolisch vermittelt Wahrnehmenden, als ein Wesen, das nur in und durch Kultur Mensch ist. Weil der Mensch als Kulturwesen im Brennpunkt steht, geht es nicht um ontologische Glaubensfragen, sondern um das Schaffen einer Möglichkeit zur Beschreibung der Herstellung von Weltverständnis durch symbolische Sinnkonstruktionen hindurch. Die gedankliche Konstruktion eines Ensembles gleichwertiger und gleichberechtigt nebeneinander formender Symbolsphären verändert dabei grundlegend den Blickwinkel auf den Menschen und kulturelle Differenzen. Neben einer Fülle von ›kulturell bedingten‹ Unterschieden, die sich in verschiedenen Wissenschaften untersuchen und herausstellen lassen, folgt m.E. aus Cassirers Kulturphilosophie ein Auftrag zur Fokussierung auf die Gemeinsamkeiten zwischen Kulturen, auf das Prinzip der symbolischen Formung. Denn: Zwar bedienen sich verschiedene Kulturen unterschiedlicher Zusammensetzungen von Ausdrucksformen, von Welterklärungen, um der Welt gewahr zu werden, aber die Verfahrensweise, die dem Menschen eigentümliche symbolische Formung der und zur Welt, ist allen ge-

---

16 Ebd., S. 50.

17 Vgl. ebd., S. 51.



mein.<sup>18</sup> Was, so muss man resultierend fragen, bedeutet das für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit kultureller Differenz?

## ÜBER DIE NOTWENDIGKEIT DER OPERATIONALISIERUNG CASSIRERSCHER PHILOSOPHIE

Sowohl die *cultural* als auch die *social anthropology* (um nur zwei theoretische Programme zu nennen) haben mit der kulturellen Relativitätstheorie oder dem Funktionalismus Konzepte für die Auseinandersetzung mit dem ›Fremden‹, dem ›Anderen‹ – kurzum: mit den kulturellen Unterschieden – entworfen. Beide Konzepte nehmen die Differenz in den Fokus. Sie fragen nach dem, was die eine von der anderen Kultur unterscheidet. Zwar können so auch Gemeinsamkeiten erkannt werden, aber der suchende Blick des Forschenden ist auf Differenzen fixiert. Die Idee kultureller Relativität der *cultural anthropology* erklärt Kulturdifferenz aus unterschiedlichen »Normen und Wertvorstellungen[, die] nur auf diejenige Kultur bezogen [sind], die sie hervorgebracht haben«<sup>19</sup>. Die *social anthropology* wiederum bzw. die Konzeption des Funktionalismus erklärt die Differenz aus einem Funktionszusammenhang heraus: Ob Kulturen ein Gewitter als meteorologisches oder als mythisches Phänomen deuten, ist dann nur ein Hinweis auf kulturabhängige Erklärungsmodi, die Menschen überhaupt erst ermöglichen, mit bestimmten Situationen umzugehen. Im Zentrum des Interesses steht deshalb der Unterschied zwischen den Funktionen der Erklärungen: Welche Funktion trägt welche Erklärung in welcher Kultur und wie unterscheiden sich die Funktionen der Erklärungen von Kultur zu Kultur? Zwar wird dadurch eine Betrachtung der ›einfachen‹ Differenz kultureller Formen ›überwunden‹, stattdessen werden aber tatsächlich nur die unterschiedlichen Funktionszuschreibungen in den Fokus genommen. Im Mittelpunkt steht demnach wieder das Trennende – wenn auch in Funktionszusammenhängen.

Cassirers Kulturphilosophie kann demgegenüber als eine Idee entwickelt werden, die über diese existierenden Konzepte hinausweist. Seine Philosophie der symbolischen Formen lässt sich weder bloß als *cultural* noch lediglich als *social anthropology* lesen. Sie ordnet die Frage nach dem Kulturellen der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Kultur unter. Sie ist insofern kulturelle und soziale Anthropologie gleichermaßen. Damit negiert sie nicht die Er-

---

18 Vgl. PSF I, S. 10f.

19 Ute Daniel: Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, S. 245.

kenntnisse der genannten und anderer wissenschaftlicher Disziplinen. Vielmehr lässt sich anhand Cassirers Philosophie ein theoretisches Rüstzeug herstellen, das jedwede Frageform nach der Kulturalität des Menschen berücksichtigt. Cassirers Kulturphilosophie lässt sich in diesem Sinne operationalisieren als Methode der Betrachtung und Untersuchung von Interkulturalität, Kulturkontakt und Kulturtransfer.

Cassirers Philosophie der symbolischen Formen zu einer Methode in den Humanwissenschaften weiterzuentwickeln, bedeutet weniger den Bruch mit einer Forschungstradition als vielmehr das konsequente Beschreiten des Wegs ihrer Bestimmung. Wenn man die philosophische Anthropologie als die Disziplin betrachtet, die den »Kernbereich des Menschlichen, das Verstehen, zum Thema hat«,<sup>20</sup> dann stellt sich damit die Frage nach einer Grundfrage ihrerseits. Die Frage nach der Struktur des Verstehens ist auf das Gemeinsame, auf das Prinzip menschlicher Kulturalität gerichtet. Um dieses Prinzip freilegen zu können, muss man untersuchen, was die Struktur menschlichen Verstehens in unterschiedlichen Kulturen kennzeichnet.

## DIE PROBE AUFS EXEMPEL

Wenn man Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* insgesamt als Methode operationalisieren möchte, müsste man die einzelnen Prozesse symbolischer Formung aufgliedern. Die Leitfrage wäre: Wie stellt der Mensch symbolisch vermittelt durch Sprache, Mythos, Wissenschaft usw. Wirklichkeit her und wie wirkt sich das auf seine Lebensweise und -welt aus? Man muss herausstellen, wie die Symbole beschaffen sind, wie sie verwendet werden und welche Funktionen sie haben. So ließen sich die unterschiedlichen symbolischen Formungsprozesse offenlegen und die Perspektive auf die menschliche Verstehensleistung insgesamt wahren. Im Kulturvergleich würden anhand des einheitlichen Analyseverfahrens die unterschiedlichen Positionierungen der Menschen (in bestimmten alltäglichen Lebenswelten und unter spezifischen natürlichen Umweltbedingungen) zur Welt sichtbar. Die einzelnen symbolischen Formen, die je spezifischen Erklärungsmodi von Welt, träten zutage. Bis hierhin würde es sich noch um einen »klassischen« Kulturvergleich handeln, der das Trennende, die kulturelle Differenz – kurzum: die Unterschiede – fokussiert und auf Gemeinsamkeiten hinweist. Darauf aufbauend müsste das Gemeinsame herausgestellt werden. Die leitende Forschungsfrage wäre dann: Worin gleichen sich die Erklä-

---

20 Ebd., S. 39.

rungsmuster der Welt zwischen Kulturen – sowohl hinsichtlich der Erklärungen selbst als auch in Bezug auf die Funktion der Erklärungen? In einem solchen zweigliedrigem Vorgehen wäre zweierlei erreicht: 1.) Die immer kulturell geprägte Wahrnehmung der Menschen ließe sich in einzelne Art und Weisen der Weltaneignung (sprachlich, wissenschaftlich, mythisch, religiös, künstlerisch usw.) zerlegen. Aus der Zerlegung würde ein Verständnis für die Symbolverwendung der ›Anderen‹ erwachsen. 2.) Die kulturphilosophische und anthropologische Perspektive wäre durch diese Erkenntnisse überhaupt erst möglich. Sie baut auf den Betrachtungen der Welterklärungen *und* deren Funktionen auf. Aus der Hinwendung zu den je spezifischen symbolischen Formungen ließe sich die Struktur menschlichen Verstehens – das Gemeinsame, kurzum: die Kulturalität – erst beschreiben.

Am Beispiel der Sprache möchte ich nun in einer Art Experiment kurz umreißen, welchen Mehrwert eine Kulturwissenschaft bietet, die Cassirers Kulturphilosophie zum Ausgangspunkt einer Wissenschaft von den Kulturen *und* der Kulturalität macht. Kulturphilosophie wird dabei als Auftrag verstanden, sich nicht auf die Unterschiede zwischen Kulturen zu konzentrieren, sondern sich mit den Verschiedenheiten in der Formung symbolischen Ausdrucks zu beschäftigen. Die Verschiedenheiten in der Form verweisen m.E. auf Äquivalenzen in der Funktion. Die Äquivalenzen wiederum beziehen sich auf das Gemeinsame, die Kulturalität des Menschen.

## Ein Beispiel: Sprache als symbolische Form

Sprache ist für Cassirer »das unhintergehbare ›Mittel der Gegenstandsbildung‹ und damit das unverzichtbare Medium jenes Distanzgewinns durch Verobjektivierung, ohne den es keinen selbstbestimmten Umgang, keine geistige Aneignung, keine Verfügung über die Dinge und keine Orientierung geben kann.«<sup>21</sup> Sprache ist als eine Form der Welterfahrung zugleich Grundvoraussetzung für andere Welterklärungsweisen, die sprachlich artikuliert werden. Genau das macht die Spezifik der Sprache aus und begründet ihre ›Sonderrolle‹ im Ensemble der Welterklärungsweisen. Was lässt sich aus dieser Rolle der Sprache für die Untersuchung der Kulturalität des Menschen ableiten?

---

21 Cassirer: Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt. In: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933. Hamburg: Meiner 1995, S. 126 [nachfolgend SGW].

Wenn Menschen durch Sprache einen spezifischen Zugang zur Welt herstellen und Sprache dabei sogar grundlegend für andere Welterklärungsweisen ist, die sprachlich artikuliert werden, dann sind Sprachen folglich fundamentaler Bestandteil der Kulturalität des Menschen. Hierin ist mitnichten ein banaler Gedanke geäußert: Jede Einzelsprache ist folglich ein Zeugnis je spezifischen Weltverstehens. Daraus wiederum ergibt sich die Frage, was dieses sprachliche Weltverstehen auszeichnet. Cassirer hat in seinem Vortrag *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt* das Wesentliche dazu dargelegt. Das gegenständliche Vorstellen, die Gestaltung der Willenswelt und der sozialen Welt sowie die sprachliche Vermitteltheit der Phantasiewelt stellen die vier wesentlichen Sphären dar, die Sprache als eine Form des Weltverstehens kennzeichnen.<sup>22</sup> In seiner *Philosophie der symbolischen Formen* zeigt Cassirer anhand unterschiedlicher sprachlicher Wirkungsfunktionen darüber hinaus, wie die Menschen, durch sprachliche Formung der und zur Welt verstehend und ordnend, agieren und so ein sprachliches ›Be-deuten‹ erst ermöglichen.<sup>23</sup> Dabei baut er auf Wilhelm von Humboldts Leitmotiv der sprachlichen Weltansichten auf.

Humboldt kennzeichnet eine Verschiedenheit, eine Differenz der Sprachen nicht als eine von »Schällen und Zeichen«<sup>24</sup>, sondern als eine der Weltansichten. Der Begriff der Weltansicht bei Humboldt, aber auch der *view of the world* bei Benjamin Lee Whorf oder das ›sprachliche Weltbild‹ bei Leo Weisgerber, meint dabei weder ein wissenschaftliches Weltbild noch eine ideologische Weltanschauung. Helmut Gipper, der neben Leo Weisgerber zeit seines Lebens für eine Renaissance der Humboldtschen Sprachauffassung geworben hat, definiert die Weltansicht als eine »Art des Gegebenseins der Welt in den Kategorien und

---

22 Vgl. Cassirer: *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt*, S. 121-151.

23 Vgl. Wilhelm von Humboldt: *Über den Dualis* (1827). In: Ders.: *Werke in fünf Bänden*. Bd. 3. Hg. v. A. Flitner. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988 (1963), S. 135; sowie PSF I, S. 149-279. Es sind für Cassirer vor allem die Ausdrücke räumlicher, zeitlicher und numerischer Beziehungen sowie die Formen des Ausdrucks eines Selbst-Verständnisses (vor allem im personalen, possessiven, nominalen und verbalen Ausdruck), die Modalität der semantischen Begriffs- und Klassenbildung und die Relationsbegriffe als logische Beziehungsformen, die eine sprachliche Hinwendung zur Welt prägen und zur Herausbildung verschiedener sprachlicher Weltansichten führen.

24 Vgl. Wilhelm von Humboldt: *Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* (1820). In: Ders.: *Werke in fünf Bänden*. Bd. 3. Hg. v. A. Flitner. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988, S. 20.

Begriffsnetzen einer Sprache.«<sup>25</sup> Daraus folgt: Die Sprache gibt erst Welt. Mit Cassirer ließe sich erweitern: Sprache ist eine symbolische Form des Gegeben-seins der Welt, und da Sprache von Menschen gesprochen wird, geben sie sich Welt – in Form von Sprache – selbst.

Für Humboldt bildet Sprache Wirklichkeit nicht nur nach, sondern erschafft dieselbe erst als bestimmte Wirklichkeit.<sup>26</sup> »Sprache ist [...] kein bloßes Verständigungsmittel, sondern der Abdruck des Geistes und der Weltansicht des Redenden.«<sup>27</sup> Aus diesem Zusammenhang heraus machen erst Humboldt und später Cassirer die ›Arbeit des Geistes‹, ›die Selbsttätigkeit‹ und die Bedeutsamkeit der Sprache über eine reine Abbildfunktion hinaus stark. Beide sind sich vor allem anderen einig darin, dass es für die Menschen keinen unmittelbaren, keinen unvermittelten Blick auf die Welt geben kann. Cassirer arbeitet dabei für die Sprache das heraus, was Humboldt in seinem vergleichenden Sprachstudium bereits angelegt hat: die Bestimmung der Sprache als eine spezifisch menschliche Zugriffsleistung auf Welt – mehr noch: Herstellungsleistung von Welt.

Nachfolgend möchte ich den Versuch unternehmen, zu exemplifizieren, wie eine Anwendung der Theorie der Sprache als symbolische Form in den empirischen Kulturwissenschaften aussehen könnte. Wenn man Humboldts und Cassirers Auffassung bis hierhin folgt, müsste sich auch zeigen lassen, dass Sprache und Kultur wechselseitig aufeinander verweisen und sich in Situationen, in denen zwei Kulturen aufeinander treffen, auch die Wechselwirkung zwischen zwei unterschiedlichen ›Mitteln der Gegenstandsbildung‹ bzw. zwei unterschiedlichen Art und Weisen des Gegebenseins der Welt offenbart. Dieser Überlegung zufol-

---

25 Helmut Gipper: Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip? Zur Verifizierung der Sapir-Whorf-Hypothese. In: Ders.: Theorie und Praxis inhaltsbezogener Sprachforschung. Aufsätze und Vorträge 1953-1990. Bd. 2. Münster: Nodus Publikationen 1992, S. 244f. Diese originär Humboldtsche Idee wurde zur Grundlage der sprachlichen Relativitätstheorie (Sapir-Whorf-Hypothese), die davon ausgeht, dass jeder, der »eine bestimmte Sprache spricht, [...] durch deren grammatische und semantische Strukturen, durch die Verschiedenheit ihrer Begriffe, zu verschiedenen Ansichten von der Welt geführt« wird (dass., S. 236). Vgl. Leo Weisgerber: Sprache als gesellschaftliche Erkenntnisform. Eine Untersuchung über das Wesen der Sprache als Einleitung zu einer Theorie des Sprachwandels. In: Schriften der Brüder-Grimm-Gesellschaft. Bd. 34. Kassel: Brüder Grimm-Gesellschaft e.V. 2008.

26 Vgl. Jörn Bohr: Die Kollektivität der inneren Sprachform als kulturtheoretische Denkform – bei Ernst Cassirer, Moritz Lazarus u.a. In: Naharaim – Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte 4 (2010), Nr. 1, S. 120-132, hier: S. 124f.

27 Wilhelm von Humboldt: Ueber den Dualis (1827), S. 135.

ge lassen sich die symbolischen Formen besonders gewinnbringend an Beispielen operationalisieren, die Transkulturationsphänomene zum Gegenstand haben. In Transkulturationsprozessen (z.B. Christianisierung, Amerikanisierung, Islamisierung, Hellenisierung, Romanisierung etc.) prallen gleichsam Kulturen aufeinander und beeinflussen sich gegenseitig.

## **Sprache als symbolische Form: Das Fallbeispiel der christlichen Missionierung**

Die christliche Missionierung stellt vor allem im 19. Jahrhundert einen alle Lebensbereiche umfassenden Einschnitt für Völker in Nord- und Südamerika, Afrika und Teilen Asiens dar. Die alltäglichen Lebenswelten der Menschen vor Ort veränderten sich nachhaltig und mitunter rasant: Bekleidungsstile, Verkehrs- und Kommunikationsmittel, Wohnverhalten, Produktions- und Arbeitsweisen<sup>28</sup> bzw. Organisationsstrukturen, Verhaltens- und Lebensweisen, Werte und Normen wurden durch die westliche Kultur und das Christentum beeinflusst.<sup>29</sup> Der transkulturelle Charakter der christlichen Missionierung, die wechselseitige kulturelle (sprachliche, religiöse, technische, sittliche, rechtliche, historische, wissenschaftliche usw.) Beeinflussung und der dadurch ausgelöste Kulturwandel veränderten nicht nur das religiöse Weltbild der nichteuropäischen Völker. Gleichzeitig importierten die Missionen westliche Ideen und Vorstellungen in andere Lebensbereiche. Hinter dem Wirken der Mission verbirgt sich somit ein Konglomerat verschiedenster Einflussnahmen, die sich konkret benennen, aber auch idealtypisch betrachten lassen können.<sup>30</sup> Idealtypisch könnte man zusam-

---

28 Claude Ozankom: Christliche Botschaft und afrikanische Kultur. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongo. Neuried: Ars Una 1999, S. 151f.

29 Ebenso wurden die westlichen alltäglichen Lebenswelten durch die Begegnung mit den ›Fremden‹ aus Afrika, Amerika und Asien modifiziert.

30 Idealtypische Begriffe im Besonderen bzw. die Bildung von Idealtypen im Allgemeinen sind ein Versuch möglichen Hypothesen eine Richtung zu geben. Es geht weniger darum in den Idealtypen die Wirklichkeit abzubilden, sondern vielmehr eine Möglichkeit des Fassens der Wirklichkeit herzustellen bzw. es zu ermöglichen, über die überkomplexe Wirklichkeit Aussagen treffen zu können. Der idealtypische Begriff »ist keine ›Hypothese‹, aber er will der Hypothesenbildung die Richtung weisen. Er ist nicht eine Darstellung des Wirklichen, aber er will der Darstellung eindeutige Ausdrucksmittel verleihen«. (Max Weber: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher

menfassen, dass die Missionierung neben anderen Sphären auf Raum- und Zeitordnungen ebenso Einfluss nahm wie auf das Herrschaftssystem und die sexuelle Norm.<sup>31</sup>

Der Ausdruck räumlicher Beziehungen z.B. ist eine Sprachfunktion im Sinne der Sprache als symbolischer Form.<sup>32</sup> Man kann anhand der Cassirerschen Sprachfunktionen noch weitere idealtypische Annahmen formulieren und behaupten: Nicht nur die Raum- und Zeitbegriffe, sondern auch die numerischen und relationalen Beziehungsformen, der personale, possessive, nominale und verbale Ausdruck sowie die semantische Begriffs- und Klassenbildung sind potentiell von der (sprachlichen) Christianisierung betroffen.

Um das ›Wort Gottes‹ zu verkünden, hatten die Missionare drei Möglichkeiten: Sie konnten den Gebrauch einer europäischen Sprache propagieren, eine einheimische Sprache nutzen oder sich einer Mittlersprache bedienen. Alle drei Möglichkeiten gehen mit einer Übersetzungstätigkeit des Missionars einher. Bereits seit Mitte des 19. Jahrhunderts sind christliche Theologen und Missionswissenschaftler in wachsender Zahl davon überzeugt, dass »eine Kultur, die auf einer fremden Sprache aufbaut, [...] von vornherein des soliden Fundamentes« entbehrt,<sup>33</sup> das sie benötigt, um traditionelle Gruppenidentitäten nicht zu unterwandern. Mehrheitlich versuchen die Missionare folglich die Sprachen der ›Objekte‹ im Missionsgebiet zu erlernen, Wörterbücher und Grammatiken zu erstellen, die Bibel und andere religiöse Texte zu übersetzen. Durch diese Tätigkeiten nahmen sie potentiell auf eine Vielzahl von Formen sprachlichen Ausdrucks im Sinne der Sprache als symbolischer Form Einfluss.

Ich möchte anhand des folgenden Fallbeispiels veranschaulichen,<sup>34</sup> wie durch christliche Übersetzungen beispielsweise die Setzungen ›räumlicher Beziehungen‹, damit die Sprache als symbolische Form und damit wiederum auch

---

und sozialpolitischer Erkenntnis (1904). In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 3. Aufl. Tübingen: Mohr 1968, S. 190ff.)

31 Vgl. Albert Wirz et al.: Transculturation – Mission and Modernity in Africa. A Manifesto. In: Adam Jones (Hg.): Transculturation: Mission and Modernity in Africa. Leipzig: Institut für Afrikanistik 2003, S. 7.

32 Vgl. PSF I, S. 149-170.

33 Ernst Dammann: Das Christentum in Afrika. München u.a.: Siebenstern Taschenbuch-Vlg. 1968, S. 101.

34 Es ist hier nicht Platz für eine fundierte Untersuchung der sprachlichen Einflüsse durch Übersetzungen christlicher Texte durch Missionare auf nichteuropäische Kulturen vor dem Hintergrund der Cassirerschen Kulturphilosophie. Den damit zusammenhängenden Forschungsfragen widme ich mich in meiner Dissertation.

die Kultur – verstanden als Summe der Welterklärungsweisen in einer Einzelkultur – beeinflusst worden sind.<sup>35</sup> Dafür muss man in konkreten Einzelfällen untersuchen, ob und wie Missionare über räumliche Ausdrücke auf die Sprache Einfluss genommen haben. Daran anknüpfend müssten sich dann (räumliche) Wandelprozesse in der Ausgestaltung der Lebenswelten und Lebensweisen zeigen lassen können.

## Feld ist nicht gleich Feld

Ernst R. Wendland macht in seiner Untersuchung des Buches Rut im Alten Testament und dessen Übersetzung ins Tonga<sup>36</sup> deutlich, welche raumbezogene, Weltansicht generierende Funktion ein Begriff wie ›Feld‹ haben kann.<sup>37</sup> Im Buch Rut heißt es: »Darauf sagte er zu dem Löser: Das Grundstück, das unserem Verwandten Elimelech gehört, will Noomi, die aus dem Grünland Moabs zurückgekehrt ist, verkaufen.«<sup>38</sup> In der traditionellen Vorstellung der Tonga kann aber Land, ein Feld oder ein Garten nie einem Individuum gehören, sondern nur der Gemeinschaft. Möglich wäre maximal, dass eine Person einem Verwandten oder einem Freund erlaubt, ein von ihm genutztes Feld zu bestellen. Die Vorstellung eines möglichen Verkaufs existiert allerdings überhaupt nicht. Die ganze biblische Geschichte der Rut, die als Witwe eine neue Heimat in Israel findet, ist ohne ein (abendländisches) Vorverständnis von Grund und Boden als etwas Segmentierbarem, etwas, das jemandem gehören und veräußert werden kann, nicht übersetzbar – weder sprachlich noch kulturell. Wie soll ein Tonga-Sprecher

---

35 Daniel L. Everett hat zuletzt eindrucksvoll beschrieben, wie Sprache und Kultur korrelieren. Der ehemalige Missionar lebte viele Jahre unter den Pirahã-Indianern am Amazonas. Er zeigt anhand einer Vielzahl von Beispielen, dass die Kultur als eine Art Horizont der Sprache auftritt. Kultur schafft damit Bedingungen für Sprache und andersherum: Man spricht in einer Sprache vor allem über das, was kulturell bekannt ist. Vgl. Daniel L. Everett: *Das glücklichste Volk. Sieben Jahre bei den Pirahã-Indianern am Amazonas*. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2010, v.a. S. 263-308, 331-358.

36 Tonga ist die Sprache einer Ethnie (ebenfalls Tonga) in der Südprovinz des heutigen Sambia.

37 Ernst R. Wendland: *The Cultural Factor in Bible Translation. A Study of Communicating the Word of God in a Central African Cultural Context*. London, Stuttgart u.a.: United Bible Society 1987, S. 181.

38 Buch Rut 4, 3. Als Löser wird hier jemand bezeichnet, der die kinderlose Witwe Rut durch Heirat von der Kinderlosigkeit erlösen möchte.



verstehen, dass der Teil eines Feldes verkauft werden soll, wenn seine räumliche Vorstellung eines Feldes keine Segmentierung und sein Feldbegriff keine Verkaufsoption vorsieht? Wenn der Missionar diese Bibelstelle übersetzt und dabei den Feldbegriff der Tonga verwendet, wird der existierende Feldbegriff in einen neuen Bedeutungskontext überführt. Wenn die Tonga den Feldbegriff in seiner neuen Bedeutung übernehmen würden, hätte das weit reichende Auswirkungen auf ihre alltägliche Lebenswelt. Felder könnten dann segmentiert und veräußert werden. Halten sie am traditionellen Feldbegriff fest, erschließt sich ihnen der Bibeltext nicht.

Im Fall der Tonga wurde in der Bibelübersetzung der traditionelle Feldbegriff verwendet und mit einer biblischen Bedeutung aufgeladen. Die Tonga haben sprachlich wie kulturell in Folge dessen einen hybriden Umgang entwickelt. So wird für ein Feld im ›traditionellen Sinne‹ der Tonga-Begriff verwendet. Für Grund- und Boden im biblisch-abendländischem Sinne werden englische Begriffe verwendet. Auch lebensweltlich lässt sich diese Unterscheidung abbilden. Es gibt jetzt sowohl ›westliche Felder‹, die verkauft und segmentiert werden können, als auch ›traditionelle Felder‹, die der Gemeinschaft gehören und nicht verkauft und geteilt werden können.<sup>39</sup>

Dieses Beispiel zeigt, dass mit einem Ausdruck wie ›Feld‹ nicht zwangsläufig dieselben Vorstellungen verbunden sind. Die zugewiesenen Qualitäten, die das ›Feldhafte‹ bestimmen, sind verschieden. Dies kann als ein Beleg für sprachliche Weltansichten gelesen werden. Über die kulturvergleichenden Rückschlüsse hinaus ließe sich weiterhin eine These ableiten: Über das Aufpfropfen der westlich-christlichen Bedeutung im Rahmen der Missionierung modifiziert sich nicht nur der sprachliche Feldbegriff, sondern auch die lebensweltliche Entsprechung – kurzum: ›Afrikanische Felder‹ sind nun ›europäische Felder‹. Sprachwandel und Kulturwandel beziehen sich wechselseitig aufeinander. Felder können nun segmentiert und verkauft werden.

Auch wenn sich das Gesagte wohl nicht so umfassend verallgemeinern lässt, wird m.E. unter dem Vorzeichen der Philosophie der symbolischen Formen anschaulich, warum es gewinnbringend sein kann, dieselbe zu operationalisieren: Sprachen sind Ergebnisse einer geistigen Tätigkeit. In Sprachen verkörpern sich gleichsam unterschiedliche Weltansichten, die sich in je spezifischen Welterklärungen Ausdruck verleihen. Sprache, betrachtet als symbolische Form, macht, zusammen mit Mythos, Religion, Kunst und Wissenschaft die menschliche Kulturalität aus, die allen einzelnen Kulturen zugrunde liegt. Das Gewähren einer

---

39 Diese Beobachtung stützt sich auf eigene Erhebungen des Autors in Gesprächen mit Kleinbauern in der Südprowinz Sambias.

Einsicht in diese grundsätzliche Prägung des Menschen ermöglicht eine Fokussierung des Gemeinsamen zwischen den Kulturen.

Es wäre m.E. möglich, durch eine Operationalisierung der Philosophie der symbolischen Formen jenen Gesamtzusammenhang menschlicher Kultur herzustellen, auf dessen Mangel in den kulturwissenschaftlich-ethnologischen Forschungen Schmied-Kowarzik (wie eingangs erwähnt) hingewiesen hat. Eine kulturphilosophische Anthropologie Cassirerscher Prägung bedarf dabei der Erkenntnisse anderer Wissenschaften. Sie greift auf die Geschichte, die Linguistik, die Soziologie, die Ethnologie und andere Forschungsfelder zurück, um die Struktur menschlicher Kulturalität untersuchen zu können. Auf Grundlage der Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften ist es möglich, die subjektiven und objektiven Verstehensleistungen der Menschen sprachlich, mythisch, religiös, künstlerisch usw. zu verorten.<sup>40</sup> Dabei geht es weder einzig um kulturelle Differenzen noch allein um funktionale Vergleiche, sondern um das Prinzip menschlicher Kulturalität. »Es ist merkwürdig, wie wenig in der heutigen Philosophie diesen Fragen nachgegangen wird.«<sup>41</sup> In der hier vorgeschlagenen Lesart vermag es Cassirers Philosophie, das Denken in Differenzen zu überwinden und die Gemeinsamkeiten im Rahmen der Theorie einer symbolischen Vermitteltheit aller ›Welthabe‹ zu fokussieren.

## LITERATUR

- Bösch, Michael: Das Netz der Kultur. Der Systembegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004.
- Bohr, Jörn: Die Kollektivität der inneren Sprachform als kulturtheoretische Denkform – bei Ernst Cassirer, Moritz Lazarus u.a. In: Naharaim – Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte 4 (2010), Nr. 1, S. 120-132.
- Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt: 1956. [Bd. 1, 1923: Die Sprache; Bd. 2, 1925: Das mythische Denken; Bd. 3, 1929: Phänomenologie der Erkenntnis. Sigle PSF I-III]
- Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt. In: Ders.: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933. Hg. v. E. W. Orth u. J. M.

---

40 Vgl. Ernst Tugendhat: Anthropologie statt Metaphysik. München: Beck 2010, S. 45.

41 Ebd.

- Krois unter Mitw. v. J. M. Werle. Hamburg: Meiner 1995, S. 121-151. [Signle SGW]
- Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: Ders. *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt: Primus 1997, S. 169-200.
- Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Aus dem Engl. übers. v. R. Kaiser. Hamburg: Meiner 1996. [Signle VM]
- Dammann, Ernst: *Das Christentum in Afrika*. München [u.a.]: Siebenstern Taschenbuch-Vlg. 1968.
- Daniel, Ute: *Kompodium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006.
- Everett, Daniel L.: *Das glücklichste Volk. Sieben Jahre bei den Pirahã-Indianern am Amazonas*. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2010.
- Gipper, Helmut: Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip? Zur Verifizierung der Sapir-Whorf-Hypothese. In: Ders.: *Theorie und Praxis inhaltsbezogener Sprachforschung. Aufsätze und Vorträge 1953-1990. Bd. 2*. Münster: Nodus Publikationen 1992.
- Graeser, Andreas: *Ernst Cassirer*. München: Beck 1994.
- Humboldt, Wilhelm von: *Ueber den Dualis (1827)*. In: Ders.: *Werke in fünf Bänden. Bd. 3. Hg. v. A. Flitner*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988, S. 113-143.
- *Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung (1820)*. In: Ders.: *Werke in fünf Bänden. Bd. 3. Hg. v. A. Flitner*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988, S. 1-25.
- Kandt, Richard: *Caput Nili. Eine empfindsame Reise zu den Quellen des Nils. Reprint der 6. Aufl. Berlin 1921*. Konstanz: Selbstverlag des Landesmuseums 1991.
- Kresse, Kai: *Symbolischer Relationismus, nach Cassirer. Programmatistische Skizzen zu einer Philosophie der Kulturen und zu einer Ethnologie der Philosophie*. In: Roger Behrens, Kai Kresse, Ronnie M. Peplow (Hg.): *Symbolisches Flanieren: Kulturphilosophische Streifzüge. Festschrift für Heinz Paetzold zum 60. Hannover: Wehrhahn 2001, S. 236-251*.
- Landmann, Michael: *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart. 5., durchges. Aufl. Berlin u. New York: de Gruyter 1982*.
- Lazarus, Moritz: *Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie*. In: Ders.: *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hg., mit e. Einl. u. Anm. vers. v. K. Ch. Köhnke. Hamburg: Meiner 2003, S. 131-238*.

- Ozankom, Claude: Christliche Botschaft und afrikanische Kultur. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongo. Neuried: Ars Una 1999.
- Peplow, Ronnie M.: Ernst Cassirers Kulturphilosophie als Frage nach dem Menschen. Würzburg: Königshausen & Neumann 1998.
- Pontoppidan, Henrik: Der Sensenmann. In: Ders.: Der Eisbär. Erzählungen. Übers. v. U. Birckholz. Leipzig: Reclam 1976, S. 7-19.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur. In: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Justin Stagl (Hg.): Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion. Berlin: Reimer 1993, S. 51-92.
- Tugendhat, Ernst: Anthropologie statt Metaphysik. München: Beck 2010.
- Weber, Max: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904). In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hg. v. Johannes Winckelmann. 3. Aufl. Tübingen: Mohr 1968, S. 146-214.
- Weisgerber, Leo: Sprache als gesellschaftliche Erkenntnisform. Eine Untersuchung über das Wesen der Sprache als Einleitung zu einer Theorie des Sprachwandels. In: Schriften der Brüder-Grimm-Gesellschaft. Bd. 34. Kassel: Brüder Grimm-Gesellschaft e.V. 2008.
- Wendland, Ernst R.: The Cultural Factor in Bible Translation. A Study of Communicating the Word of God in a Central African Cultural Context. London, Stuttgart [u.a.]: United Bible Society 1987.
- Wirz, Albert et al.: Transculturation – Mission and Modernity in Africa. A Manifesto. In: Adam Jones (Hg.): Transculturation: Mission and Modernity in Africa. Leipzig: Institut für Afrikanistik 2003.



# Die Beziehung als letzte Begründung

## Simmels Relationismus als Grundlage subjektiver Identität

---

MATHIAS BEREK

Zumindest in Kulturphilosophie und Wissenssoziologie ist die Feststellung weitgehender Konsens, dass der Mensch als *soziales* Wesen erst in Gesellschaft zum Menschen wird, dass die Gesellschaft die Einzelnen formt und diese wiederum an deren Formung teilnehmen. Andererseits erscheint den Einzelnen als *kulturellen* Wesen die Gesellschaft, ungeachtet dessen, dass sie ein menschliches Produkt ist, als eine objektive Wirklichkeit, deren Strukturen und Inhalte ihnen zur *Welt* werden. Menschen als Subjekte sehen sich also stets sowohl anderen Menschen als Subjekten und Gruppen gegenüber als auch einer objektivierten Welt der Kulturtatsachen.<sup>1</sup> Aus diesem Beziehungsgeflecht nun ergibt sich ein Problem für das Selbstverständnis der Subjekte. Wie definiert sich die Person, das

---

1 Vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch 1980; Klaus Christian Köhnke: Der Kulturbegriff von Moritz Lazarus – oder: die wissenschaftliche Aneignung des Alltäglichen. In: Andreas Hoeschen/Lothar Schneider (Hg.): Herbarts Kultursystem. Perspektiven der Transdisziplinarität im 19. Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, S. 39-50; Georg Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Ders.: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Hg. u. eingel. v. M. Landmann. Neuausg. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 116-147; Moritz Lazarus: Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie. In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 3 (1865), Heft 1, S. 1-94.

Individuum, das Subjekt?<sup>2</sup> Unter dem Begriff der individuellen Identität hat die Diskussion darum vor allem in der Moderne und unter ihren Bedingungen an Fahrt aufgenommen.

## DAS ENDE DES INDIVIDUUMS?

Spätestens seit der Aufklärung gewann das Konzept *Individuum* gegenüber der Autorität von Traditionen und Kollektivismen, wie sie etwa innerhalb der Kirche vertreten wurde, an Gewicht. Das autonome Individuum erschien als die einzig angemessene Form des personalen Selbstverständnisses in der modernen Gesellschaft und ihren veränderten Sozialstrukturen. Ein organisches Aufgehen in der Gemeinschaft war damit nicht mehr ohne Weiteres möglich, das Individuum geriet in Distanz zur Gesellschaft wie zur Natur.<sup>3</sup> Allerdings entwickelte die Moderne in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihre eigenen, modernen Kollektivismen, die zu gewaltigen und gewalttätigen Gegenspielern des Individuums wurden. Vielen, wenn nicht den meisten der ihrer religiösen, zünftigen, familiären oder dörflichen Gemeinschaften beraubten Subjekte gelang es in dieser Situation nicht, das anvisierte Ideal vom autonomen Individuum zu realisieren. Sie suchten nun innerhalb der Massengesellschaft Zuflucht bei neuen, ebenso autoritären und heteronomen, konstruierten Kollektiven wie der Nation, dem Volk oder gar der ›Rasse‹. Eine zweite Gegenbewegung gegen den Individualismus lag nach Michael Landmann in der Aufklärung selbst begründet: in ihrer Fundierung der Individualität in der Vernunft. Wenn die Einzelnen nicht mehr unhinterfragt den Traditionen vertrauten, sondern ihrem eigenen vernünftigen Urteil und der Suche nach Wahrheit, dann müssten sie sich der einmal gefundenen Wahrheit aber auch wieder unterordnen – und so schränke die Wahrheit die neugewonnene Freiheit und Autonomie wieder ein. Parallel dazu müsse sich das ver-

- 
- 2 Da die zu problematisierenden Verständnisse des Idealismus von ›Subjekt‹ an Bedeutung verloren haben, werden für das hier in Frage stehende Thema alle drei Begriffe synonym verwendet.
  - 3 Vgl. (unter Rückgriff auf Hegel, Fichte und Schelling) Eva Binder: Identität. In: Lexikon der Geisteswissenschaften. Sachbegriffe – Disziplinen – Personen. Hg. v. H. Reinalter u. P. J. Brenner. Wien u.a.: Böhlau 2011, S. 354-360, hier: S. 355. Vgl. aktuell dazu Charles Taylors ›abgepuffertes‹ Selbst, das ins Zentrum gerückt ist und sich die Welt auf Distanz hält (Hartmut Rosa: Poröses und abgepuffertes Selbst: Charles Taylors Religionsgeschichte als Soziologie der Weltbeziehung. In: Soziologische Review 35 (2012), Heft 1, S. 3-11).

nünftige Individuum statt den Traditionen neuen Autoritäten unterwerfen: Institutionen höherer Vernunft wie die der forschenden Wissenschaft, angesichts derer die Vernunft des Einzelnen »nur noch für den Hausgebrauch« existiere.<sup>4</sup> Auch in der Kulturkritik der Kritischen Theorie ist es die moderne Subjektivierung selbst, die durch instrumentelle Vernunft, Verdinglichung und Entfremdung zur Zerstörung des Subjekts führe<sup>5</sup> – eine Einschätzung, die Hartmut Rosa zusammen mit anderen »Pathologie-Diagnosen der Moderne als Ausdruck der Angst« vor dem Verlust der Resonanz zwischen Subjekt und Welt interpretiert, der Angst davor, dass die Welt dem Individuum nicht mehr antwortet.<sup>6</sup> Die Autonomie des Individuums wurde schließlich moralphilosophisch schon deshalb in Frage gestellt, weil die Vielfalt der durch die Gesellschaft zur Verfügung gestellten Optionen das Subjekt vor ein Ambivalenzproblem stelle, in dem es mangels Vorgaben nicht mehr wissen könne, was es sein und wie es handeln solle. Um vernünftig und moralisch handeln und leben zu können, brauche man keine Autonomie mehr.<sup>7</sup>

Eine weitere, tiefgreifende Herausforderung des Individuums dürfte die sozialkonstruktivistische Zumutung gewesen sein, dass jedes Subjekt Produkt seiner gesellschaftlichen Sozialisation sei.<sup>8</sup> Damit ist keineswegs jene Soziologismus geschimpfte wissenschaftliche Perspektive gemeint, die das Subjekt *ganz* in seinen sozialen Beziehungen und Determinationen aufgelöst sieht, sondern die Betonung der unlösbaren *Wechselbeziehung* zwischen Subjekt, Gesellschaft und objektiver Wirklichkeit. Diese Zumutung war und ist notwendig, um das Individuum als historisch und sozial bestimmtes zu verstehen – und um die metaphysisch-religiöse Spekulation von der körperlosen Existenz der Seele analytisch zu

---

4 Michael Landmann: Das Ende des Individuums. Anthropologische Skizzen. Stuttgart: Klett 1971, S. 116f.

5 So – mit Simmel! – kritisiert von Klaus Peter Biesenbach: Subjektivität ohne Substanz. Georg Simmels Individualitätsbegriff als produktive Wendung einer theoretischen Ernüchterung. Frankfurt a.M.: Lang 1988. Biesenbach stellt an Adornos Kulturpessimismus die substantialistische Behauptung der Prä-Existenz einer Einheit von Subjekt, Geschichte und Gesellschaft in Frage, wo sich die Ambivalenzen, Entfremdungen und Rationalisierungen der Moderne als »gesellschaftliche« Mechanismen repressiv in der Persönlichkeitsstruktur der Individuen abbilden« würden (ebd., S. 156).

6 Rosa: Poröses und abgepuffertes Selbst, S. 9.

7 John Kekes: Doubts About Autonomy. In: Philosophy 86 (2011), S. 333-351.

8 Als klassische Version Berger/Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.



überwinden. Dennoch führte sie zur nächsten Infragestellung des Individuums: Durch die sehr weit ausgreifende Durchsetzung des naturwissenschaftlich-positivistischen Paradigmas seit Ende des 19. Jahrhunderts blieb als Ergebnis eines gigantischen Missverständnisses von der Betonung des *sozialen* und *historischen* Wesens des Menschen vor allem übrig, dass das Subjekt in allen seinen Eigenschaften *messbar* und *determiniert* sei, allerdings nicht sozial oder kulturell, sondern genetisch, biologisch, chemisch, physisch. Jeglicher Autonomie war es damit freilich wieder beraubt. Neben diesem Determinismus stehen einem individualistischen Identitätskonzept auch heute weiterhin die alten und neuen Varianten kollektivistischer Identitätsangebote entgegen, Religion und Nation wohl als die größten und immer noch wirkungsmächtigsten.

Steht das Individuum damit grundsätzlich in Frage? Zumindest Landmanns pessimistische Prognose der 1970er Jahre, die Epoche des Individuums neige sich dem Ende zu,<sup>9</sup> scheint sich bisher noch nicht erfüllt zu haben. Das Konzept der Individualität wird ganz im Gegenteil sogar dazu missbraucht, in seinem Namen und unter der Parole ›Gegen jede Gleichmacherei!‹ die bestehenden ökonomischen, sozialen und politischen Herrschaftsverhältnisse und Ungleichheiten neu zu legitimieren und zu verschärfen.<sup>10</sup> Aber auch die Analysen vom Auflösen personaler Identität in kommunikativen Beziehungen eines »postmodernen Selbst«<sup>11</sup> erwiesen sich als nur sehr begrenzt geltend. Vielmehr scheint das *moderne* Konzept personaler Identität weiterhin vorhanden, gültig und notwendig zu sein, um Kontinuität und Kohärenz des Selbstbilds, Orientierung und Handeln zu ermöglichen – die Identitätsfrage stelle sich um so stärker, je mehr Kontingenz-, Alteritäts- und Differenz Erfahrungen in gegenwärtigen Gesellschaften quantitativ zunehmen und sich qualitativ radikalisierten.<sup>12</sup>

Gegen alle Herausforderungen hat sich das Konzept der Individualität behaupten können und ist nach wie vor ein unverzichtbares Element des Lebens in

---

9 Vgl. Landmann: Die Zukunft des Einzelnen im Regnum Rationis. In: Ders.: Anklage gegen die Vernunft. Stuttgart: Klett 1976, S. 119-169, hier: S. 143.

10 Ein Beispiel für diese Argumentation liefert – wohlgemerkt angesichts der Situation im Deutschland der 1970er – Landmann selbst, vgl. Landmann: Teuer bezahlte Vernunft. In: Ders.: Anklage gegen die Vernunft, S. 44-71, hier: S. 58.

11 Kenneth R. Gergen: Beyond Autonomy and Community: Relational Being. In: Klaus-Peter Köpping, Michael Welker u. Reiner Wiehl (Hg.): Die autonome Person – eine europäische Erfindung? München: Fink 2002, S. 177-192.

12 Jürgen Straub: Personale Identität und Autonomie. Eine moderne Subjekttheorie und das »postmoderne Selbst«. In: Die autonome Person – eine europäische Erfindung?, S. 255-271, hier: S. 263.

der modernen Massengesellschaft. Was allerdings aussteht, ist eine theoretische Begründung, die sowohl die Ergebnisse von Lebenswissenschaften und Geisteswissenschaften zu integrieren weiß als auch die alten philosophischen Probleme um Letztbegründungen berücksichtigt. Hinter die Einsicht, dass Menschen erst in Gesellschaft zu Menschen werden (sozial und kulturell), können wir zwar nicht zurück. Dennoch existiert die Individualität des Subjekts ontogenetisch von Anfang an als etwas *auch* Autonomes, das nicht nur von außen gestaltet wird, sondern gleichzeitig sich selbst und die Welt gestaltet. Nur – wie gestaltet sich dieses Wechselwirkungsverhältnis?

George Herbert Mead beschrieb das *Self* als Ergebnis von Beziehungen des Individuums zu anderen Individuen und zu gesellschaftlichen Prozessen, das aus den beiden Elementen *Me* – dem Konventionellen, der Haltungen Anderer ihm gegenüber – und *I* – der Reaktion des Organismus auf die Haltungen anderer, der Quelle von Initiative und Veränderung – bestehe.<sup>13</sup> Diese beziehungshafte moderne Identität habe zwar »Prozesscharakter«,<sup>14</sup> sei als biographisch entstehende Struktur aber nicht nur variabel, sondern gleichzeitig im Kern nicht mehr hintergebar.<sup>15</sup> Bei all dem bleibt bis zu ihrer begründeten Widerlegung die Eingrenzung gültig, dass das Konzept personaler Identität nicht nur historisch auf bestimmte Phasen der Geschichte beschränkt ist, sondern auch räumlich keine Gültigkeit für den gesamten Planeten beanspruchen kann. Kurz – es gilt nicht immer und überall.<sup>16</sup> Für spätmoderne, westlich orientierte Gesellschaften ist die Einsicht heute jedoch weitgehend Konsens, dass sich das Individuum aus einer Vielzahl von Angeboten bedienen kann, die bis hin zu Keupps Patchwork-Identitäten reichen.<sup>17</sup>

Andererseits aber irrt Keupp in seiner Einschätzung, es sei erst eine »Botschaft der Postmoderne, dass die Welt plural konstituiert sei«.<sup>18</sup> Das ist ebenso

---

13 George Herbert Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968.

14 Joachim Renn/Jürgen Straub: Transitorische Identität. Der Prozesscharakter moderner personaler Selbstverhältnisse. In: Dies. (Hg.): Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst. Frankfurt a.M.: Campus 2002, S. 10-31.

15 Wohlrab-Sahr, Monika: Die Realität des Subjekts. Überlegungen zu einer Theorie biographischer Identität. In: Heiner Keupp/Joachim Hohl (Hg.): Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Bielefeld: transcript 2006, S. 75-97, hier: S. 77.

16 Vgl. die Beiträge in: Die autonome Person – eine europäische Erfindung?

17 Heiner Keupp u.a.: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek: Rowohlt 1999.

18 Ebd., S. 18.

wenig richtig wie Bourdieus Behauptung, das *relationale* Denken, welches mit substantialistischen Anschauungen brach, sei erst mit dem Strukturalismus in die Sozialwissenschaften gekommen.<sup>19</sup> Vielmehr finden wir beides, Pluralismus der Weltkonstitution ebenso wie Relationismus, bereits im 19. Jahrhundert bei Lazarus und Simmel.<sup>20</sup> Für die in Frage stehende Begründung subjektiver Identität halte ich es deshalb für ein lohnendes Vorhaben, einen Faden aus jener Zeit wieder aufzunehmen: Georg Simmels Relationismus.

## SIMMEL UND DER INDIVIDUALISMUS

Simmels Beschäftigung mit Individualität zieht sich durch sein gesamtes Werk und dessen Phasen. Und obwohl sein Beitrag zur philosophischen und soziologischen Diskussion des Themas einigen als bedeutsam gilt, werde er in seinem Anteil dennoch in den meisten betroffenen Disziplinen ignoriert.<sup>21</sup> Gleichzeitig sei es, so die aktuelle Auseinandersetzung mit ihm, auch fragwürdig, ob Simmels Individualitätskonzept – abgesehen von der durchgängigen Beschreibung als widersprüchliche Einheit des Individuums zwischen Wechselwirkung und Selbstgewissheit – als einheitliches angesehen werden könne.<sup>22</sup> Zentral ist für Simmel die

---

19 Pierre Bourdieu: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, S. 12.

20 Abgesehen vom hier im Weiteren diskutierten Georg Simmel vgl. dazu bereits Moritz Lazarus u. Hermann Steinthal: Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie, als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 1 (1860), Heft 1, S. 1-73, hier: S. 4; sowie Lazarus: Ueber das Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit [Vortrag, gehalten am 11. Januar 1861 im Groß-Rathssaal zu Bern]. In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 2 (1862), Heft 4, S. 393-453, hier: S. 401-416. Neuausgabe in ders.: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hg., m. einer Einl. u. Anmerkungen versehen v. K. Ch. Köhnke. Hamburg: Meiner 2003, S. 39-129, hier: S. 56-79.

21 Vgl. Johannes Schwerdtfeger: Das Individualitätskonzept Georg Simmels. Heidelberg: Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft 1999, S. 24.

22 Vgl., neben Schwerdtfeger: Das Individualitätskonzept Georg Simmels, auch: Efraim Podoksik: Georg Simmel: Three forms of Individualism and Historical Understanding. In: New German Critique 37 (2010), Heft 109 (1/2010), S. 119-145, hier: S. 145.

»Kardinalfrage der Lebensanschauung: ist das Individuum ein letzter Quellpunkt des Weltgeschehens, ist es seinem Wesen als Individuum nach schöpferisch; oder ist es ein Durchgangspunkt für Mächte und Strömungen überindividueller Provenienz; ist es die Substanz, aus der die Formungen des geistigen Daseins quellen oder ist es die Formung, die andere Substanzen dieses Daseins annehmen«?<sup>23</sup>

Simmel beschäftigt die Frage nach der Schöpferkraft, der Gestaltungsfähigkeit, der Autonomie des Subjekts gegenüber der objektiven Welt der kulturellen Formen.<sup>24</sup> Individualität meint für ihn einerseits diese Spannung zwischen der Einheit, dem Einzel-Sein des Subjekts auf der einen Seite und der Gesellschaft resp. der Kultur auf der anderen: Ein geistiges Wesen sei

»nach seinem Inhalt oder seiner Form etwas für sich, eine Einheit, es hat ein irgendwie in sich ruhendes Sein oder Sinn oder Zweck; und es ist zugleich ein Teil von einem oder von mehreren Ganzen, es steht in einem Verhältnis zu etwas außerhalb seiner, einem Umfassenden, einer über es hinausragenden Totalität. Es ist immer Glied und Körper, Partei und Ganzes, Vollkommenes und Ergänzungsbedürftiges. Individualität nennen wir die Form, in der diese Doppelbedeutung der menschlichen Existenz sich zur Einheit zu bringen vermag oder versucht.«<sup>25</sup>

Andererseits bedeutet Individualität für Simmel nicht nur die Einheit und Einzelheit des einzelnen Wesens, sondern auch seine Einzigartigkeit.<sup>26</sup>

Um das Verständnis von Individualität in der Gegenwart zu befruchten, taugen jedoch nicht alle Ansätze bei Simmel. Der lebensphilosophische Versuch des späten Simmels, den Kern des Subjekts im *Leben* und dessen Konflikt mit den objektiven Formen der Kultur zu verorten, verbleibt im Vagen.<sup>27</sup> Seine Kon-

---

23 Simmel: Goethes Individualismus. In: Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur 3 (1912), Heft 3, S. 251-274, hier: S. 254.

24 Vgl. auch Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur. Siehe den Beitrag von Jörn Bohr im vorliegenden Band.

25 Simmel: Individualismus. In: Marsyas. Eine Zweimonatsschrift 1 (1917), Heft 1, S. 33-39, hier: S. 34.

26 Qualitativer Individualismus als die »Besonderheit oder Einzigkeit seines Beschaffenseins, seiner Eigenschaften« – Simmel: Goethes Individualismus, S. 259.

27 Vgl. Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur; und: Köhnke: Simmel ohne Landmann? Nachwort zur Neuausgabe 1987. In: Simmel: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Hg. u. eingeleitet von M. Landmann. Neuausg. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 256-275.

struktion eines Unterschieds zwischen ›romanischer‹ und ›germanischer‹ Individualität ist haltlos und nur innerhalb nationaler Denkmuster sinnhaftig, vor allem insofern man den entsprechenden Text als Kriegsaufsatz interpretieren muss.<sup>28</sup> Interessant im Zusammenhang mit dem oben angesprochenen Pluralismus ist hier aber seine Betonung der Einzigartigkeit jedes individuellen Weltbildes. Individualität sei erst dann vollkommen, wenn jedes Individuum über ein einzigartiges Weltbild verfüge: die »Unendlichkeit möglicher Weltbilder«, in der »jeder Mensch das Zentrum und das Gesetz eines solchen« sei.<sup>29</sup>

Mir erscheinen jenseits dieser Texte Simmels zwei theoretische Ansätze zur Bestimmung der Individualität des Subjekts vielversprechend, die gar nicht explizit unter individualitätstheoretischem Titel erschienen: der eine besteht in der Theorie vom Individuum als »Schnittpunkt sozialer Kreise«, ein anderer in dem komplexen Konstrukt einer relationistischen Identität.

## Soziale Kreise

Mit sozialen Kreisen meinen Moritz Lazarus und nach ihm Simmel die Zugehörigkeiten der Einzelnen zu verschiedenen sozialen Gruppen.<sup>30</sup> Da Menschen in den differenzierten Gesellschaften der Moderne stets mehreren dieser sozialen Kreise angehören, schneiden diese sich in der einzelnen Person. Das Konzept Person wird damit seiner ursprünglichen Wortbedeutung von ›per-sonare‹ – hindurchklingen – auf anschauliche Weise gerecht. Individualität hat einen ihrer Gründe also darin, dass jede Person eine ganz einzigartige Kombination von Gruppenzugehörigkeiten verkörpert, die sich in ihr schneiden und zu ihrem einzigartigen Wesen beitragen. Allerdings: Individualität darauf zu reduzieren, wäre genau jener vielfach gescholtene extreme Soziologismus. Auch wenn der späte Simmel teilweise den Eindruck erweckt, sein eigenes Konzept der Kreuzung sozialer Kreise selbst genau diesem Verdikt zu unterwerfen,<sup>31</sup> kann man diese Re-

---

28 Simmel: Goethes Individualismus.

29 Simmel: Goethes Individualismus, S. 267.

30 Lazarus/Steinthal: Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie, als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft; Simmel: Über die Kreuzung sozialer Kreise. In: Ders.: Über soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen. Leipzig: Duncker u. Humblot 1890, S. 100-116 (5. Kapitel).

31 Vgl. Simmel: Der Konflikt der modernen Kultur. In: Ders.: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, S. 148-173, hier: S. 153. Simmel: Goethes Individualismus,

duktion hier keineswegs finden. Es geht vielmehr um die »gleichmäßige Annäherung an das Ideal des Kollektivismus wie des Individualismus«<sup>32</sup>:

»Wenn die vorgeschrittene Kultur den sozialen Kreis, dem wir mit unserer ganzen Persönlichkeit angehören, mehr und mehr erweitert, dafür aber das Individuum in höherem Maße auf sich selbst stellt und es mancher Stützen und Vorteile des enggeschlossenen Kreises beraubt: so liegt in jener Herstellung von Kreisen und Genossenschaften, in denen sich beliebig viele, für den gleichen Zweck interessierte Menschen zusammenfinden können, eine Ausgleichung jener Vereinsamung der Persönlichkeit, die aus dem Bruch mit der engen Umschränktheit früherer Zustände hervorgeht.«<sup>33</sup>

Das ist freilich eine deutlich optimistischere Sicht auf den Standpunkt des Subjekts in der modernen Gesellschaft als beim späten Simmel. Statt Überforderung der Einzelnen durch die Kultur<sup>34</sup> hat Simmel hier noch den progressiven Aspekt der Moderne im Auge, eine Gleichmäßigkeit von Freiheit und Bindung zu ermöglichen, indem das Homogene (das Individuum) sich aus dem Heterogenen (den sozialen Kreisen *im Plural*) herausbilden kann.<sup>35</sup>

## Relation

Für unser Thema noch interessanter aber ist die Übertragung von Simmels *Relationismus* auf das Konzept des Individuums. Eine Diskussion seiner relationisti-

---

S. 253. Köhnke: Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, S. 321-331.

32 Simmel: Über soziale Differenzierung, S. 106 – eine Gleichmäßigkeit, die sich bereits bei Lazarus findet: »Die größte Einheit [der Gesamtheit] besteht in der größten Wirkung des Individuums auf die Gesamtheit [...] durch die schärfste Zuspitzung der Individualität« (Lazarus: Ueber das Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit, nach der Neuausgabe, S. 127).

33 Simmel: Über soziale Differenzierung, S. 106.

34 Wie bei Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur.

35 Simmel: Über soziale Differenzierung, S. 108 – womit allerdings die Heterogenität der Persönlichkeit nicht aufgehoben ist. Köhnke sieht in dieser formalen Bestimmung des Individuums sogar die Gefahr der »Demontage der Einheitlichkeit der Persönlichkeit« (Köhnke: Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen, S. 329).

schen Überlegungen findet sich in einem Exkurs in der *Philosophie des Geldes*.<sup>36</sup> Auf das Subjekt angewendet steckt darin das Potenzial, die Begründung der individuellen Identität nicht in internen oder externen, aber stets absoluten Fundamenten zu suchen, sondern in der *Bewegung* selbst, in der *Beziehung* zwischen den Individuen und zwischen Individuum und Gesellschaft. Das soll hier detaillierter ausgeführt werden.

Simmel beginnt zunächst mit einer erkenntnistheoretischen Diskussion: Ihm zufolge hat die moderne Wissenschaft die vorangegangenen absolutistischen Deutungen abgelöst, nach denen hinter allen seelischen Vorgängen eine Seelen-substanz und hinter jedem ›Donnern ein Donnerer‹ vermutet wurde. Alle Welt-inhalte konnten in Bewegung und Relation aufgelöst werden. Alle? Nicht alle. Denn auch *diese* wissenschaftliche Erkenntnis fordere immer noch einen festen Punkt, eine absolute Wahrheit: »Das Erkennen selbst nämlich, das jene Auflö-sung vollzieht, scheint sich seinerseits dem Strome der ewigen Entwicklung und der nur vergleichswisen Bestimmtheit zu entziehen.«<sup>37</sup> Jede relative Reihe von Erkenntnissen oder Beweisen müsse einen letzten Grund haben, um nicht als Ganze in der Luft zu hängen. Welcher dieser letzte Grund aber wäre, so zunächst Simmels erstes Argument, welche diese höchste Instanz sei, das könnten wir niemals wissen. Wir wüssten absolut, dass es sie geben muss, könnten sie aber nicht erkennen, ohne sofort unser Denken dogmatisch abzuschließen. Wenn wir sie erkennen würden, müssten wir uns sofort auf die Suche nach der nächsten, diese fundierende, begeben. Oder: »So wenig also die letzten Voraussetzungen eines abgeschlossenen Erkennens als nur bedingt, subjektiv oder relativ wahr gelten dürften, so sehr darf und muß es doch jede einzelne, die sich uns momen-tan als Erfüllung dieser Form anbietet.«<sup>38</sup>

Und hier kommen wir zum nächsten Schritt in Simmels Argumentation: Jede Vorstellung ist »nur im Verhältnis zu einer anderen wahr«,<sup>39</sup> auch wenn diese

---

36 Simmel: *Philosophie des Geldes*. Hg. v. D. P. Frisby u. K. Ch. Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 6), S. 93-121.

37 Ebd., S. 95. Zur kritischen Diskussion dieser Problematik relativistischer Erkenntnis-theorie vgl. Ernst Grünwald: *Das Problem der Soziologie des Wissens. Versuch einer kritischen Darstellung der wissenssoziologischen Theorien*. Wien u. Leipzig: Brau-müller 1934; und aktuell Markus Seidel: *Relativism or Relationism? A Mannheimian Interpretation of Fleck's Claims About Relativism*. In: *Journal for General Philosophy of Science* 42 (2011), Heft 2, S. 219-240.

38 Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 97.

39 Ebd.

andere eine im Nebel liegende unbedingte ist. Und oft genug liegt angesichts der langen Ketten das erste Glied der Argumentation wirklich jenseits des Bewusstseins – das Erkennen wird so in Analogie zur Gravitation zum »freischwebenden Prozess, dessen Elemente sich gegenseitig ihre Stellung bestimmen.«<sup>40</sup> Die Grundform des Erkennens ist dieses gegenseitige Sich-Beweisen. Das heißt, die Erkennbarkeit der Wahrheit wird entweder ins Unendliche verlagert oder zu einem Kreis umgebogen. Also: ein Satz wird wahr im Verhältnis zu einem anderen oder unter Bezug auf einen ersten. »Das Ganze der Erkenntnis« ist dann allerdings »so wenig ›wahr‹ wie das Ganze der Materie schwer ist.«<sup>41</sup>

In einem dritten Argumentationsschritt folgert Simmel für den Erkenntnisprozess aus dem Relativismus die Notwendigkeit heuristischen anstatt konstitutiven Vorgehens. Die dogmatisch abschließende Behauptung müsse durch die Bestimmung des Erkenntniswegs ersetzt werden. Erkenntnis beruhe in Bezug auf die höchsten Abstraktionen, Vereinfachungen und Zusammenfassungen nicht auf der Behauptung, wie die Dinge seien, sondern auf dem Bezug: »unser Erkennen hat sich so zu verhalten, *als ob* sich die Dinge so und so verhielten.«<sup>42</sup> So erweist sich *jede Erkenntnis als relative* und kann dadurch auch scheinbar unlösbare Gegensätze aufeinander beziehen. Das lässt sich an drei Beispielen verdeutlichen. Das historische: Die Gegenwart ist der Schlüssel zur Vergangenheit, während die Vergangenheit uns die Gegenwart verstehen lässt. Das psychologische: Die Kenntnis des anderen muss von der Kenntnis der eigenen Seele (der einzig unmittelbar zugänglichen) ausgehen, während das Ich nur an der Kenntnis der anderen entstehen kann, bis hin zur fundamentalen »Zerfallung des Ich in einen beobachtenden und einen beobachteten Teil«, die ihren Ursprung im Verhältnis zwischen dem Ich und den Anderen hat.<sup>43</sup> Und schließlich das anthropologische: Die einzige Welt, von der wir sprechen können, ist jene, die wir aus unseren Vorstellungen erschaffen. Gleichzeitig aber ist diese Welt der (materielle) Ursprung, aus dem wir und unser Geist erst entstanden sind. Die Seele als Produkt der Welt, die Welt als Produkt der Seele – und beides trifft zu.<sup>44</sup>

Die Gegenseitigkeit des Bewahrheitens bleibt dabei meist verborgen, und zwar aus demselben Grund, aus dem die Gegenseitigkeit der Schwerkraft in der Regel verborgen bleibt: Zwischen der Untersuchung der Wahrheit einer einzelnen Sache und dem Gesamtkomplex aller unserer (in diesem Moment als gesi-

---

40 Ebd., S. 100.

41 Ebd.

42 Ebd., S. 106.

43 Ebd., S. 110. Vgl. dazu auch Meads Konzeption des *Self*.

44 Ebd., S. 110ff.



chert geltenden) Vorstellungen besteht ein ähnlich gigantisches Missverhältnis wie zwischen der Masse des zu Boden fallenden Apfels und jener der Erde.<sup>45</sup> Während ein fiktiver Vertreter der absolutistischen Position sich fest auf dem Boden der Tatsachen wie der Erde stehend wähnt und deshalb den Apfel ganz unhinterfragbar unidirektional auf den Boden fallen sieht, hat die angenommene Repräsentantin des Relationismus eine schwierigere Aufgabe. Eine in der Perspektive weiter außerhalb liegende Position einnehmend und das Wissen um die Gravitationskräfte einbeziehend, interessiert sie sich für die Wechselwirkung statt für den nur vermeintlich festen Boden.<sup>46</sup>

## RELATION UND PERSON

Was folgt aus diesen relationistischen Überlegungen Simmels nun für die Person? Zunächst, mit Simmel: Die einzelnen Vorstellungen, »verfließende und subjektive Vorgänge, erzeugen durch ihre Wechselbeziehungen, was in keiner von ihnen für sich allein liegt, die Persönlichkeit als objektives Element der theoretischen und praktischen Welt.«<sup>47</sup> Was im Konzept des Schnittpunkts sozialer Kreise bereits als Grundprinzip angelegt ist, findet sich hier also auf der Ebene der Vorstellungen wieder: Ihre Kohärenz gewinnt die Persönlichkeit in und aus den *Relationen* der einzelnen Bewusstseinsinhalte. Subjektivität ist also nicht als schon vorab existierende zu verstehen, sondern als »Subjektivität ohne Substanz«.<sup>48</sup>

Ich will hier jedoch darüber – und über Simmels anderweitig formulierte Gedanken zum Individualismus – hinaus gehen. Denn auf dieser Grundlage lässt sich ein Konzept personaler Identität gewinnen, das die Theorie des Schnittpunkts sozialer Kreise mit der eben beschriebenen Relationalität menschlicher Vorstellungen fusioniert. Die Basis der Identität des Individuums muss demnach nicht in Gruppenzugehörigkeiten, Genen oder der metaphysischen Seele gesucht werden, also vergeblich. Vielmehr findet sie ihren festen Grund in einer *vierdimensionalen Beziehung*: Diese Beziehungsbewegung ist erstens *sozial*, eine Be-

---

45 Ebd., S. 115f.

46 Das Beispiel von Apfel und Erde hinkt allerdings insofern, als die Position des Subjekts bei der hier diskutierten Individualitätsproblematik eine wesentlich bedeutendere als die des Apfels ist.

47 Ebd., S. 113.

48 Also als »Konstitution von Subjektivität ohne essentialistische Annahmen«: Biesenbach: Subjektivität ohne Substanz, S. VII.

ziehung zu allen Gruppen, denen das Subjekt angehört und aus denen es Rollen- und Identitätsmuster sowie Außenwahrnehmungen in einer einzigartigen Kombination bezieht; zweitens ist sie *kulturell*, als Beziehung des Subjekts zu seiner Welt, in welcher es durch die objektive Kultur geprägt wird und gleichzeitig an deren Formung mitwirkt; drittens findet sie *in den Bewusstseinsinhalten* statt, welche in kommunikativen Vorgängen auf vielfältige und ebenfalls einzigartige Weise miteinander in Beziehung stehen und die Persönlichkeit begründen und festigen; und viertens in der Bewegung durch die *Zeit*, in welcher permanent Retentionen mit Protentionen in Beziehung gesetzt werden – Leben in der Gegenwart unter permanentem Rückgriff auf die Vergangenheit und unaufhörlicher Antizipation der Zukunft.<sup>49</sup>

Indem diese vierdimensionale Beziehung in der Gleichzeitigkeit ihrer Prozesse die Identität des Individuums fundiert, wird sie zu einer *Bewegung, die Stabilität verleiht*. Das Selbstbewusstsein des Subjekts bedarf keiner unhinterfragbaren Letzbegründungskonstruktion mehr, wie der einer gottgegebenen Seele oder der biochemischen Determination. Und es löst sich auch nicht auf in seinen sozialen Zugehörigkeiten. Die Stabilität entspringt den Wechselbeziehungen, der Bewegung und dem nicht endenden Prozess ihrer Herstellung. Um erneut die Gravitation als Bild zu bemühen: in den umstrittenen Experimenten, bei denen eine teilweise Kompensation der Schwerkraft beobachtet worden sein soll, basierte dieser Effekt auf *schnell rotierenden* Supraleitern.<sup>50</sup> Trotz der physikalischen Einwände und der logischen Problematik dieser Analogie kann sie als Bild dennoch verdeutlichen, worum es mir geht: Angenommen, dieser Antrieb funktionierte, hätten wir selbst dann noch, wenn wir nicht auf dem guten, alten Erdboden stünden, statt eines haltlosen Falls in die Tiefe eine stabile Position, die auf einer niemals endenden Bewegung beruhte.

So betrachtet, will ich Simmels Relationismus als einen Vorschlag zur Neudefinition von Individualität und persönlicher Identität in die Diskussion bringen für jene Gesellschaften, in denen Ratio und Wissenschaft die alten theologischen Gewissheiten entzaubert, die nationalistischen und verwandten Versuche einer Sinn-Heilung jedoch notwendig zur Katastrophe geführt haben und weiter führen werden. Für die Suche nach einem absoluten festen Grund bedeutet das: Das Bedürfnis nach *Letztbegründung* von Identität wird in der Relation aufgelöst – ohne

---

49 Vgl. Alfred Schütz/Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK 2003, u.a. S. 325.

50 E. E. Podkletnov: *Weak gravitation shielding properties of composite bulk Y Ba<sub>2</sub>Cu<sub>3</sub>O<sub>7-x</sub> superconductor below 70 K under e.m. field*. In: *Condensed Matter – Superconductivity*. <http://arxiv.org/abs/cond-mat/9701074v3>, Zugriff: 11.3.2012.

dabei jedoch in jene Depersonalisierung zu verfallen, die der Be-Wertung von Menschen anhand ökonomischer Kriterien in kapitalistischen Gesellschaften eigen ist.<sup>51</sup>

Andererseits muss das Bedürfnis nach *Kohärenzerfahrung* im Selbstbild nicht allein mit innerer Einheit, Harmonie und Geschlossenheit befriedigt werden<sup>52</sup> – Kohärenz, die sich über Relation herstellt, kann Widersprüchlichkeit, Kontingenz und Offenheit nicht nur aushalten, sondern zu ihrer Grundlage machen. Auf einer tieferen Ebene liegt dem letztlich die Frage zugrunde, wie sich Einheit nicht nur *trotz*, sondern vielmehr *durch* die Vielheit herstellt. Wenn im postmodernen Diskurs ein früher zentriertes, einheitliches und kontinuierliches einem nun dezentrierten, zerstreuten und fragmentierten Subjekt gegenübergestellt wird, dessen Einheit nur noch mittels tröstender und konstruierender Erzählung hergestellt werden könne,<sup>53</sup> bricht die Analyse damit vor einem entscheidenden weiteren Schritt ab. Denn das Diskontinuierliche und Widersprüchliche muss nicht auf einer darüberliegenden Ebene narrativ aufgelöst, sondern es kann, ja muss bereits in das relationale Selbst als solches integriert werden, insofern es zu seiner *Konstitution aus der Beziehung* überhaupt beiträgt. Einheit kann nicht als substantielle, präexistente vorausgesetzt werden, sie wird erst aus der Vielheit hergestellt.<sup>54</sup>

Dass in heutigen Gesellschaften von den Subjekten dazu *Identitätsarbeit* geleistet werden muss, und dafür wiederum materielle, soziale und psychische Ressourcen zur Verfügung stehen müssen,<sup>55</sup> entwertet diesen Vorschlag keineswegs. Es macht es umso lohnender und wichtiger, in dieser Richtung weiterzudenken und zu arbeiten. Es mag nicht Simmels Anliegen in seiner *Philosophie des Geldes* gewesen sein, sich derart in die Identitätsdebatten einzubringen. Und insbesondere seine eher lebensphilosophischen Texte zum Thema aus seiner späteren Schaffens-Phase scheinen den relationistischen Weg auch wieder zu verlassen. Es geht mir aber auch nicht darum, sondern ich möchte zeigen, wie vor allem die Betonung von Wechselwirkung und Prozess, oder: Beziehung und Bewegung, sich als fruchtbarer Ansatz zur Weiterentwicklung von Identitäts-

---

51 Vgl. dazu: Heiko Roehl/Burkhard Järisch: Ego Stoxxx: Eine Zukunft des ökonomisierten Individuums. In: Willfried Geßner/Rüdiger Kramme (Hg.): Aspekte der Geldkultur: neue Beiträge zu Georg Simmels Philosophie des Geldes. Magdeburg: Scriptorum 2002, S. 137-145, hier: S. 145.

52 Vgl. Keupp u.a.: Identitätskonstruktionen, S. 57ff.

53 Vgl. u.a. in Bezug auf Ricoeur: Binder: Identität, S. 357f.

54 Vgl. Biesenbach: Subjektivität ohne Substanz, S. 158.

55 Vgl. Keupp u.a.: Identitätskonstruktionen, S. 53 u. 314.

konzepten erweist. Trotz der anfangs genannten sozialkonstruktivistischen Zumutung für jede individuelle Identität ist damit ein Weg gewiesen, auf dem Identitätskonstruktionen in der Spätmoderne erfolgreich sein können, ohne in die Barbarei kollektivistischer Heteronomie zurückzufallen.

## LITERATUR

- Berger, Peter L./Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch 1980.
- Biesenbach, Klaus Peter: Subjektivität ohne Substanz. Georg Simmels Individualitätsbegriff als produktive Wendung einer theoretischen Ernüchterung. Frankfurt a.M.: Peter Lang 1988.
- Binder, Eva: Identität. In: Lexikon der Geisteswissenschaften. Sachbegriffe – Disziplinen – Personen. Hg. v. H. Reinalter u. P. J. Brenner. Wien u.a.: Böhlau 2011, S. 354-360.
- Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987.
- Gergen, Kenneth R.: Beyond Autonomy and Community: Relational Being. In: In: Klaus-Peter Köpping, Michael Welker u. Reiner Wiehl (Hg.): Die autonome Person – eine europäische Erfindung? München: Fink 2002, S. 177-192.
- Grünwald, Ernst: Das Problem der Soziologie des Wissens. Versuch einer kritischen Darstellung der wissenssoziologischen Theorien. Wien u. Leipzig: Braumüller 1934.
- Kekes, John: Doubts About Autonomy. In: *Philosophy* 86 (2011), S. 333-351.
- Keupp, Heiner u.a.: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek: Rowohlt 1999.
- Köhnke, Klaus Christian: Simmel ohne Landmann? Nachwort zur Neuausgabe 1987. In: Georg Simmel: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Hg. u. eingel. v. M. Landmann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 256-275.
- Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.
- Der Kulturbegriff von Moritz Lazarus – oder: die wissenschaftliche Aneignung des Alltäglichen. In: Andreas Hoeschen/Lothar Schneider (Hg.): Herbarths Kultursystem. Perspektiven der Transdisziplinarität im 19. Jahrhundert. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, S. 39-50.

- Köpping, Klaus-Peter, Michael Welker u. Reiner Wiehl: Die autonome Person – eine europäische Erfindung? München: Fink 2002.
- Landmann, Michael: Das Ende des Individuums. Anthropologische Skizzen. Stuttgart: Klett 1971.
- Die Zukunft des Einzelnen im Regnum Rationis. In: Ders.: Anklage gegen die Vernunft. Stuttgart: Klett 1976, S. 119-169.
  - Teuer bezahlte Vernunft. In: Ders.: Anklage gegen die Vernunft. Stuttgart: Klett 1976, S. 44-71.
- Lazarus, Moritz: Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie. In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 3 (1865), Heft 1, S. 1-94.
- Ueber das Verhältniß des Einzelnen zur Gesamtheit [Vortrag, gehalten am 11. Januar 1861 im Groß-Rathssaal zu Bern]. In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 2 (1862), Heft 4, S. 393-453.
  - Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hg., m. einer Einl. u. Anm. vers. v. K. Ch. Köhnke. Hamburg: Meiner 2003.
- Lazarus, Moritz/H. Steinthal: Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie, als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 1 (1860), Heft 1, S. 1-73.
- Mead, George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft aus Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968.
- Podkletnov, E. E.: Weak gravitation shielding properties of composite bulk Y Ba<sub>2</sub>Cu<sub>3</sub>O<sub>7-x</sub> superconductor below 70 K under e.m. field. In: Condensed Matter – Superconductivity. Eprint <http://arxiv.org/abs/cond-mat/9701074v3>, Zugriff: 11.03.2012.
- Podoksik, Efraim: Georg Simmel: Three forms of Individualism and Historical Understanding. In: New German Critique 37 (2010), Heft 1, S. 119-145.
- Renn, Joachim/Jürgen Straub: Transitorische Identität. Der Prozesscharakter moderner personaler Selbstverhältnisse. In: Dies. (Hg.): Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst. Frankfurt a.M.: Campus 2002, S. 10-31.
- Roehl, Heiko/Burkhard Järisch: Ego Stoxxx: Eine Zukunft des ökonomisierten Individuums. In: Willfried Geßner/Rüdiger Kramme (Hg.): Aspekte der Geldkultur. Neue Beiträge zu Georg Simmels Philosophie des Geldes. Magdeburg: Scriptorum 2002, S. 137-145.
- Rosa, Hartmut: Poröses und abgepuffertes Selbst: Charles Taylors Religionsgeschichte als Soziologie der Weltbeziehung. In: Soziologische Revue 35 (2012), Heft 1, S. 3-11.

- Schütz, Alfred/Thomas Luckmann: Strukturen der Lebenswelt. Konstanz: UVK 2003.
- Schwerdtfeger, Johannes: Das Individualitätskonzept Georg Simmels. Heidelberg: Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft 1999.
- Seidel, Markus: Relativism or Relationism? A Mannheimian Interpretation of Fleck's Claims About Relativism. In: Journal for General Philosophy of Science 42 (2011), Heft 2, S. 219-240.
- Simmel, Georg: Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen. Leipzig: Duncker und Humblot 1890.
- Goethes Individualismus. In: Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur 3 (1912), Heft 3, S. 251-274.
  - Individualismus. In: Marsyas. Eine Zweimonatsschrift 1(1917), Heft 1, S. 33-39.
  - Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Hg. u. eingel. v. M. Landmann. Neuausg. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 116-147.
  - Der Konflikt der modernen Kultur. In: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Hg. u. eingel. v. M. Landmann. Neuausg. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 148-173.
  - Philosophie des Geldes. Hg. v. David P. Frisby u. Klaus Christian Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 6).
- Straub, Jürgen: Personale Identität und Autonomie. Eine moderne Subjekttheorie und das »postmoderne Selbst«. In: Klaus-Peter Köpping, Michael Welker u. Reiner Wiehl (Hg.): Die autonome Person – eine europäische Erfindung? München: Fink 2002, S. 255-271.
- Wohlrab-Sahr, Monika: Die Realität des Subjekts. Überlegungen zu einer Theorie biographischer Identität. In: Heiner Keupp/Joachim Hohl (Hg.): Subjekt-diskurse im gesellschaftlichen Wandel. Bielefeld: transcript 2006, S. 75-97.



# Der Typus des Fremden im Zentrum der Vergesellschaftung bei Georg Simmel

---

SONJA ENGEL

Soziologische Abhandlungen zum Fremden werden üblicherweise mit dem Verweis auf Globalisierung und weltweit zunehmende Migrationsbewegungen motiviert oder wenigstens gerechtfertigt. Exemplarisch zeigt sich dies in der Einleitung zu einem Sammelband klassischer Texte zum Typus des Fremden,<sup>1</sup> in dem nach einer Auflistung verschiedener Statistiken Folgendes geschlussfolgert wird: »Das Wort von Karl Schlögel, wonach die Erde an der Wende zum 21. Jahrhundert zunehmend als ein Planet der Nomaden zu bezeichnen ist, erscheint demnach keineswegs übertrieben.«<sup>2</sup> Trotz der behaupteten Allgegenwärtigkeit wird Fremdsein doch meist als *Problem* – oder in abgeschwächter Formulierung als *Herausforderung* – thematisiert, das in Zusammenhang mit der Überschreitung von nationalstaatlichen Grenzen gebracht wird. Um es überspitzt zu sagen: Es wird zwischen einem Innen, das der Zugehörigkeit zu einer (z.B. nationalen)

- 
- 1 Üblicherweise werden Typen mit dem generischen Maskulin beschrieben, um Allgemeingültigkeit für alle Geschlechter zu behaupten. Ich werde im Folgenden das maskuline Genus beibehalten, weil der Ausdruck ›Typus der Fremden‹ ambig ist und ebenso den Plural wie das feminine Genus bezeichnet. Zudem ist keineswegs ausgemacht, ob die Darstellungen des Typus des Fremden genau so wären, wenn es vorrangig um weibliche Fremde ginge – bzw. ist dies im Falle Simmels sehr stark zu bezweifeln. Diese möglichen Differenzen einfach durch eine sprachliche Anpassung zum Verschwinden zu bringen, halte ich für unangebracht.
  - 2 Peter-Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner (Hg.): Der Fremde als sozialer Typus. Zur Rekonstruktion eines soziologischen Diskurses. In: Dies. (Hg.): Der Fremde als sozialer Typus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen. Konstanz: UVK 2002, S. 9-37, hier: S. 10.



Gruppe entspricht, und einem Außen, der Nichtzugehörigkeit, unterschieden. Fremd wird dann bestimmt als Merkmal derjenigen, die diese Grenze überschreiten, also von einem Außen in das Innen eintreten und durch Differenz gekennzeichnet sind. Innerhalb der Debatten um das Fremdsein wird die gesellschaftliche Dimension des Phänomens dann meist verkürzt zu der normativen Frage, ob Integration erwünscht und möglich sei.

Ich möchte die Figur des Fremden, seine Rolle in und für gesellschaftliche Zusammenhänge sowie die Bezüge auf räumliche Kategorien in eine neue Konstellation bringen, um so die alltäglichen und doch komplexen Gegenstände der Debatte zu beleuchten. Bezugs- und Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die Sozialtheorie Georg Simmels, dessen Essay *Exkurs über den Fremden* als klassischer Text zu der Figur des Fremden gilt.<sup>3</sup> Im *Exkurs* wird der Fremde unter anderem eingeführt als »der, der heute kommt und morgen bleibt«<sup>4</sup> und diese Charakterisierung fehlt in fast keiner neueren Veröffentlichung.<sup>5</sup> Dabei, so mein Eindruck, ist diese Aussage inzwischen zu einer ›Zitatleiche‹ erstarrt, abgesehen davon, dass sie keine große Erkenntnis transportiert. Viel spannender als diese Bestimmung ist meiner Meinung nach zu erkunden, welche *systematische* Position der Typus des Fremden innerhalb der Simmelschen Sozialtheorie hat.<sup>6</sup> Der

- 
- 3 Georg Simmel: Exkurs über den Fremden. In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Hg. v. O. Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992 (Georg Simmel Gesamtausgabe [GSG]. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 11), S. 764-771. Im Folgenden zitiert als Simmel: Exkurs über den Fremden.
  - 4 Simmel: Exkurs über den Fremden, S. 764.
  - 5 Ich schließe mich der Einschätzung Otthein Rammstedts an, dass es sich erübrige, »hierfür Belege anzuführen, da dies meiner Kenntnis nach durchgängig geschieht«. Otthein Rammstedt: Georg Simmels ›Fremder‹. In: Wolf R. Dombrowsky/Ursula Passero (Hg.): Wissenschaft, Literatur, Katastrophe: Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Lars Clausen. Opladen: Westdt. Verlag 1995, S. 268-284, hier: S. 270, FN 9.
  - 6 Eine Abhandlung Klaus Christian Köhnkes mit dem Titel: Der ›Fremde‹ als Typus und historische Kategorie – zu einem soziologischen Grundbegriff bei Georg Simmel, Alfred Schütz und Robert Michels. In: Nicolas Berg (Hg.): Kapitalismusdebatten um 1900 – Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen. Leipziger Beiträge Bd. 6. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2011, S. 219-238 behandelt den *Typus* des Fremden u.a. bei Simmel. Vgl. zu der wichtigen Rolle der Figur des Fremden in Simmels Sozialtheorie auch: Klaus Christian Köhnke: Exkurs: Georg Simmel als Jude. In: Ders.: Der junge Simmel – in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, S. 122-149.

Fremde dient mir also vorrangig als *Exempel* für Typusbildung und damit verbundene theoretische Konsequenzen. Für diese Aufgabe werde ich die Erörterung des Fremden in dem sehr dichten, aber nur knapp siebenseitigen *Exkurs über den Fremden* v.a. im Kontext von Simmels ›großen‹ Werken *Soziologie* (in der auch der Exkurs erschien) sowie *Philosophie des Geldes* erläutern.<sup>7</sup> Dadurch lässt sich die eigensinnige Theorie von Gesellschaft bei dem frühen Soziologen Simmel offenlegen, die eine Antwort auf die Frage bereithält, wie sich die Vermittlung von Individuellem und Kollektivem theoretisch modellieren lässt. Diese Frage ist höchst relevant für jede Untersuchung sozialer Sachverhalte und bedarf der Explizierung. Vielleicht scheint zu selbstverständlich, dass Individuen Gesellschaft bilden, doch genau diese Selbstverständlichkeit versucht Simmels Sozialtheorie in Frage zu stellen.

Jenseits empirischer Studien zu konkretem Verhalten und Dispositionen von Einzelnen, Schichten oder Milieus wird so eine Analyse sozialer Prozesse und Phänomene ermöglicht, die auf die tiefer liegende Frage eingeht, auf welchen *Voraussetzungen* menschliches Zusammenleben und darüber hinaus ein Wissen des Menschen von sich selbst als sozialem Wesen beruht. Am deutlichsten werden diese Voraussetzungen von Simmel im *Exkurs über die Frage: Wie ist Gesellschaft möglich?* behandelt, der an den Anfang der ›großen‹ *Soziologie* gestellt ist.<sup>8</sup> Ich werde mit der Darstellung dieser, wie Simmel sagt, »soziologischen Aprioritäten«<sup>9</sup> beginnen, nach einer kurzen Skizzierung von Simmels Begriff von Gesellschaft. Im weiteren Verlauf werde ich Elemente der Aprioritäten an die Überlegungen im *Exkurs über den Fremden* rückbinden. Im Zentrum meines Interesses stehen die Begriffe *Typus*, *Wechselwirkung* und *Funktion*, die als methodologische Instrumente von Simmel in die neue Disziplin der Soziologie eingeführt, bzw. spezifizierend ausgebaut werden.<sup>10</sup> Im *Exkurs über den*

---

7 Georg Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Hg. v. O. Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992 (GSG 11). Im Folgenden zitiert als Simmel: *Soziologie*. – Ders.: *Philosophie des Geldes*. Hg. v. D. P. Frisby u. Klaus Ch. Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989 (GSG 6).

8 Georg Simmel: *Exkurs über die Frage: Wie ist Gesellschaft möglich?* In: Ders.: *Soziologie*, S. 42-62. Im Folgenden zitiert als Simmel: *Wie ist Gesellschaft möglich?*

9 Ebd., S. 46.

10 Der Begriff des Typus ist als ›Idealtypus‹ durch Max Weber bekannt geworden, seine Konzeption unterscheidet sich jedoch von der Simmelschen, und auch von der später von Alfred Schütz entwickelten. Eine ausführliche Rekonstruktion und Interpretation der Verhältnisse der verschiedenen Typus-Begriffe hat Uta Gerhardt geleistet. Vgl. Uta Gerhardt: *Idealtypus. Zur methodischen Begründung der modernen Soziologie*.

*Fremden* verfolgt Simmel jedoch parallel eine weitere Perspektive, die sich als gruppensoziologische beschreiben lässt. Hier wird die Unterscheidung des Innen und Außen, die als dominierendes Motiv in vielen Analysen des Fremden auftaucht, relevant. Dabei zielt Simmels Analyse darauf ab, das in der Unterscheidung enthaltene ausschließende Entweder-Oder, die Alternative von Ja oder Nein mit verschiedenen Mitteln in ihrer Eindeutigkeit zu unterminieren. Simmel hinterfragt die Vorstellung von Grenzen als geographisch fixierbaren Linien und konzentriert sich auf die Prozesse der Konstitution von Gruppen und deren Beschreibungen, wie ich im Folgenden darstellen werde.

## **DIE SOZIALEN APRIORI – SIMMELS ANSATZ ZU EINER ERKENNTNISTHEORIE DER GESELLSCHAFT**

Simmels Anliegen im *Exkurs über den Fremden* ist die Verunsicherung der Vorstellung, soziale Konglomerate hätten feste und objektive Grenzen und Zugehörigkeit sei ein Zustand, der entweder bestehe oder nicht bestehe. Zum argumentativen Dreh- und Angelpunkt meiner Interpretation mache ich damit nicht die oben genannte Bestimmung, dass der Fremde heute komme und morgen bliebe, sondern folgende: »Der Fremde ist ein Element der Gruppe selbst, nicht anders als die Armen und die mannigfachen ›inneren Feinde‹ – ein Element, dessen immanente und Gliedstellung zugleich ein Außerhalb und Gegenüber einschließt.«<sup>11</sup> In dieser zunächst paradox erscheinenden Charakterisierung des Fremden ist eine der grundlegenden Intentionen Simmels aufbewahrt. Zunächst deutet diese Charakterisierung ganz unmittelbar daraufhin, dass die Positionierung des Fremden nicht eindeutig als innerhalb oder außerhalb einer Gruppe stehend bestimmt werden kann. Tatsächlich, so möchte ich im Folgenden zeigen, verweist die Konstellation von Fremdem und Gruppe auf eine abstraktere Ebene und zwar auf den Begriff der Gesellschaft.

---

Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001. Der Begriff Wechselwirkung wurde z.B. auch von Wilhelm Dilthey verwendet, jedoch ist Simmels Konzeption eine spezifische. Zu den Differenzen bezüglich des Wechselwirkungsbegriffs bei Simmel und Dilthey und darüber hinaus ihrer Soziologiekonzeptionen vgl. Klaus Christian Köhnke: Die Wechselwirkung zwischen Diltheys Soziologiekritik und Simmels soziologischer Methodik. In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 6 (1989), S. 303-326.

11 Simmel: Exkurs über den Fremden, S. 765.

Simmels *Soziologie* beginnt mit einem Entwurf von Gesellschaft als nur je momentanes Produkt menschlicher Interaktion, das einem Gewebe oder einem Netz vergleichbar sei: »All die tausend, von Person zu Person spielenden, momentanen oder dauernden, bewußten oder unbewußten, vorüberfliegenden oder folgenreichen Beziehungen [...] knüpfen uns unaufhörlich zusammen. In jedem Augenblick spinnen sich solche Fäden, werden fallengelassen, wieder aufgenommen, durch andre ersetzt, mit anderen verwebt. Hier liegen die, nur der psychologischen Mikroskopie zugängigen Wechselwirkungen zwischen den Atomen der Gesellschaft, die die ganze Zähigkeit und Elastizität, die ganze Buntheit und Einheitlichkeit dieses so deutlichen und so rätselhaften Lebens der Gesellschaft tragen.«<sup>12</sup> Doch wie soll man sich diesem Gebilde sozialwissenschaftlich nähern, wenn man es verstehen – oder wie Simmel sagt: erkennen – und in den Griff kriegen will? Eine Bündelung der Fäden scheint angebracht. Simmel kritisiert an den bisherigen historischen und soziologischen Unternehmungen, dass sie sich zu sehr auf die Beschreibungen von Institutionen konzentrierten. Dies ginge an dem, was Gesellschaft ausmache, vorbei, denn die bisherigen Theorien suggerierten eine Statik, wo es sich um eine Dynamik handle. Das menschliche Zusammenleben werde aber *erfahren* als das Mit- und Nacheinander alltäglicher Beziehungen und Berührungen der Individuen. Diesen »scheinbar unbedeutenden Relationsarten« eine »eingehendere Betrachtung zu widmen« wird Simmel somit zur Hauptaufgabe einer Soziologie, die Gesellschaft begreifen will.<sup>13</sup> Die Relationen oder Wechselwirkungen zum Ausgangspunkt der Analyse zu machen, ist die Simmelsche Form des Diktums, Gesellschaft sei mehr als die Summe ihrer Teile. Die Wissenschaft von der Gesellschaft hat also nach Simmel zu untersuchen, wie »das isolierte Nebeneinander der Individuen zu bestimmten Formen des Miteinander und Füreinander« wird.<sup>14</sup>

So ändert Simmel seinen Untersuchungsgegenstand dahin, dass nicht das Objekt Gesellschaft, sondern die Prozesse der Vergesellschaftung erfasst werden sollen. Damit ist das Ziel geklärt, nicht aber die Werkzeuge: eines ist der Begriff des Typus, der im vorliegenden Beitrag im Mittelpunkt stehen soll. Dieser wird im *Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?* eingeführt.<sup>15</sup> In die-

---

12 Simmel: *Soziologie*, S. 33.

13 Ebd., S. 35.

14 Ebd., S. 19.

15 Simmel verweist im Exkurs *Wie ist Gesellschaft möglich?* selbst auf seine Anlehnung und Abgrenzung an die erkenntnistheoretischen Überlegungen Immanuel Kants. Einen genaueren Blick auf die Analogie zwischen Simmels und Kants Begriff des *a priori* liefern: Hans-Joachim Lieber/Peter Furth: Zur Dialektik der Simmelschen Konzep-

sem Exkurs untersucht Simmel die Bedingungen der Vergesellschaftung, d.h. er stellt grundlegende methodologische Überlegungen darüber an, was denn als die ›Apriori‹ des Sozialen zu gelten habe.<sup>16</sup> Die Erfassung des Einzelnen als Typus ist dabei eine zentrale Form des Wissens, das alltagsweltlich soziales Handeln als Interaktion zwischen Einzelnen, und sozialwissenschaftlich die Erkenntnis des Sozialen erst ermögliche. Um »Gesellschaft als eine Wissenstatsache«<sup>17</sup> untersuchen zu können, formuliert Simmel drei Apriori.

Das erste Apriori besteht aus der Annahme, dass »das vollkommene Wissen um die Individualität des Anderen uns versagt ist«,<sup>18</sup> weshalb man darauf angewiesen sei, ihn einem Typus zuzurechnen, einer »allgemeinen Kategorie«, wobei diese »ihn freilich nicht völlig deckt und die er nicht völlig deckt.«<sup>19</sup> Es findet laut Simmel eine grundlegende Umwandlung statt, wenn aus einem Individuum ein Typus geformt wird, einige Eigenschaften werden verallgemeinert und bestimmend. Dabei entsprechen alle Typusbildungen »prinzipiellen Änderungen in der Beschaffenheit des realen Objekts«.<sup>20</sup> D.h. es handelt sich um mehr als ein Abschneiden oder Zufügen gewisser Elemente, nämlich um eine qualitative Veränderung. In diesem ersten Apriori geht es im Kern also um die Feststellung, dass sich Menschen in der Gesellschaft nie als die komplexen, widersprüchlichen, unverwechselbaren Individuen treffen, die sie sind, sondern eine unumgängliche Spannung besteht zwischen dem singulären Individuum und dem vergesellschafteten Subjekt.

Daran anschließend beschreibt Simmel mit dem zweiten Apriori die Bedeutung von Typen im Rahmen sozialer Kollektive. Der Typus des Fremden wird hier explizit erwähnt, denn zusammen mit dem Feind, dem Verbrecher und dem Armen sei er Exempel derjenigen sozialen Typen, »deren soziologische Bedeutung sogar in ihrem Kern und Wesen dadurch fixiert ist, daß sie von der Gesellschaft, für die ihre Existenz bedeutsam ist, grade irgendwie ausgeschlossen sind.«<sup>21</sup> Der Clou liegt jedoch in der allgemeineren Bestimmung, »dem trivial

---

tion einer formalen Soziologie. In: Kurt Gassen/Michael Landmann (Hg.): Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag am 1. März 1958. Berlin: Duncker & Humblot 1958, S. 39-59.

16 Simmel: Wie ist Gesellschaft möglich? S. 49

17 Ebd., S. 47.

18 Ebd., S. 48.

19 Ebd.

20 Ebd., S. 47.

21 Ebd., S. 51. Dem Typus des Armen ist in *Soziologie* ein eigenes Kapitel gewidmet. Simmel: Der Arme. In: Ders.: *Soziologie*, S. 512-555.

erscheinenden Satz« Simmels kurz zuvor, der besagt, »daß jedes Element einer Gruppe nicht nur Gesellschaftsteil, sondern außerdem noch etwas ist.«<sup>22</sup> Dies treffe auf alle Menschen zu, insofern niemand vollständig »in seiner jeweiligen Kategorie, als Träger der ihm gerade jetzt zufallenden sozialen Rolle« aufgehe,<sup>23</sup> sondern ebenso ein »Außerdem« habe.<sup>24</sup> Das »außersoziale Sein, sein Temperament und der Niederschlag seiner Schicksale, seine Interessiertheiten und der Wert seiner Persönlichkeit« konstituiere das Außerdem. Die Spannung von Sozialem und Außer-Sozialem zeige sich bei den Typen als Unterscheidung verschiedener Arten der Einbindung: »die Art seines Vergesellschaftet-Seins ist bestimmt oder mitbestimmt durch die Art seines Nicht-Vergesellschaftet-Seins.«<sup>25</sup> Während im ersten Apriori die Spannung zwischen Individualität und vergesellschaftetem Subjekt im Vordergrund stand, rückt Simmel nun im zweiten diejenige zwischen einem Innerhalb und dem Außerhalb bezüglich der Gesellschaft in den Blick. In dialektischer Manier werden das Individuelle und das Gesellschaftliche von Simmel als »Synthese oder die Gleichzeitigkeit der beiden logisch einander entgegengesetzten Bestimmungen der Gliedstellung und des Fürsichseins«<sup>26</sup> aufeinander bezogen. Gliedstellung und einmalige Individualität bilden eine Einheit, die er das »soziale Wesen« nennt.<sup>27</sup>

Schließlich ist Thema des dritten Apriori, wie aus den jeweils spezifisch vergesellschafteten Typen ein Komplex wird, eine »Ordnung von Inhalten und Leistungen, die nach Raum, Zeit, Begriffen, Werten aufeinander bezogen sind und bei denen man insofern von der Personalität, von der Ichform, die ihre Dynamik trägt, absehen kann.«<sup>28</sup> Soziale Konglomerate erscheinen zwar zunächst als die Zusammenstellung ungleicher und einzigartiger Individuen, d.h. Heterogenität sei aufgrund der Individualität von Menschen unhintergebar, aber ihre Erfassung als eine Einheit, als gesellschaftliche Ordnung sei trotzdem möglich. Denn

---

22 Simmel: *Wie ist Gesellschaft möglich?* S. 51.

23 Ebd. Eine ausführliche Behandlung des Rollenphänomens in Simmels Soziologie und dessen Einbettung in spätere soziologischen Theorien bietet Uta Gerhardt: *Georg Simmels Bedeutung für die Geschichte des Rollenbegriffs in der Soziologie*. In: Hannes Boeringer/Karlfried J. Gründer (Hg.): *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Georg Simmel*. Frankfurt a.M.: Klostermann 1976 (Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts. Bd. 27), S. 71-89.

24 Simmel: *Wie ist Gesellschaft möglich?* S. 52.

25 Ebd., S. 51.

26 Ebd., S. 56.

27 Ebd., S. 57.

28 Ebd.

»das Leben der Gesellschaft verläuft – nicht psychologisch, sondern phänomenologisch, rein auf seine sozialen Inhalte als solche angesehen – so, als ob jedes Element für seine Stelle in diesem Ganzen vorherbestimmt wäre.«<sup>29</sup> Dieses »als ob« ist der Kunstgriff, der von Simmel als alltäglich wirkender bestimmt wird und das Wissen des Einzelnen davon, innerhalb einer Gesellschaft zu leben, fundiert. Parallel zu der Bildung von Typen, die von der inkohärenten, einmaligen Individualität abstrahiert, wird hier von den mannigfaltigen sozialen Erscheinungen abstrahiert. Gesellschaft sei keineswegs ein von sich aus wohlgeordneter Apparat, stattdessen sei die »Ganzheit der Gesellschaft natürlich ein Durcheinanderspielen von Funktionen«,<sup>30</sup> die nur durch den Blick des Als-ob zu einer Systematik gelangt.

Die uns umgebende soziale Welt wird von Simmel in allen drei Apriori von einem konstruierenden Zugriff und ordnenden Eingriff der Menschen abhängig gemacht. Es geht nicht um ein Aufdecken von etwas Vorhandenem, sondern darum, das Verworrene und sich immer Verändernde, im Fluss Befindliche in Form von Fest-Stellungen überhaupt erst zugänglich zu machen. Aus den drei Apriori resultieren drei Aspekte des Gesellschaftlichen: Typus, Vergesellschaftung und gesellschaftliche Einheit. Indem Simmel von Apriori spricht, werden diese menschlichen Tätigkeiten als Bedingung der Möglichkeit des Sozialen gekennzeichnet. Mir geht es nun darum, die sozialen Apriori in ihrer konkreten Ausformung anhand des Typus des Fremden zu explizieren. Zudem möchte ich die Unterscheidung zweier Perspektiven vornehmen, die bei Simmel nicht klar getrennt sind. Die gruppensoziologische Perspektive richtet sich auf diejenigen Prozesse, die sich direkt am Beispiel der Gruppe im *Exkurs über den Fremden* zeigen lassen. Davon abgesetzt möchte ich mit einer methodologischen bzw. soziologischen Perspektive auf die allgemeinen Folgen und Bedeutungen eingehen.

Die Ausgangsbestimmung Simmels, dass der Fremde zugleich außerhalb und innerhalb der Gruppe stehe, spiegelt sich in dem Exkurs *Wie ist Gesellschaft möglich?* – und wirft einige Fragen auf. Wenn davon ausgegangen werden kann, dass Heterogenität ein grundlegendes Merkmal sozialer Kollektive ist, also alle Menschen unterschiedlich sind, und alle Menschen das Merkmal des gleichzeitigen Innerhalb und Außerhalb von Gesellschaft teilen, scheint die Besonderheit des Fremden zunächst relativiert. Wie kann der Fremde identifiziert werden als einer, dessen Andersheit sich von derjenigen der anderen Anderen unterscheidet, worin besteht seine Differenz, die ihn als Typus ausmacht? Wie werden soziale Grenzen, die tagtäglich das Leben der Einzelnen strukturieren, erklärbar ge-

---

29 Ebd., S. 58.

30 Ebd.

macht? Und schließlich: Wie gestaltet sich daraus eine gesellschaftliche Einheit und Ordnung?

## **Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit durch Typisierung des Einzelnen**

Das Innen und Außen einer Gruppe, die Entscheidung über das Mitglied-Sein oder nicht, wird durch die Kategorie der Zugehörigkeit reguliert. Die Perspektive der Gruppe auf Zugehörigkeit basiert auf einer Typisierung, die mit dem ersten Apriori korreliert: Menschen nehmen sich als vergesellschaftete Wesen gegenseitig nicht in ihrer Singularität wahr, sondern als Vertreterin eines Typus. Während Simmel die Typisierung als Notwendigkeit ansieht, wie das erste Apriori zeigt, wird die Zuordnung eines Menschen zu einem Typus im *Exkurs über den Fremden* in seinen negativen Konsequenzen aufgeführt. So werde im Falle der »Stadt-, Land- und Rassefremden« das Merkmal »fremde Herkunft«<sup>31</sup> verabsolutiert und die ganze Person auf dieses eine Merkmal reduziert, über das die soziale Einbindung definiert und reguliert wird. Simmel illustriert diese Art der Typusbildung mit einem (evtl. fingierten) historischen Beispiel: Im mittelalterlichen Frankfurt habe es eine ›Judensteuer‹ gegeben, die sich dadurch auszeichnete, dass sie nicht anhand des Vermögens, sondern der Tatsache oder Zuschreibung des Jüdisch-Seins festgesetzt wurde. So mussten alle Juden, unabhängig vom Vermögen, den gleichen Betrag zahlen. Wenn die Religionszugehörigkeit, die Staatsbürgerschaft oder Nationalität zur Begründung für eine bestimmte Behandlung wird, findet eine Fixierung der Betroffenen statt, die »das, was nicht gemeinsam ist, zu besonderer Betonung bringt«.<sup>32</sup>

Dagegen werden in das Innen der Gruppe all jene *eingeschlossen*, die als »Mitglied meines Kreises«, als »Mitbewohner derselben besonderen Welt« typisiert werden. Als Beispiel hierfür nennt Simmel die Anerkennung des Gegenübers als »Kollegen oder Kameraden oder Parteigenossen« im Exkurs *Wie ist Gesellschaft möglich?*<sup>33</sup> Diese Typisierung kommt zustande, so führt Simmel im *Exkurs über den Fremden* aus, weil das Verhältnis der Zugehörigen, resp. der Mitglieder, »auf der Gleichheit von spezifischen Differenzen gegen das bloß Allgemeine«<sup>34</sup> aufbaue. Unter dem bloß Allgemeinen versteht Simmel die ge-

---

31 Simmel: *Exkurs über den Fremden*, S. 770.

32 Ebd.

33 Simmel: *Wie ist Gesellschaft möglich*, S. 50.

34 Simmel: *Exkurs über den Fremden*, S. 768.



gegenseitige Anerkennung als Menschen, die zwar als eine Gemeinsamkeit bezeichnet werden kann, allerdings noch keine Gruppe konstituiert.

Aus Sicht der Gruppe scheint das Innen und Außen recht simpel herstellbar und als solches erkennbar zu sein: der Fremde befindet sich im Außen, weil er mit einem ›fremden‹ Merkmal ausgestattet ist, dagegen sind diejenigen im Innen, die Gemeinsamkeiten teilen. Durch den brutalen Akt der Reduktion auf *ein* Merkmal wird der Andere zum Fremden gemacht, er erscheint den Gruppenmitgliedern eindeutig als Nicht-Mitglied und er ist qua Typisierung ausgeschlossen.<sup>35</sup> Dieser Vorgang der *Abgrenzung* gegenüber Einzelnen oder anderen Gruppen funktioniert mit Hilfe der Vorstellung, als Gruppenmitglieder sind ›wir‹ uns ähnlich, weil ›wir‹ anders sind als die Mitglieder anderer Gruppen. Die Differenz der Gruppenmitglieder wird so zu dem, was Simmel erklärungswürdig erscheint – durchaus nicht die Differenz des Fremden.

Bevor ich genauer auf das Wir-Gefühl der Gruppe eingehe, möchte ich zunächst die Typusbildung am Individuum vorstellen, die Simmel aus der soziologischen Perspektive anbietet. Hier ist vorrangiges Merkmal des Fremden die Eigenschaft der »Objektivität«, die sich als eine neutralere oder differenziertere Beurteilung von Sachverhalten und sozialen Verhältnissen äußert, weil die eingeschliffenen Vorurteile und Maßstäbe der Gruppenmitglieder dem Fremden unbekannt sind oder nicht von ihm geteilt werden. Das, was den Mitgliedern als selbstverständlich gegeben, als üblich und gewöhnlich erscheint, ist für den Fremden neu und hinterfragbar.<sup>36</sup> Das Innen und Außen ist in dieser Typusbildung schon nicht mehr eindeutig bestimmbar. Denn »Objektivität ist keineswegs Nicht-Teilnahme, [...] sondern eine positiv-besondere Art der Teilnahme.«<sup>37</sup> Sie sei mit »Freiheit« insofern vergleichbar, als sie die betreffende Person ungebunden macht, aber nicht zu Passivität verdammt. Die Gruppenmitglieder erscheinen dagegen als festgelegt, gebunden. Auf die Herleitung und die weiteren Konsequenzen dieser Bestimmung werde ich im nächsten Abschnitt zurückkommen.

---

35 Dies scheint auch heute noch die dominante Form der Typisierung zu sein, Religionszugehörigkeit und Herkunft sind zwei eminent wichtige Merkmale, anhand derer Menschen als Fremde markiert werden.

36 Diese Assoziation wurde besonders von Alfred Schütz wieder aufgenommen, der den Fremden als Neuankömmling konstruiert. Die Aneignung dessen, was den Gruppenmitgliedern selbstverständlich erscheint, bestimme die Situation des Fremden. Vgl. Schütz: *Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch*. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze*. Bd. 2. Den Haag: Nijhoff 1972, S. 53-69. Siehe auch den Beitrag von Sabine Sander im vorliegenden Band.

37 Simmel: *Exkurs über den Fremden*, S. 767.

## Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit als Vergesellschaftung und Nicht-Vergesellschaftung

Mit der Typisierung des Einzelnen als Mitglied oder Nicht-Mitglied der Gruppe ist jedoch zunächst nur das *Nebeneinander* der gesellschaftlichen Elemente geklärt – das *Mit- und Füreinander*, das Simmel als das Erklärungswürdige und als den Gegenstand der Soziologie ansieht, ist damit noch nicht gewonnen. Deshalb wende ich mit Simmel nun den Blick darauf, was denn eine Gruppe – die mehr ist als die Ansammlung verschiedener Menschen mit unterschiedlichen Merkmalen – als solche konstituiert. Die Figur des Fremden bietet somit für die Analysen Simmels nur das theoretische Sprungbrett, um durch eine Umkehrung des Blicks das Übliche, das Selbstverständliche herausarbeiten zu können. So kann erstens erklärt werden, *auf welche Weise* diese Typisierung als Mitglied zustande kommt und worauf ein ›Wir‹-Gefühl beruht, das den Fremden ausschließt. Und zweitens kommen die Formen der Wechselwirkungen als Marker der Differenz ins Spiel, die das Problem der Gruppenkonstitution von der Seite verschiedener Beziehungsformen angehen.

Beide Betrachtungen werden von Simmel in räumlichen oder auf den Raum bezogenen Kategorien verhandelt, einerseits in der Gegenüberstellung von Nähe und Ferne, andererseits in der Gegenüberstellung von Fixiertheit und Gelöstheit, respektive Beweglichkeit. Es scheint damit völlig schlüssig zu sein, dass sich der Exkurs über den Fremden im Kapitel *Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft*<sup>38</sup> befindet.<sup>39</sup> Allein, so einfach ist es nicht, denn Simmel unterminiert eine einsinnige Interpretation durch die Einführung eines Doppelsinns: so sei »das Verhältnis zum Raum nur einerseits Bedingung, andererseits das Symbol der Verhältnisse der Menschen«.<sup>40</sup> Was dies bezüglich der Konstitution von Gruppen bedeutet, wird nun erläutert.

### Verhältnisse der Nähe und Ferne

Simmel konturiert die Gruppe in einem Teil des *Exkurses* als »geschlossenen Wirtschaftskreis«, als Dorf in der Vormoderne, dessen Mitglieder durch Sesshaf-

---

38 Georg Simmel: Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft. In: Ders.: Soziologie, S. 687-790.

39 Vgl. z.B. Julia Reuter: Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden. Bielefeld: transcript 2002, S. 82-95.

40 Simmel: Exkurs über den Fremden, S. 764.

tigkeit und Bodenbesitz als zur Gruppe Zugehörige charakterisiert sind. Ganz explizit und gemäß seiner gerade genannten doppelsinnigen Verwendung räumlicher Kategorien wird Boden von Simmel jedoch nicht (nur) in einem physischen Sinne verstanden, sondern (auch) in dem übertragenen »einer Lebenssubstanz, die [...] an einer ideellen Stelle des gesellschaftlichen Umkreises fixiert ist.«<sup>41</sup> Diese Lebenssubstanz ließe sich interpretieren als Tradition, die sich als historisches Produkt sozialer Interaktion zwischen den Anwesenden verstehen lässt, die wie der Boden von einer auf die nächste Generation weitergegeben wird. Das Wir-Gefühl einer Gruppe speist sich daraus, jeweils historischspezifische Traditionen als »spezifische Differenzen gegen das bloß Allgemeine« zu teilen. Physischer Raum ist, so sagt Simmel, als Thema für die Wissenschaft von der Gesellschaft nur als sozial überformter relevant.<sup>42</sup> So *kann* räumliche Nähe unter bestimmten historischen Umständen an die Vorstellung von Zugehörigkeit gekoppelt sein, wie in dem im *Exkurs* von Simmel skizzierten Fall, ist es aber keinesfalls notwendigerweise. Dies spiegelt sich z.B. in der Vorstellung von Familienzugehörigkeit oder auch der Zugehörigkeit zu einer Konfession, die sich meist raumunabhängig konstituiert. »Nicht die Form räumlicher Nähe oder Distanz schafft die besonderen Erscheinungen der Nachbarschaft oder Fremdheit, so unabweislich dies scheinen mag.«<sup>43</sup> Vielmehr sind es »durch seelische *Inhalte* erzeugte Tatsachen«,<sup>44</sup> die eine Vergemeinschaftungsleistung, eine Bildung von Gruppen, bewirken. Soziale Überformung meint also die Belegung eines physisch-räumlichen Verhältnisses mit Sinn. Dass jemand aus der Ferne komme, wird erst dann zu einem wirkungsvollen sozialen Faktor, wenn dieser Tatsache *aktiv* eine Bedeutung zugewiesen wird und erst dann hat sie im echten Sinne *soziale* Folgen. Simmel argumentiert durchaus vage mit einer »Empfindung der Elemente«, also der Gruppenmitglieder, die sich einander nah fühlen, weil sie Gemeinsamkeiten haben, sich in bestimmten Aspekten ähnlich sind, weil sie längere Zeit den gleichen Raumabschnitt teilten. Die Nähe bewirke eine »Wärme« in der Beziehung, die umso größer sei, je exklusiver die Ähnlichkeiten seien. Sobald die Gemeinsamkeiten von einer größeren Menge von Menschen geteilt werde, werde der Beziehung »ein Element von Kühle, ein Gefühl von Zufäl-

---

41 Ebd., S.766.

42 Simmel wird auch unter diesem Aspekt wiederentdeckt. Vgl. z.B. Monika Eig Müller: Der duale Charakter der Grenze. Bedingungen einer aktuellen Grenztheorie. In: Monika Eig Müller/Georg Vobruba (Hg.): Grenzsoziologie. Die politische Strukturierung des Raumes. Wiesbaden: VS Verlag f. Sozialwissenschaften 2006, S. 55-77.

43 Simmel: Soziologie., S. 688.

44 Ebd.

ligkeit gerade *dieser* Beziehung beigesetzt«. <sup>45</sup> Die Ähnlichkeit der Gruppenmitglieder, d.h. das Teilen der spezifischen Differenzen gegen das bloß Allgemeine des Menschlichen, hier ihr Wohnort und die spezifische Tradition, werde in ihrer Wirksamkeit verdünnt, so Simmel, sobald eine größere Menge von Menschen diese Gemeinsamkeit teile. Deshalb sei es auch möglich, mit dem Fremden Gemeinsamkeiten der Nationalität, des Berufs, des Hobbys zu teilen, ohne dass es zu einer Typisierung als Mitglied der gewissen Dorfgemeinschaft komme. Welche spezifischen Differenzen bzw. Gemeinsamkeiten als sinnvoll angesehen werden, ist historisch und regional variabel. <sup>46</sup>

Trotz dieser Einschränkung bleibt jedoch als Ergebnis bestehen, dass die Differenz des Fremden nicht an ihm als solchen haftet, sondern dass sie von den Gruppenmitgliedern (und möglicherweise auch in Übereinstimmung mit dem Fremden) als bedeutsam angesehen werden müssen. In diesem ersten Ansatz, Vergesellschaftung und Gruppenkonstitution zu erklären, wird also ein Gefühl der Nähe und Ferne fokussiert, das die Gruppenmitglieder subjektiv haben. Mit Hilfe einer Ersetzung des konträren Gegensatzpaares Innen und Außen durch das polare von Nähe und Ferne wird die Grenze der Gruppe bereits verunsichert. Nähe und Ferne erlauben eine Graduierung, zwei Menschen sind sich nicht *entweder* nah *oder* fern, sondern sie können sich näher oder ferner sein. Zudem eröffnet Simmel die Möglichkeit pluraler Mitgliedschaft, d.h. als Mitglied einer Berufsgruppe, einer Nation, eines Vereins, einer Familie, so dass es zu Überlappungen verschiedener Zugehörigkeiten und Fremdheiten kommen kann. Die Brutalität der Reduktion auf ein Merkmal wird hier voll ersichtlich, denn solche pluralen Mitgliedschaften sind, so Simmel, die Normalität. <sup>47</sup>

---

45 Simmel: Exkurs über den Fremden, S. 768.

46 Darauf verweist besonders Klaus Christian Köhnke. Er spricht von einem doppelten Sinn der Historizität des Fremden: einerseits sei die konkrete Vorstellung, wer Fremder sei, historisch gebunden und andererseits ließe sich Simmels ganzes Modell als anachronistisch kennzeichnen, weil die im Exkurs beschriebenen distinkten Gruppen aufgrund von Bodenbesitz schon zu Simmels Zeiten quasi nicht mehr vorhanden waren, vgl. Köhnke: Der Fremde als Typus und historische Kategorie. Diese Interpretation wird gestützt durch eine ähnliche Aussage Simmels in der *Philosophie des Geldes*: »Fremde« in jenem alten Sinne gibt es eben heute nicht mehr.« Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 290. Liest man dagegen die Ausführungen über den Fremden im Exkurs als Illustration sozialtheoretischer Überlegungen, wie ich es im vorliegenden Beitrag zeige, bleibt die Analyse von diesem Einwand unberührt.

47 Gerade für die moderne Welt betont Simmel diesen Fakt, indem er das moderne Subjekt in der Soziologie (7. Kapitel) als ›Schnittpunkt‹ sozialer Kreise beschreibt und

## Wechselwirkungen

Die Mitglieder sind sich nicht nur nah, sie werden von Simmel auch als Sesshafte und Fixierte beschrieben, deren Boden- oder besser Traditionsbesitz auf historisch gewachsenen Sozialbeziehungen beruht. Daraus erwächst bei Simmel eine Konstitution von Gruppen, die sich auf Vergesellschaftung und Nicht-Vergesellschaftung als spezifische *Gestaltungen* einer Beziehung richtet und diese formalisiert. Die Differenz des Typus des Fremden liegt in soziologischer Perspektive in der *Form der Wechselwirkung*, die das Gefühl der Mitglieder transzendiert.

Während die Beziehungen zwischen den Gruppenmitgliedern im *Exkurs* als nah und fixiert beschreibbar sind, sei die Beziehung zum Fremden durch ›Gelöstheit‹ ausgezeichnet. Dies gebe ihm einen »spezifischen Charakter der Beweglichkeit«,<sup>48</sup> die wiederum nicht nur die Bewegung im physischen Raum, sondern auch eine psycho-soziale Komponente meint. Im Modell des Dorfes liest es sich bei Simmel so: Der »schlechthin Bewegliche kommt gelegentlich mit *jedem* einzelnen Element [d.h. Gruppenmitglied] in Berührung, ist aber mit *keinem* einzelnen durch die verwandtschaftlichen, lokalen, beruflichen Fixiertheiten verbunden.«<sup>49</sup> Verbunden ist der Fremde also allemal, aber die *Art der Eingebundenheit* wird zum Träger der Differenz. Während die Mitglieder dauerhaft, kontinuierlich und schon seit langer Zeit interagieren, seien die Interaktionen mit dem Fremden sporadisch und beschränkt.<sup>50</sup> Aber allein dadurch, dass er anwesend ist und überhaupt Beziehungen mit den Mitgliedern unterhält, in irgendeiner Weise Wirkungen auf die Gruppe entfaltet, ist der Fremde für die Soziologin im Innerhalb der Gruppe zu verorten. Auch als nichtanerkannte Gruppenmitglieder sind sie somit in die Wechselwirkungen, in die Gestaltung des Gruppenlebens, einbezogen und ein Verständnis von sozialen Prozessen und Entwicklungen wäre ohne die Einbeziehung der ›Außenposition‹ unvollständig. Auch wenn der Fremde »sozusagen materiell außerhalb der Gruppe steht, in der er sich aufhält«, entstehe damit »ein Gesamtgebilde, das die autochthonen Teile

---

damit ein Konzept von Individualität entwirft, das jenseits der Zuweisung zu einer Gruppe steht. Vgl. Simmel: Die Kreuzung sozialer Kreise. In: Ders.: Soziologie, S. 456-511. Siehe auch den Beitrag von Mathias Berek im vorliegenden Band.

48 Simmel: Exkurs über den Fremden, S. 766.

49 Ebd.

50 Eine genauere Analyse der zeitlichen Komponente von Gruppenkonstitutionen liefern Norbert Elias/John L. Scotson: Etablierte und Außenseiter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990.

der Gruppe und den Fremden zusammen umfaßt, die eigentümlichen Wechselwirkungen dieses mit jenen schaffen die Gruppe im weiteren Sinne, charakterisieren den wirklich historisch vorliegenden Kreis.«<sup>51</sup> Auch das Beispiel der Judensteuer kann in diese Interpretation einbezogen werden: die Typisierung als Fremder zieht eine spezifische Art der Einbindung in die Gruppe nach sich, denn obwohl die Juden im Beispiel außerhalb der üblichen Steuerbemessungsmaßstäbe Geld abführen, nehmen sie an der ökonomischen Gesamtordnung der Gruppe teil. Wer wofür welche Steuern zu zahlen hat, wofür sie ausgegeben werden und wer darüber entscheidet, ist bis heute ein wichtiges Kriterium für die Herstellung sozialer Kollektive und ihrer Ordnung und dementsprechend umkämpft.

Die Konstitution von Gruppen zeigt sich bei Simmel in zwei Dimensionen, wobei Vergesellschaftung und Nicht-Vergesellschaftung in Prozesse des Ein- und Ausschließens umformuliert werden, die Innen und Außen als Kategorien überlagern. Mit Simmel kann in gruppensoziologischer Hinsicht von einem Ausschließen, in methodologischer Hinsicht aber von einem Einschließen ausgegangen werden. Verfolgen wir diesen Gedanken weiter, ergibt sich dann die Frage nach der Differenz des Fremden als eine der Binnendifferenzierung.

## **Herstellung einer Ordnung – Soziale Positionierungen und Funktionen**

Statt der Frage nach der Konstitution von Gruppen rückt nun in den Vordergrund, wie sich Gesellschaft als ›objektives‹ Schema beschreiben lässt. Unter diesem Aspekt lässt sich die Differenz des Fremden wegen seiner bestimmten Wechselwirkungsform auch als spezifische Positionierung innerhalb der Gruppe betrachten. Der Typus des Fremden bietet in dieser Hinsicht eine Formalisierung, die die Herstellung einer Ordnung ersichtlich macht.

Die Fixierung der Mitglieder lässt sich interpretieren als Zuweisung eines bestimmten Platzes, die Verortung des Einzelnen in einer gegebenen, durch Verwandtschaft und Tradition geprägten sozialen Ordnung. Dagegen sei der Fremde ›beweglich‹, ungebunden, besitze eine Objektivität in der Wahrneh-

---

51 Simmel: Soziologie, S. 522. Diese Formulierung stammt aus dem Kapitel *Der Arme*, an dessen Typus Simmel wie beim Fremden das Zugleich der Vergesellschaftung und Nicht-Vergesellschaftung verdeutlicht. Der gesellschaftliche Umgang behandle Arme nicht als Subjekt, sondern als Objekt. Alle Hilfsmaßnahmen zielen am Ende darauf, den Armen von Diebstählen oder Verbrechen abzuhalten, die dem Kollektiv schaden würden (S. 507).

mung, wie oben bereits erwähnt. Dies hat für die soziale Positionierung innerhalb der Gruppe Folgen, die sich wiederum an metaphorisierten räumlichen Kategorien festmachen lässt und zwar in der Gegenüberstellung von ›oben‹ und ›unten‹, die sich in sozialen Kollektiven als Über- und Unterordnung, d.h. im weitesten Sinne als Herrschaftsverhältnis zeigt. Herrschaftsverhältnisse sind bei Simmel eine der wichtigsten Arten von Wechselwirkungen, die soziologisch untersucht werden müssen. Auch wenn es so scheinen mag, dass nur die Machtinhaber\_innen eine Wirkung auf die Untergebenen haben, liegt laut Simmel eine Wechselwirkung vor, denn: »Im allgemeinen Fall liegt niemandem daran, daß sein Einfluß den Andern bestimme, sondern daran, daß dieser Einfluß, diese Bestimmtheit des Andern auf ihn, den Bestimmenden, zurückwirke.«<sup>52</sup> Mit einer Positionierung im ›oben‹ oder ›unten‹, als Über- oder Untergeordnete, geht es um eine soziale Positionierung eines bestimmten Typus. Konkretisiert werden im *Exkurs* die möglichen Stellungen des Fremden an den gegenüberliegenden Polen des Richters und des Hetzers und Rebells, d.h. der Fremde bietet sich aufgrund seines Von-Außen-Kommens und seiner Objektivität für sehr verschiedene soziale Positionen an. Für die Position des Richters biete sich ein Fremder an, weil »kein Eingeborener von der Befangenheit in Familieninteressen und Parteiungen frei« sei,<sup>53</sup> weil er nicht von den »einseitigen Tendenzen der Gruppe festgelegt« sei,<sup>54</sup> kurz: die Berufung eines Fremden zum Richter unterliege »Zweckmäßigkeitgründen: der Fremde ist unparteiischer, der Zugehörige verständnisvoller.«<sup>55</sup> Einem Fremden wird Macht über die Nichtfremden verliehen, gerade *weil* er fremd ist.

Auf der anderen Seite bringt ihn seine Ungebundenheit gerade in die gegenüberliegende Position des Machtlosen. Der Fremde bietet für Gruppenmitglieder eine Projektionsfläche, und an ihm wird stellvertretend unerwünschtes Verhalten sanktioniert, ihm wird also eine Funktion als Sündenbock übertragen.

## Funktionen

Die Illustrationen des Fremden anhand des Richters und Rebells verweist auf eine weitere Dimension der Herstellung von Ordnung, denn damit sind nicht nur soziale Positionen innerhalb eines Gefüges von oben und unten, also gruppenso-

---

52 Simmel: Über- und Unterordnung. In: Ders.: Soziologie, S. 160-283, hier: S. 160.

53 Simmel: Exkurs über den Fremden, S. 767.

54 Ebd., S. 766.

55 Simmel: Über- und Unterordnung, S. 194.

ziologisch relevante, sondern auch soziale *Funktionen* gekennzeichnet. Am deutlichsten wird dies an einer Illustration des Fremden im *Exkurs*, der bisher noch nicht angesprochen wurde: der Händler.

Im Modell des agrarischen Dorfes im *Exkurs* wird der Händler dargestellt als einer, der Produkte, die nicht in dem geschlossenen Wirtschaftskreis produziert werden (können), in ihn hineinträgt. Als Nicht-Bodenbesitzer kann er in dem Modell keine Güter produzieren, und ist so auf Handel als Betätigungsfeld verwiesen. Damit knüpft er Beziehungen zu den Ansässigen, steht in Wechselwirkungen mit ihnen, die sich hier als Tausch äußern. Diese auf den ersten Blick irritierende, weil ungewohnte Illustration, erklärt sich jedoch, wenn Simmels ›Hauptwerk‹ der *Philosophie des Geldes* einbezogen wird und bietet einen weiteren Baustein für die Frage, was es bedeuten kann, Gesellschaft als Komplex von Wechselwirkungen zu verstehen.<sup>56</sup>

Tausch sei, so schreibt Simmel in der *Philosophie des Geldes*, »das reinste soziologische Vorkommnis«, »die vollständigste Wechselwirkung«.<sup>57</sup> Simmel leitet diese Analogie aus einem allgemeinen Sprachgebrauch her, denn man tauscht mit anderen nicht nur Geld und Waren, sondern auch Blicke, Küsse, Gedanken, Ideen, Erfahrungen. So sei der Mensch, überspitzt ausgedrückt, auch als »das tauschende Tier« anzusehen.<sup>58</sup> Tausch ist bei Simmel mehr als ein ökonomischer Sachverhalt, nämlich zentraler Bestandteil jeglicher Sozialität. Dass Gesellschaft mehr als die Ansammlung von Individuen und durch Wechselwirkungen zu charakterisieren sei, leitet auch diese Überlegungen. Denn es sei weniger so, dass »Tausch Vergesellschaftung bewirke: er ist vielmehr eine Vergesellschaftung, eine jener Beziehungen, deren Bestehen eine Summe von Individuen zu einer sozialen Gruppe macht, weil ›Gesellschaft‹ mit der Summe dieser Beziehungen identisch ist.«<sup>59</sup>

---

56 Die meisten Interpret\_innen des *Exkurses über den Fremden* wählen einen anderen Weg, denn Simmel selbst verweist auf die »Geschichte der europäischen Juden«, die sich in seiner Konstruktion des Typus des Fremden zeige. Ich bin an der systematischen Positionierung des Fremden interessiert und werde dieser Fährte nicht folgen.

57 Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 212.

58 Ebd., S. 385.

59 Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 210. Vgl. zu dem Verhältnis von Tausch und Wechselwirkung auch: Christian Papilloud: Tausch. Autopsie eines soziologischen Topos. In: Georg Simmels *Philosophie des Geldes. Aufsätze und Materialien*. Hg. v. O. Rammstedt unter Mitw. v. Ch. Papilloud, N. Cantó i Milá u. C. Rol. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 158-167.



Die Differenz des Fremden erscheint nicht nur in dem Gegensatz von Innen und Außen, sondern spiegelt sich in einer weiteren paradoxalen Bestimmung Simmels: »Mit all seiner unorganischen Angefügtheit ist der Fremde doch zugleich ein organisches Glied der Gruppe, deren einheitliches Leben die besondere Bedingtheit dieses Elements einschließt.«<sup>60</sup> Die Paradoxie ergibt sich aus einer doppelten Bedeutung von ›organisch‹. Die fixierten, sich nah fühlenden Mitglieder der Gruppe seien ›organisch‹ verbunden, weil ihre Beziehungen historisch gewachsen seien und z.T. auf Verwandtschaft beruhten. Die zweite Verwendung von ›organisch‹ bezieht sich bei Simmel dagegen auf soziale Kollektive als funktionale Zusammenhänge. Der Fremde hat in dem Modell des Dorfes eine Funktion als Importeur von Waren. Der Funktion der Warenverteilung wird eine weitere Funktion aufgestuft, wenn der fremde Händler sich niederlässt und Zwischenhandel treibt. Indem der Händler das Produkt von einem Gruppenmitglied kauft und an ein anderes Mitglied verkauft, wird mit Hilfe der Waren zwischen ihnen vermittelt, auch sie stehen in einem Verhältnis. Stärker noch: der Fremde ist als soziologischer Typus »differenzierter Träger der sonst zwischen den Produzenten unmittelbar ausgeübten Tauschfunktion«.<sup>61</sup> Die Ersetzung von direkten Wechselwirkungen durch solche, die über ein ›soziales Organ‹ vermittelt sind, gilt Simmel als Fortschritt und Anzeichen einer Verstärkung sozialer Kohäsion, weil sie die Beziehungen, die zwischen den Gruppenmitgliedern bestehen, vermehren. »Das Einfügen eines Organs, das sich zwischen die primären Elemente schiebt, bewirkt, wie so oft das Meer zwischen den Ländern, nicht Trennung, sondern Verbindung.«<sup>62</sup> Soziale Organe bilden das Fundament eines gesellschaftlichen Zusammenhalts, deren Mitgliederzahl so groß geworden ist, dass sich die Einzelnen nicht mehr persönlich kennen können. Gewisse Funktionen auf bestimmte Typen auszulagern ist der Grundmechanismus von Arbeitsteilung, den Simmel am Händler auf quasi mikrologischer Ebene illustriert. Der Fremde erscheint in Form des Typus als Ausdruck gesellschaftlicher Differenzierung in Gestalt funktionaler Differenzierung, die Simmel in ihrer (fingierten) Frühform im Exkurs einführt. Die Spezifik des Fremden wird zu einem produktiven Faktor moderner Vergesellschaftung. So können soziale Typen nicht nur in Hinblick auf ihre Wechselwirkungsform, sondern darüber hinaus auch als Träger von Funktionen untersucht werden. So wird eine weitere alternative Beschreibung von Gesellschaft ausgehend von den Wechselwirkungen und unabhängig von den Merkmalen ihrer Mitglieder geliefert, d.h. Gesellschaft wird als objekti-

---

60 Simmel: Exkurs über den Fremden, S. 771.

61 Simmel: Philosophie des Geldes, S. 211.

62 Simmel: Soziologie, S. 612.

ves Schema, vollkommen absehend von der Persönlichkeit der Mitglieder, erfasst.

## **DER FREMDE UNTER DREI ASPEKTEN UND ZWEI PERSPEKTIVEN**

Dieser Beitrag ging von der Frage aus, wie sich die Begriffe Fremder, Raum und Gesellschaft mit Hilfe der Simmelschen Überlegungen zum Typusbegriff und den sozialen Apriori in eine neue Konstellation bringen lassen, um den Gegenstand Gesellschaft begreifen zu können. Räumliche Kategorien werden von Simmel konsequent als soziale gelesen, so habe ich Nähe und Ferne, Fixiertheit und Gelöstheit, Oben und Unten als symbolische und metaphorische Veranschaulichungen betont. Dadurch wird der Fremde nicht auf Probleme der Migration, der Globalisierung beschränkt, sondern zu einer Schlüsselfigur der soziologischen Erkenntnis und Beschreibung der Konstitution von Gruppen und menschlicher Sozialität. Der Fremde entpuppt sich als ein Exempel jener grundlegenden Verfahren und Mechanismen, die in den soziologischen Aprioritäten als allgemeine gesellschaftliche dargestellt wurden.

Die Figur des Fremden stellt sich durch Simmels Blick- und Beschreibungswinkel auf ganz andere Weise dar, als wir es vielleicht gewöhnt sein mögen. Sowohl Differenzen als auch Grenzen werden durch Simmels Herangehensweise als relative offenbart. Nähe und Ferne zeigen ihre Relativität in ihrer Graduierbarkeit in dem Sinne, dass diese immer nur in der Form »näher oder ferner als etwas« spezifiziert werden können. Die Bestimmung von Außen und Innen hingegen zeigt sich dadurch, dass sie stets relativ zu der Position der Sprecherin angegeben werden kann, wie an der Diskrepanz in der Verortung des Fremden durch Gruppenmitglied und Soziologin deutlich wurde. Hier kommt der oben angesprochene Perspektivwechsel zum Tragen, denn während es in der Empfindung der Gruppenmitglieder durchaus ein Außen gibt, ist aus Sicht der Soziologin ein solches kaum noch auffindbar.<sup>63</sup>

Simmels Analyse verhilft dazu, die Ansicht, dass Gesellschaft die Ansammlung einer bestimmten Menge von Menschen sei, die z.B. merkmalshaft den Besitz der gleichen Staatsbürgerschaft teilten, zu überwinden. Mithin wird auch die alltägliche und wissenschaftliche Herangehensweise an den Fremden, die ihn als

---

63 Als eindeutig im Außen verortbar sind nach Simmel die »Bewohner des Sirius«, d.h. Außerirdische, zu denen keinerlei Beziehung, nicht einmal mögliches Wissen von ihrer Existenz, besteht.

durch das Merkmal oder rein durch die Zuschreibung ›fremd‹ ausgezeichnet sieht, als unzulänglich desavouiert. Nationalstaatliche Grenzen sind nicht als geopolitische Linien interessant, sie sind es nur, wenn die genuin sozialen Kollektivierungsprozesse und Bedeutsamkeiten von dieser Grenze beeinflusst und gebildet werden. Das scheint trivial, ist jedoch weder im alltäglichen noch im wissenschaftlichen Denken etabliert und v.a. nicht ausbuchstabiert. Simmels origineller Beitrag zum Fremden dagegen konzentriert sich genau auf diese Beschreibung von Gruppenkonstitutionen und sozialer Kohäsion. Denn Typusbildung als soziologisches Instrument im Simmelschen Sinne ist dazu geeignet, gesellschaftliche Dynamik einzufangen, indem die spezifischen, mit Typen verknüpften Formen der Wechselwirkung in den Fokus genommen werden. Jeder Typus korreliert mit einer spezifischen Beziehungsgestaltung zwischen ihm und seiner Umwelt, was zudem eine Positionierung im gesellschaftlichen Gefüge zur Folge hat. Soziale Positionierung findet also nicht nur im Rahmen eines Außen und Innen statt, sondern auch in dem eines Oben und Unten in Machtgefügen.

Die drei sozialen Apriori, die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Vergesellschaftung, werden von Simmel als Wissen aller Individuen behandelt, die sich in Gesellschaft bewegen. Die sozialen Apriori zielen somit auch auf ein Alltagswissen, wichtiger ist mir hier jedoch deren Funktion als Mittel sozialer Analyse. Die Apriori sind durchaus noch keine Erklärung sozialer Phänomene, sie haben ›nur‹ den Anspruch, Hilfestellung bei der Klärung ihrer Voraussetzungen zu geben. Ebenso wenig erklären die Begriffe Typus, Wechselwirkungsform und Funktion schon für sich etwas, sie können jedoch als nützliche Werkzeuge von den Sozialwissenschaften herangezogen werden, um über soziale Phänomene zu reden und zu schreiben.

In zwei Hinsichten können sich die Sozialwissenschaften diese Werkzeuge produktiv aneignen. Erstens können sie Individuen als vergesellschaftete untersuchen, indem sie Typen bilden, dabei aber die Konstruktion der jeweiligen Kategorie, z.B. ›Fremder‹, aber auch ›Frau‹ oder ›Mann‹, offenlegen und deutlich machen. Dass alle Menschen einmalig und verschieden sind, bliebe dann von wissenschaftlichen Aussagen unberührt, wenn keine Identifizierung von empirischen Menschen mit einem Typus vorgenommen würde, also keine Aussage über eine angebliche Homogenität getroffen wird. Um die Bildung von Typen kommen wir nicht herum, so Simmels erstes Apriori, ihre konkrete Füllung ist jedoch vom Menschen gemacht und damit veränderbar. Zweitens kann mit Hilfe der Unterscheidung von Formen von Wechselwirkungen der Umschlag von wertneutraler Heterogenität in wertbeladene Differenz untersucht und kritisiert werden. Indem die Manifestation von Differenzen als Ergebnisse *typischer*, d.h. auf Typisierung beruhender Formen gesellschaftlicher Prozesse und Praktiken

dargestellt werden, können Mechanismen der Abwertung und Hierarchisierung aufgedeckt werden. Die Frage der Abwertung des Fremden, die bei Simmel im Verfahren der Bildung von Typen nicht angelegt ist, wird aber besonders ersichtlich, wenn die Formen der Wechselwirkungen durch ein Verorten im Schema des Oben und Unten untersucht werden – Prozesse der Abgrenzung des Eigenen und Fremden allein, die häufig am Fremden verhandelt werden, bilden per se noch keine hierarchischen Verhältnisse. Eine stetige Wiederholung der Forderung oder Behauptung von sozialer Integration in verschiedenen Dimensionen, sei es die Integration von Fremden in eine Gruppe oder diejenige einer Genusgruppe wie Frauen in höher bewertete ökonomische Bereiche, bewirkt wenig, solange die Prozesse und Kategorien unbestimmt bleiben, mit Hilfe derer dies geschehen kann oder unterbleibt. Eine Analyse hinsichtlich der Funktion bestimmter Typen erlaubt darüber hinaus, der durch Typen und Wechselwirkungen geschaffenen Ordnung eine weitere Dimension einzuschreiben, die sowohl verschiedene Wechselwirkungsformen und Typen als mit der gleichen Funktion ausgestattet erkennen kann, als auch einen historischen Wandel der Typen und Wechselwirkungsformen einbezieht. Typus, Wechselwirkung und Funktion erweisen sich somit als verschiedene Aspekte des gleichen Gegenstandes und verdeutlichen, dass ein soziales Phänomen seinen Sinn erst offenbart, wenn die eigene Perspektive reflektiert und offengelegt wird und das Phänomen in Bezug dazu gesetzt wird.

## LITERATUR

- Eigmüller, Monika: Der duale Charakter der Grenze. Bedingungen einer aktuellen Grenztheorie. In: Monika Eigmüller/Georg Vobruba (Hg.): Grenzsoziologie. Die politische Strukturierung des Raumes. Wiesbaden: VS Vlg. f. Sozialwissenschaften 2006, S. 55-77.
- Elias, Norbert/John L. Scotson: Etablierte und Außenseiter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990.
- Gerhardt, Uta: Georg Simmels Bedeutung für die Geschichte des Rollenbegriffs in der Soziologie. In: Hannes Boeringer u. Karlfried J. Gründer (Hg.): Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Georg Simmel. Frankfurt a.M.: Klostermann 1976 (Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts. Bd. 27), S. 71-89.
- Idealtypus. Zur methodischen Begründung der modernen Soziologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.

- Köhnke, Klaus Christian: Die Wechselwirkung zwischen Diltheys Soziologiekritik und Simmels soziologischer Methodik. In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 6 (1989), S. 303-326.
- Der ›Fremde‹ als Typus und historische Kategorie – zu einem soziologischen Grundbegriff bei Georg Simmel, Alfred Schütz und Robert Michels. In: Nicolas Berg (Hg.): Kapitalismusdebatten um 1900 – Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2011, S. 219-238.
- Exkurs: Georg Simmel als Jude. In: Ders.: Der junge Simmel – in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 122-149.
- Lieber, Hans-Joachim/Peter Furth: Zur Dialektik der Simmelschen Konzeption einer formalen Soziologie. In: Kurt Gassen/Michael Landmann (Hg.): Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag am 1. März 1958. Berlin: Duncker & Humblot 1958, S. 39-59.
- Merz-Benz, Peter-Ulrich/Gerhard Wagner (Hg.): Der Fremde als sozialer Typus. Zur Rekonstruktion eines soziologischen Diskurses. In: Dies. (Hg.): Der Fremde als sozialer Typus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen. Konstanz: UVK 2002, S. 9-37.
- Papilloud, Christian: Tausch. Autopsie eines soziologischen Topos. In: Georg Simmels Philosophie des Geldes. Aufsätze und Materialien. Hg. v. O. Rammstedt unter Mitw. v. Ch. Papilloud, N. Cantó i Milá u. C. Rol. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 158-167.
- Rammstedt, Otthein: Georg Simmels ›Fremder‹. In: Wolf R. Dombrowsky/Ursula Pasero (Hg.): Wissenschaft, Literatur, Katastrophe. Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Lars Clausen. Opladen: Westdt. Vlg. 1995, S. 268-284.
- Reuter, Julia: Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden. Bielefeld: transcript 2002.
- Schütz, Alfred: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze. Band 2. Den Haag: Nijhoff 1972, S. 53-69.
- Simmel, Georg: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Hg. v. O. Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992 (Georg Simmel Gesamtausgabe [GSG]. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 11).
- Philosophie des Geldes. Hg. v. D. P. Frisby u. K. Ch. Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989 (GSG 6).

# Zur Bedeutung von Sprache im Konzept des Fremdverstehens von Alfred Schütz

---

SABINE SANDER

»Einander kennen? Wir müssten uns die Schädeldecken aufbrechen und die Gedanken einander aus den Hirnfasern zerren«<sup>1</sup> – so lässt Georg Büchner seine Figur Danton in dem Drama *Dantons Tod* zu seiner Gattin Julie sagen. Obwohl dieser 1835 formulierte Satz einem naturalistischen Menschen- und Weltbild entstammt, ist er bemerkenswert, weil ein Thema vorweg genommen wird, das sich erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts Bahn brechen sollte. Lange Zeit galten hermeneutische Bemühungen nur der Auslegung von Texten und wurden als ein den Gelehrten vorbehaltenes lehr- und lernbares Verfahren angesehen, das Friedrich Schleiermacher zufolge notwendig ist, weil uns eine doppelte Differenz von tradiertem Schriftgut trennt – ein zeitlicher Abstand und eine kulturelle Differenz. Die Ansicht, dass auch das Verstehen anderer Menschen zum Problem werden könnte, das einer wissenschaftlichen Untersuchung hinsichtlich der Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen harrt, setzte sich erst einige Zeit später durch, vor allem im Umfeld der völkerpsychologischen Ansätze von Heymann Steinthal und Moritz Lazarus – die auch Impulsgeber für Georg Simmels *Soziologie* und Wilhelm Diltheys *Das Verstehen der Lebensäußerungen anderer Menschen* gewesen sind. Nun galten die Bemühungen nicht mehr allein dem Verstehen von Texten und kulturellen Artefakten, vielmehr drängte neben die Schriftauslegung eine *psychologische Hermeneutik* in den Vordergrund, die dem Verstehen der Lebensäußerungen oder des Ausdruckshandelns anderer Menschen

---

1 Georg Büchner: *Dantons Tod*. Ein Drama. In: Ders.: *Werke und Briefe*. München 2001, S. 67-133, hier: S. 69.

verpflichtet war. Spuren davon finden sich noch in den aktuellen Debatten der interkulturellen Hermeneutik.<sup>2</sup>

Auffallend ist, dass es seit der Mitte des 19. Jahrhunderts oft jüdisch-deutsche Gelehrte waren, die nach Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen des Verstehens anderer Menschen gefragt haben und deren Interesse den Möglichkeiten von Gemeinschaft, Vergesellschaftung, sozialer Ordnungsbildung – aber auch dem Takt, dem Humor oder der Geselligkeit – galt. Dies nimmt nicht wunder, wenn man bedenkt, dass die jüdisch-deutschen Lebenswelten dieser Zeit durch eine Ambivalenz von Inklusion und Exklusion charakterisiert waren; ein Leben auf der Grenze zwischen rechtlicher Gleichstellung und erfahrener Antisemitismus musste die Sensibilität für Fragen der Gemeinschaftsbildung und Möglichkeiten der Überbrückung von Differenzen wecken. Für das Verstehen anderer Menschen hatten diese Gelehrten der Sprache eine wichtige Bedeutung beigemessen; meist mehrsprachig sozialisiert, pflegten sie traditionelle jüdische Textgelehrsamkeit und wurden durch die Erfahrung von Bodenlosigkeit,<sup>3</sup> diasporischer Existenz sowie äußerem und innerem Exil geprägt.<sup>4</sup> Die Sprache erschien bald nicht mehr nur als Schlüssel zum Verstehen kultureller Objektivationen, sondern auch zum Verstehen anderer Menschen.<sup>5</sup> Dieser Ansatz einer *psychologischen Hermeneutik*, die vor allem ein Grundthema der völkerpsychologischen Programmatik von Steinthal und Lazarus war, ist im weitesten Sinne auch der Kontext, in dem sich Alfred Schütz bewegt.

- 
- 2 Sabine Sander: Fremdverstehen als Gestaltung von Kultur? Interkulturelle Hermeneutik im Kontext von Sozialtheorie und Kulturphilosophie. In: Sylke Bartmann/Oliver Immel (Hg.): Das Vertraute und das Fremde. Interdisziplinäre Zugänge zu Differenz-erfahrung und Fremdverstehen. Bielefeld: transcript 2011, S. 35-51.
  - 3 Die Metapher der Bodenlosigkeit wird in Anlehnung an Vilém Flusser verwendet. »Bodenlos« ist der Titel seiner Autobiographie und steht als Begriff für die Erfahrung der Juden, bezeichnet aber auch eine aus dieser Lebenssituation geronnene Form des Denkens respektive der Aneignung von Welt, vgl. Flusser: Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 1999, S. 9ff.
  - 4 Es wäre eine eigene Aufgabe, die subtile Einschreibung historischer Erfahrungen eines Generationszusammenhangs im Sinne Mannheims in die Theorieangebote dieser Gelehrten nachzuweisen.
  - 5 Vgl. zum Übergang einer Texthermeneutik zur psychologischen Hermeneutik die Aufsätze von Steinthal: *Die Arten und Formen der Interpretation* sowie *Philologie, Geschichte und Psychologie in ihren wechselseitigen Beziehungen*. Beide Beiträge finden sich in Chajjm Steinthal: Kleine sprachtheoretische Schriften. Hg. von Waltraud Bumann. Hildesheim u. New York: Olms 1970.

Eines der zentralen Themen seines Hauptwerkes *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932) ist eine Theorie des Fremdverstehens, die über weite Teile von Sprachreflexionen flankiert wird. Schütz verfolgt damit die Aufgabe, den Ursprung des Verstehens im menschlichen Bewusstsein zu rekonstruieren. Eng angelehnt hat er seine Erörterungen an den lebensphilosophischen Ansatz Henri Bergsons, an die Phänomenologie Edmund Husserls und die verstehende Soziologie Max Webers. Sein Werk kommuniziert aber auch mit den Arbeiten Ernst Cassirers: Schütz kannte dessen *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-29) und den *Essay on Man* (1944) und teilte Cassirers Ansicht, dass Verstehen eine *conditio humana* ist, die charakteristisch für den Menschen als *animal symbolicum* sei.<sup>6</sup> Nicht zuletzt steht Schütz in einer Nähe zu den Leiblichkeitskonzepten von Maurice Merleau-Ponty sowie zu sozialpsychologischen Ansätzen von George H. Mead oder William James.

Dieser Beitrag möchte anhand einer werkimmanenten Rekonstruktion erarbeiten, welche Rolle der Sprache in dem Konzept des Fremdverstehens von Schütz zukommt. Gestützt sind die Überlegungen vor allem auf sein Hauptwerk, das umfängliche Buch *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932). Daneben finden sich zahlreiche Aufsätze zur Phänomenologie und Lebensphilosophie, zur Einfühlung und zum Existentialismus, zum Pragmatismus und zur Systemtheorie. Nahezu vergessen scheinen die Arbeiten, in denen sich Schütz explizit mit Sprache beschäftigt hat – darunter die in den Jahren 1925-27 in Genf verfasste ›Spracharbeit‹ *Sprache, Erleben und Begriff*, eine Auseinandersetzung mit Kurt Goldsteins Untersuchungen über Sprachpathologien, eine Studie über den Zeichen- und Symbolbegriff sowie eine im Wintersemester 1952/53 gehaltene Vor-

---

6 In seinem Text *Erleben, Sprache und Begriff* beruft sich Schütz u.a. auf Cassirer, vgl. Schütz: *Erleben, Sprache und Begriff*. In: *Theorie der Lebenswelt 2/Kommunikative Ordnung*, S. 37-78. Vgl. zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden Ilja Srubar: *Schutz and Cassirer: The Pragmatic and Symbolic Constitution of Reality*. In: Hisahi Nasu u.a. (Hg.): *Alfred Schutz and his intellectual partners*. Konstanz: UVK 2009, S. 293-308. Auch wenn sich Schütz selten explizit auf Cassirer berufen hat, ist dessen Werk doch in allen Arbeiten präsent. Vgl. dazu auch Alfred Schütz: *Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft*. In: *Alfred Schütz: Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt*. Hg. von H. Knoblauch u. H.-G. Soeffner. Konstanz: UVK 2003 (Werkausgabe Bd. V.2), S. 117-220. In Schütz' Privatbibliothek (Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz) befinden sich annotierte Exemplare der *Philosophie der symbolischen Formen* und des *Essay on Man*.



lesung zur Sprachsoziologie.<sup>7</sup> Die nachfolgende Untersuchung erfolgt am Leitfaden zentraler Fragen: Welche Rolle spielt Sprache im Aufbau eines Ichbewusstseins? Wie korrelieren Fremdverstehen und Sprache? Gibt es eine Privatsprache? Können Träume, religiöse oder existentielle Erfahrungen sprachlich mitgeteilt werden? Wie konstituiert sich Sinn im Erleben des Ich? Wie werden Bewusstseinsströme zweier Personen koordiniert?

## 1. DIE PHÄNOMENOLOGISCHE BEGRÜNDUNG DER VERSTEHENDEN SOZIOLOGIE

Schütz' Anliegen in seinem Hauptwerk *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* ist eine phänomenologische Rekonstruktion der ›verstehenden Soziologie‹ Max Webers, die er um Bergsons Konzept der *durée* und um Husserls *Konstitutionsanalysen des Bewusstseins* ergänzt. Husserl rühmte Schütz nach Kenntnisnahme des Buches als »ernsten und gründlichen Phänomenologen« und »einen der ganz Wenigen, die bis zum tiefsten und leider so schwer zugänglichen Sinn meiner Lebensarbeit vorgedrungen sind und die ich als hoffnungsvolle Fortsetzer derselben [...] ansehen darf.«<sup>8</sup> Welche Stoßrichtung verfolgt diese Verknüpfung von Weber und Husserl?

In der Einleitung zu *Wirtschaft und Gesellschaft* definiert Weber die Soziologie als Wissenschaft, die soziales Handeln deutend versteht.<sup>9</sup> *Handeln* liegt ihm zufolge vor, wenn jemand einen subjektiven Sinn mit seinen Verrichtungen oder Sprechakten verbindet. *Soziales Handeln* liegt vor, wenn der mit dem Handeln verbundene subjektive Sinn an andere adressiert ist. Beispielsweise ist der Zusammenprall zweier Radfahrer kein soziales Handeln, sondern als solches können erst die darauf folgenden Reaktionen – die Beschimpfungen oder gütlichen Einigungen – identifiziert werden. Ebenfalls ist es kein soziales Handeln, wenn mehrere Menschen zeitgleich ihren Schirm aufspannen; in diesem Fall reagieren nur viele Menschen auf eine kulturell vertraute Weise auf den Regen.

---

7 Gesammelt sind Schütz' Arbeiten über Sprache in: Schütz: *Theorie der Lebenswelt 2/Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt*. Hg. von H. Knoblauch, R. Kurt u. H.-G. Soeffner. Konstanz: UVK 2003 (Werkausgabe Band V.2).

8 Alfred von Breda: Vorwort. In: Alfred Schütz: *Gesammelte Aufsätze I (Das Problem der sozialen Wirklichkeit)*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1971, S. V-VIII, hier: S. VII.

9 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss einer verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr 1972. Vgl. dort zum Konzept einer verstehenden Soziologie S. 1-12.

Soziales Handeln liegt aber vor, wenn einer den anderen unter seinem Schirm stehen lässt, um ihn vor dem Regen zu bergen.

Webers Konzept der verstehenden Soziologie erstreckt sich in zwei Richtungen: Unter *aktuellem Verstehen* des gemeinten Sinnes fasst er die Tatsache, dass wir die logische Gültigkeit eines Satzes oder eine beobachtete Handlung verstehen können: Wir verstehen logische Schlüsse, etwa, dass  $2+2=4$  ›ist‹, und ebenso können wir Handlungen in ihrer Aktualität identifizieren, auch wenn sie nicht logisch sein mögen: Ein Kleinkind, das sich steif macht oder weinend auf den Boden wirft, wenn es in den Kinderwagen gesetzt werden soll, oder eine Person, die eine Axt über einem Holzsplitter schwingt, können als trotziges Kind und als Holzfäller identifiziert werden. Darüber hinaus beschreibt Weber das *erklärende Verstehen*, bei dem wir nicht nur den äußeren Hergang einer Handlung identifizieren, sondern die *Motive* des Handelns verstehen; unsere Aufmerksamkeit richtet sich dann auf die *Intention* des Handelnden: Wir fragen, *warum* das Kind sich auf den Boden wirft oder welche Intention der Holzfäller mit dem Schwingen des Beiles verfolgt.

Wenn der Satz  $2+2=4$  auch ein logisch gültiger und darum verständlicher Satz ist, ist doch die Motivation des Sprechers kontextabhängig: Höre ich diesen Satz, wenn ich an der Kasse stehe, verstehe ich ihn als Aufforderung, vier Euro zu zahlen. Höre ich den Satz im Mathematikunterricht, verstehe ich, dass mir das Kopfrechnen näher gebracht werden soll. Höre ich diesen Satz in einer Kunstausstellung, so werde ich es vielleicht für eine postavantgardistische Aktionskunst halten. Gestünde ich einer Person in poetischer Rede meine entflammte Liebe und bekäme diese Antwort, würde ich zwar nicht an der logischen Richtigkeit zweifeln, aber dennoch stutzig über die Motivation meines Gegenübers werden und die Antwort nicht verstehen. Wenn ich durch Sprechakte oder Handlungen meines Gegenübers irritiert bin, kann ich, je nach meinen allgemeinen Vorerfahrungen oder meinen Kenntnissen über diese Person, den Satz als ungeschickten Heiratsantrag mit Kinderwunsch oder als ironische Zurückweisung meiner Gefühlsbekundung interpretieren. Am Beispiel der Möglichkeit verschiedener Sinnimplikationen, die ein Handelnder und ein Deutender ein und derselben Handlung zuschreiben, wird deutlich, was Schütz an Webers Konzept der verstehenden Soziologie moniert; und es wird ersichtlich, wohin die Reise in *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* geht.

Schütz bezieht sich einerseits affirmativ auf Weber, da dieser anders als Hegel nicht von einem metaphysisch wirksamen Prinzip des objektiven Geistes ausging, sondern Entstehung und Wandel kultureller Objektivationen dem Handeln und Deuten der Subjekte zuschrieb. Sinnsetzung und Sinndeutung sind individuell zurechenbare Leistungen und keine ontologischen Größen; Weber hatte

alle Arten sozialer Beziehungen und Gebilde auf das soziale Verhalten der einzelnen zurückgeführt; darin geht Schütz mit Weber konform. Gleichwohl schließt er sich nicht vorbehaltlos Weber an. Seine Kritik ist zu dem Vorwurf eines undifferenzierten Sinnbegriffs verdichtet: Weber unterstelle intersubjektive Konformität, die in der Lebenswelt nicht umstandslos gegeben sei.<sup>10</sup> Er vermenge verschiedene Sinnschichten, weil er die Bedeutung der *Zeitstruktur* jedes Sinnentwurfs marginalisiere und den Unterschied zwischen der *Selbst- und der Fremddeutung* eines Handelns übersehe. Der Sinn, den ein Handelnder mit seinem Tun verbindet, muss nicht identisch sein mit den Deutungen dieses Handelns durch die soziale Umwelt. Daher musste – so Schütz – der verstehenden Soziologie das Problem des Fremdverstehens entgleiten:

»Weber macht zwischen Handeln als Ablauf und vollzogener Handlung, zwischen dem Sinn eigenen und fremden Handelns bzw. eigener und fremder Erlebnisse, zwischen Selbstverstehen und Fremdverstehen keinen Unterschied. Er fragt nicht nach der besonderen Konstitutionsweise des Sinnes für den Handelnden, nicht nach den Modifikationen, die dieser Sinn für den Partner in der Sozialwelt oder für den außenstehenden Beobachter erfährt, nicht nach dem einzigartigen Fundierungszusammenhang zwischen Eigenpsychischem und Fremdpsychischem, dessen Aufklärung für eine präzise Erfassung des Fremdverstehens unerlässlich ist.«<sup>11</sup>

Für Schütz steht fest, dass die *durée* von *Ego* niemals identisch mit derjenigen von *Alter* ist und es keine zwei Menschen gibt, die über völlig synchrone Erfahrungsströme und Wissensvorräte verfügen, auch dann nicht, wenn sie innerhalb derselben Kultur sozialisiert wurden; er schreibt der persönlichen Biographie und individuellen Sozialität von Menschen höchste Priorität für deren Sinnentwürfe, ihr Handeln, ihre Deutung des Handelns anderer und somit auch für die Herstellung sozialer Ordnung zu. Die entscheidende Differenz, die Schütz gegenüber Webers Konzept der verstehenden Soziologie markiert, ist seine Unterscheidung von *Sinnsetzungsprozessen* und *Verstehensprozessen*. Bei den Sinnsetzungen kann wiederum differenziert werden zwischen dem *subjektiv gemeinten Sinn* und dem *manifesten, objektivierten Sinn* als einer Form der Vergesellschaftung des gemeinten Sinnes. Bei Verstehensprozessen differenziert Schütz in *Akte der Selbstausslegung* und *echtes Fremdverstehen*.

---

10 Zu Schütz' Kritik an Weber vgl. Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einführung in die verstehende Soziologie. Konstanz: UVK 2004, insbesondere S. 86-107.

11 Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, S. 5.

## 2. SINNKONSTITUTION IN AKTEN DER SELBSTAUSLEGUNG

Verstehen und Sinn verhalten sich korrelativ – denn alles Verstehen ist sinnvoll und alles Sinnhafte kann verstanden werden. Der Mensch in der »natürlichen Einstellung des Alltags«<sup>12</sup> versteht die Welt, indem er seine Erlebnisse von ihr deutend auslegt. Schütz unterscheidet verschiedene Regionen der Sozialwelt, auf die sich das deutende Verstehen erstrecken kann: Unter der *Umwelt* versteht er die das *Ego* umgebenden Menschen, mit denen es in Kontakt steht. Die *Mitwelt* erstreckt sich auf weiter entfernte Menschen, mit denen der Einzelne nicht in konkreter Interaktion steht, die aber an der subjektiv geteilten Wirklichkeit teilhaben. Diese subjektiv geteilte Wirklichkeit findet ihren Niederschlag in der Sprache, aber auch in den gemeinsamen Erfahrungen einer Generation und stiftet ein Band zwischen Zeitgenossen, auch wenn deren Lebenswege sich nie kreuzen. Auf seine *Vorwelt* kann der Mensch nur durch die überlieferten kulturellen Artefakte blicken; sie realisiert sich im geschichtlichen Bewusstsein. Diese Dimension ist nicht zu unterschätzen, denn der Wissensvorrat, auf den ein Mensch bei seinen alltäglichen Verrichtungen zurückgreift, ist nur zu einem geringen Anteil persönlicher Natur. Ein Großteil ist sozial abgeleitet. Dadurch partizipiert jeder jederzeit an den kulturellen Objektivationen der Vorwelt.

Im ersten Schritt einer Analyse der sinnhaften Struktur des Handelns bedarf es Schütz zufolge einer Untersuchung, wie Erlebnisse im Bewusstsein des *einsamen Ich* verarbeitet werden und wie sich das *Selbst* durch solche Verarbeitungen entwickelt – beginnend in der Kindheit, wenn der Mensch Sprache erwirbt oder über präsprachliche Einsichten und Verständnisbegabungen verfügt. Diese aus Husserls Phänomenologie abgeleitete Vorgängigkeit des *einsamen Ichs* darf nicht darüber hinweg täuschen, dass Schütz – in der Tradition von Moritz Lazarus, Hermann Cohen, Franz Rosenzweig und Martin Buber stehend – auch die Rolle des *Du* herausgearbeitet hat.<sup>13</sup> Seine in den zwanziger Jahren in Genf ver-

---

12 Dies ist eine häufig verwendete Formulierung von Schütz, die dieser aus der Phänomenologie Husserls entnimmt. Vgl. zu einer ausführlichen Ausarbeitung auch Schütz/Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*, Kapitel I: Die Lebenswelt des Alltags und die natürliche Einstellung, S. 27-50.

13 Lange Zeit ist die abendländische Philosophie ohne einen Begriff vom Mitmenschen ausgekommen und ging stattdessen nur vom ›Ich‹ aus. Vgl. dazu Josef Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre Aspekte*. Freiburg i. Br. u. München: Alber 1970. Die Korrespondenzen zwischen der dialogischen Philosophie und der Kultur- und Sozialtheorie der Moderne zu erarbeiten ist Anliegen der in Arbeit be-

fasste Spracharbeit behandelt die Ich-Du-Relation, durch die der einem Erlebnis zugeschriebene Sinn verändert wird. Diese Studie verdeutlicht, dass die Analyse des Dauerablaufs des einsamen Bewusstseinslebens eines *Ego* für Schütz nur eine Seite der phänomenologischen Sozialtheorie gewesen ist; er war sich bewusst, dass der den Erlebnissen und Erfahrungen zugeschriebene Sinn durch den Dialog Modifikationen erfährt. Doch dazu später.

Zunächst müssen wir uns vergegenwärtigen, wie Sinn im Bewusstsein des erlebenden *einsamen Ich* konstituiert wird. Denn auch im Dauerablauf des Bewusstseins von *Ego* ist Sinn keine konstante Größe, sondern unterliegt durch die Zeitstruktur des Erlebens Veränderungen: Aktuelle Erlebnisse können erst als ›Entwordene‹ mit Sinn belegt werden und sinnhaftes Handeln ergibt sich nur aus der Reflexion des *Ichs* auf vergangene Erlebnisse. Schütz unterscheidet zwischen dem Handeln als Tätigkeit (*actio*), und der Handlung als eines gedanklichen Entwurfs (*actum*). Er nimmt an, dass vor dem tatsächlichen Handeln in Gedanken ein phantasierter Handlungsentwurf vorgenommen wird, der bereits ein intendiertes Ziel und somit auch einen Sinn enthält. Während des Vollzugs, inmitten des prozessual-performativen Handelns, ist es nicht möglich, einen Sinn zu formulieren, der Handelnde steht im Bann des Erlebens seiner Handlung, zu der ein Handlungsentwurf existiert. Die nächste, darauf folgende Sinnkonstituierung in der *Retention*, der Phase, die sich unmittelbar an die Noch-Impression des Erlebens anschließt, unterscheidet sich erstens von dem Handlungsentwurf – an dem das Erlebnis sich nun messen muss – und zweitens von den Sinnkonstituierungen, die bei späteren Erinnerungen an das Geschehen, den sogenannten *Reproduktionen*, aktualisiert werden. Indem das erlebende *Ich* aus dem Dauerablauf seines Bewusstseins heraustritt und den vergangenen Erlebnisfluss in den Blick nimmt, kann es den Erlebnissen einen Sinn beimessen. Sinn wird also erst einem abgeschlossenen Erlebnis zugewiesen, »das sich dem rückschauenden Blick als fertig entworden darbietet [...] Nur das Erlebte ist sinnvoll, nicht aber das Erleben.«<sup>14</sup> Dabei wird jedes aktuelle Erlebnis in eine Kontinuität vorheriger Erlebnisse, in vorhandene Erfahrungsschemata, integriert. *Assoziationen*, *Appräsentationen* und *Apperzeptionen* als Leistungen des Bewusstseins ermöglichen die Verarbeitung des Geschehens durch Verknüpfung des aktuellen Erlebnisses mit früheren Erfahrungen.<sup>15</sup>

---

findlichen Habilitation von Sabine Sander: Relationalität des Selbst und Vertrauen in den Dialog. Jüdisch-deutsche Beiträge zur Kultur- und Sozialtheorie der Moderne.

14 Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, S. 49.

15 Den Begriff *Appräsentation* entleiht Schütz aus Husserls Konstitutionsanalysen des Bewusstseins. Es handelt sich bei Husserl um die passive assoziative Synthesis eines

Der formulierte Sinn ist zeitlich dimensioniert, weil er auf vergangenen Erfahrungen aufruht, sich darüber hinaus aber auch in die Zukunft entwerfend vollzieht. Der gemeinte Sinn eines Handelns kann je nach Zeitpunkt des In-den-Blick-Nehmens ein anderer sein: Beim Entwurf der Handlung hat das phantasierte Handeln eine andere Sinnstruktur als im Moment der nachträglichen reflexiven Zuwendung auf das abgelaufene Handeln – allein schon deshalb, weil die phantasierten von den tatsächlichen Handlungen abweichen, selbst wenn das Handlungsziel erreicht wurde. Ebenfalls kann der zugewiesene Sinn eines tatsächlichen Erlebnisses im zeitlichen Verlauf variieren: »Das Begriffsgebilde ›gemeinter Sinn‹ [...] trägt immer den Index des jeweiligen Jetzt und So der Sinndeutung.«<sup>16</sup>

Aus der phänomenologischen Fundierung ergibt sich eine zweifache Differenzierung des Sinnbegriffs: Erstens eine *zeitliche Differenz*: der Sinn, der zum Zeitpunkt  $t_0$  konstatiert wird und im Bann der Noch-Impression steht, ist nicht identisch mit dem Sinn, der sich in späteren Erinnerungen an das Erlebnis zum Zeitpunkt  $t_1$ ,  $t_2$ ,  $t_3$  aktualisiert. Jede einzelne Erinnerung fügt dem Erlebnis neue Sinnschichten hinzu. Erinnerungen können durch die Patina späterer Reproduktionen verändert werden. Zweitens konstatiert Schütz eine *Differenz des Erlebens*: Der Sinn differiert nicht nur auf dem Zeitstrahl im Dauerablauf eines einsam erlebenden *Ichs*, sondern auch in den verschiedenen Bewusstseinsvorräten von *Alter* und *Ego*. Dasselbe gemeinsam geteilte Erlebnis kann verschiedene Sinnentwürfe beinhalten: Wenn A und B gemeinsam ins Theater gehen, verfügen sie zwar über den gemeinsamen Sinnentwurf, zusammen einen kurzweiligen Abend zu erleben; darüber hinaus wird es aber weitere persönliche Sinnentwürfe geben: Der eine möchte sich z.B. weiterbilden, um auf der nächsten Party mit Kenntnissen über Schillers *Don Carlos* zu prahlen, der andere möchte durch die spielerische Identifikation mit Spaniens Infanten in pathetischen Gefühlen schwelgen. Letztlich wird auch der Sinn, den unsere Theaterbesucher dem Handeln der Figuren, den Fähigkeiten der realen Schauspieler oder den ästhetischen Qualitäten von Schillers Dramen beimessen, variieren. Fragt man vollends da-

---

gegebenen Wahrnehmungsgegenstandes mit Abwesendem. Durch die Bewusstseinsleistung der Synthesis findet eine Paarung von sinnlich Vergegenwärtigtem und Abwesendem statt. Im Unterschied zu Husserl sind Appräsentationen bei Schütz nicht nur Bewusstseinsvorgänge, sondern stehen in einem pragmatischen Zusammenhang. Vgl. Ilja Subar: *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 231. Siehe auch den Beitrag von Benjamin Stuck im vorliegenden Band.

16 Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, S. 66.

nach, wie die beiden Theaterbesucher Jahre später dieses gemeinsame Erlebnis in den weiteren Rahmen ihres Lebensplans eingebettet haben, werden weitere Differenzen sichtbar. Idealisierend betont Schütz aber, dass das gemeinsame Erleben trotz unterschiedlicher Sinnzuschreibungen ein unsichtbares Band stiftet: »Wir beide sehen den ›gleichen‹ Vogel im Flug, trotz des Unterschieds unserer Lage im Raum, unseres Geschlechts, des Alters und der Tatsache, daß Du den Vogel erlegen willst und ich ihn nur bewundern will.«<sup>17</sup> Die Textstelle verdeutlicht auch das von Schütz betonte präsprachliche Erleben im Bewusstsein: Denn diesen Vogel erleben beide ›gleich‹ (!) – bevor sie dem Erlebnis sprachlich einen bestimmten sozialen Sinn zuschreiben, der sich wiederum in differierenden Handlungen äußert (kontemplative Bewunderung oder Befriedigung des Jagdanliegens). In dem Zitat bleibt jedoch offen, worin Schütz die Grundlage des gemeinsamen ›In-der-Welt-Seins‹ der Menschen sieht – ob er nämlich eher der (intersubjektiv konstruierten) Sprache oder dem präsprachlichen Erleben eine stärkere Koordinationswirkung hinsichtlich des wechselseitigen Verstehens der Menschen untereinander zuweist. Seine Rede vom ›gleichen‹ Vogel des präsprachlichen Erlebens ebenso wie sein an anderer Stelle verwendetes Bild von der Sprache als einem ›Instrument‹ legen jedenfalls nahe, dass die Sprache zwar eine intersubjektiv geteilte Wirklichkeit ermöglicht, dabei aber nur die Rolle einer Vermittlerin innehat, die das Innerseelische der Subjekte nicht einzuholen vermag.<sup>18</sup> Schließlich spitzt Schütz die Problematik zu – denn nicht nur verschiedene Einschätzungen eines (gemeinsamen) Erlebnisses trennen die Dauerabläufe von *Ego* und *Alter*, sondern es ist darüber hinaus keinesfalls sicher, dass der Sinn, den *Ego* mit seinem Handeln intendiert, von *Alter* verstanden wird. *Alter* versteht vielleicht etwas ganz anderes, und seine Reaktion auf das Handeln von *Ego* kann darum für *Ego*, der zunächst nur in Kenntnis seiner eigenen Intentionen und nicht der erfolgten Deutung ist, kaum nachvollziehbar sein. Auf diese Weise könnte eine Kette von Missverständnissen ihren Anfang nehmen.

Für Schütz, der sich auf Bergsons Konzept der *durée* und auf Husserls Konstitutionsanalysen stützt, ist evident, dass es keine zwei Subjekte gibt, die über völlig synchrone Wissensvorräte verfügen, denn wie ein aktuelles Erlebnis mit Sinn belegt wird, ist nicht nur von der zugrunde gelegten *symbolischen Form* abhängig, wie es Ernst Cassirer nahelegt, sondern zugleich von biographischen Erfahrungen des erlebenden, handelnden und verstehenden Menschen. Sinn kon-

---

17 Schütz: Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft. In: Ders.: Theorie der Lebenswelt 2/kommunikative Ordnung der Lebenswelt, S. 117-220, hier: S. 153.

18 Vgl. Schütz: Vorlesungen zur Sprachsoziologie. In: Ders.: Theorie der Lebenswelt 2/kommunikative Ordnung, S. 225-289, hier: S. 251.

stituiert sich zeitlich durch Rückführung aktueller Erlebnisse auf Schemata der Erfahrung, die durch Akte der *Retention* und *Reproduktion* hindurch gegangen sind – das aktuelle Erlebnis wird in die Kontinuität mit anderen Erlebnissen gestellt und von dort aus mit Sinn versehen. Dementsprechend kann der Sinn, den der Handelnde konstituiert, vom Beobachter des Handelns nicht eins zu eins erfasst werden; was ihm fehlt ist die Kenntnis der Gesamtheit des Bewusstseinsstromes des Handelnden, in den aber die Intentionen und Motive seines Handelns eingelassen sind.

Das Verstehen im sozialen Raum – mithin das Verstehen des Handelns anderer – war für Schütz im *Sinnhaften Aufbau der sozialen Welt* in seiner Analyse der Bedingungen und Möglichkeiten sozialer Interaktionen zu einem Problem geworden. Besonders deutlich wird dieses Misstrauen in die Verständigung, wenn man in Erinnerung ruft, mit welchen Argumenten Schütz Webers verstehende Soziologie problematisiert – nämlich hinsichtlich der Unterstellung einer Homogenität der Lebenswelt. Das Verstehen anderer Menschen bleibt für Schütz wie für Weber der Ausgangspunkt für die Beschreibung sozialer Ordnung – aber das Handeln anderer Menschen und das deutende Verstehen von Interaktionen scheint für Schütz seine Selbstverständlichkeit verloren zu haben.

Keinesfalls hat Schütz es bei dieser Problematisierung des Verstehens belassen, vielmehr widmet er sich einer Analyse der Bedingungen und Möglichkeiten des Fremdverstehens. Bemerkenswert ist die Veränderung, die das Konzept des Fremdverstehens in der Werkentwicklung von Schütz durchläuft: Das Verstehen, das im *Sinnhaften Aufbau der sozialen Welt* ein Limeswert blieb, dessen Grenzen umkreist wurden, weicht in dem im Exil verfassten Aufsatz *Der Fremde* einer Aufwertung der Möglichkeiten des Verstehens in der *alltäglichen Praxis*. Dieser Aufsatz ist auch ein Stück persönliche Biographie, im vollen Bewusstsein des wachsenden Antisemitismus verfasst, kurze Zeit nach der Ankunft in New York – jener Stadt, die Schütz nach einer ersten Station in Paris zu seiner Wahlheimat machte, nachdem Österreich an das großdeutsche Reich >angeschlossen worden war.

### 3. ECHTES FREMDVERSTEHEN

Neben diesen *Akten der Selbstausslegung*, durch welche Personen ihre Erlebnisse von Welt oder die Erlebnisse, die sie von einem *Alter* haben, verarbeiten und in Sinnzusammenhänge stellen, gibt es auch das *echte Fremdverstehen*. Es zielt darauf ab, fremdes Verhalten oder Handeln in einen Motivationszusammenhang einzuordnen: »Mit Fremdverstehen bezeichnet man darüber hinaus – und das ist



der eigentliche Sinn dieses Terminus – die Deutung der Bewusstseinsabläufe des *alter ego*, welche wir signitiv vermittelt der äußeren Abläufe erfahren haben.«<sup>19</sup> Schütz verdeutlicht den Unterschied zwischen *Selbstausslegung* und *echtem Fremdverstehen* am Beispiel der Tätigkeit eines Holzfällers: Bei der *Selbstausslegung* wird der Blick nur auf den äußeren Hergang gelenkt, es wird festgestellt, dass Holz zerkleinert wird. Das Fremdseelische wird dabei nicht erfasst. Beim *echten Fremdverstehen* zielt die Aufmerksamkeit auf den innerseelischen Hergang des Holzfällers. Es wird also nicht gefragt, welche Vorgänge in der Außenwelt vor sich gehen oder welche Resultate der Handelnde durch seine Tätigkeit erzielt, sondern welche Erlebnisse der andere während des Vollzugs seiner Handlung in seinem Bewusstsein durchläuft – welches die *Um-zu-Motive* seiner Tätigkeit sind. Voraussetzung für das *echte Fremdverstehen* ist die *Generalthese vom Alter Ego*, die unterstellt, »daß auch das Du Bewusstsein überhaupt habe, daß es dauere, dass sein Erlebnisstrom die gleichen Urformen aufweise wie der meine.«<sup>20</sup> Trotz der gleichen Urformen des Erlebnisstromes bestehen zwischen der *Selbstausslegung* eigener Erlebnisse und der Deutung fremder Erlebnisse Unterschiede, weil der gemeinte Sinn fremder Erlebnisse wesentlich subjektiv ist. Die Erlebnisse von *Alter* sind dem *Ego* niemals in der Selbsthabe zugänglich, und auch der Erfahrungs- und Wissensvorrat eines anderen Menschen sowie dessen attentionale Zuwendungen sind jeweils andere.<sup>21</sup> Die Radikalisierung des subjektiven Sinnbegriffs spitzt das Problem des Fremdverstehens zu: Der Sinn, der in *Akten der Selbstausslegung* konstituiert wird, ist nicht identisch mit dem, der beim Fremdverstehen formuliert wird. Bedingung der Möglichkeit des *echten Fremdverstehens* ist darum eine Koordinierung der jeweiligen Dauerabläufe, bei der nach den Motiven des Handelns anderer gefragt wird.

*Echtes Fremdverstehen* kann nach Schütz in zwei Arten differenziert werden: Er unterscheidet ein *Handeln ohne Kundgabeabsicht* von einem *intentionalen Kundgabehandeln*. Für beide Fälle gilt der Grundsatz, dass »alles echte Fremdverstehen auf Akten der Selbstausslegung des Verstehenden fundiert ist.«<sup>22</sup> Bevor jemand nach den Handlungsmotiven einer handelnden Person fragen kann, muss er zunächst die in seiner Selbsthabe erfahrenen Abläufe der äußeren Welt in einen Sinnzusammenhang einordnen. Diese Sinnzusammenhänge wer-

---

19 Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, S. 239.

20 Ebd., S. 107.

21 Ebd., S. 108.

22 Ebd., S. 238.

den in der Regel durch die jeweiligen Kontexte gestiftet. Die Aufmerksamkeit wird durch Relevanzkriterien geleitet.<sup>23</sup>

Schütz unterscheidet drei Möglichkeiten des echten Fremdverstehens: *Typisierungen*, *Reproduktionen* und *phantasierte Personenvertauschungen*. Die Tatsache, dass im alltäglichen Miteinander Interaktionen meist reibungslos funktionieren, liegt daran, dass Menschen in den meisten Situationen ihr Gegenüber als Rollenträger typisieren. Die Intersubjektivität des Erlebens und der Deutung von Handlungen setzt keine völlig synchronen Erlebnisströme voraus, sondern nur, dass zwei Agierende über einen geteilten Vorrat an Typisierungen verfügen. Indem ein bestimmtes Erlebnis typisiert wird, kann es mit Erfahrungen aus dem Wissensvorrat abgeglichen werden. Nun liegt der Schluss nahe, Schütz setze mit seiner Theorie voraus, dass Fremdverstehen nur dann gelingen könne, wenn Subjekte ähnliche Biographien haben oder vergleichbare Erlebnisse verarbeiten mussten. Dies ist zum Teil richtig, allerdings zieht Schütz auch die Möglichkeit phantasierender Bewusstseinsvollzüge in Betracht, denen er bereits für die eigenen Handlungsentwürfe eine wichtige Bedeutung zugeschrieben hat: Wir entwerfen das fremde Handlungsziel als Ziel unseres eigenen Handelns und phantasieren nun den Hergang unseres an diesem Entwurf orientierten Handelns in kreativen Bewusstseinsakten, die nicht ausschließlich auf logischen Ableitungen, sondern auch auf Intuitionen und Assoziationen aufbauen. Wir nehmen also eine *Personenvertauschung* vor und setzen uns an die Stelle des Handelnden. Schütz warnt aber auch vor den Grenzen eines solchen imaginär vollzogenen Fremdverstehens; dabei unterlaufe derselbe Fehler wie im Modell der *projektiven Einfühlungstheorie*: »Denn wir supponieren offenbar unsere Bewusstseinsabläufe den Abläufen des fremden Bewusstseins.«<sup>24</sup> Will man vermeiden, dass der phantasierte Entwurf vom Sinn des Handelns des Anderen dem fremden Handeln inadäquat bleibt, muss der Verstehende sich aufgrund seines Vorwissens vom Anderen alle Sinnzusammenhänge, in welche dieses Handeln eingestellt ist, nachphantasierend zu eigen machen.<sup>25</sup> Fremdverstehen ist somit ein Limeswert, es gelingt nur über Annäherungen, die sich perfektionieren können.

In seinem Aufsatz *Der Fremde* verdeutlicht Schütz schließlich, wie es dem *Fremden* gelingt, den neuen Kontext, in dem er sich zurechtfinden muss, zu sei-

---

23 Schütz unterscheidet verschiedene Formen der Relevanz, die die Aufmerksamkeit eines Wahrnehmenden steuern: die thematische Relevanz, die Interpretationsrelevanz und die Motivationsrelevanz. Vgl. weiterführend Schütz/Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*, S. 252-312.

24 Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, S. 242.

25 Ebd., S. 244.

nem eigenen zu machen. In diesem bemerkenswerten Essay wird eine Wende zur *pragmatischen Einstellung des Alltags* deutlich, die dem gewetzten Messer einer Problematisierung des Verstehens eine stumpfere Klinge verleiht: Zunächst wird beim Fremden Schütz zufolge eine *Krisis* ausgelöst, weil das Relevanzsystem der Gemeinschaft, derer sich der Fremde nähert, nicht deckungsgleich mit seinem eigenen ist.<sup>26</sup> Zugrunde liegt die Annahme, dass das Wissen des Menschen, der in der Welt seines täglichen Lebens handelt und denkt, nicht homogen ist; mit William James unterscheidet Schütz zwei Arten des Wissens: *Vertrautheitswissen* und *Bekanntheitswissen*: Es gibt explizites Wissen über und von etwas, aber es gibt auch eine Region von Wissen, in der es genügt, dass man sich auf etwas verlässt. Der Mensch verfügt also hauptsächlich über »ein Wissen von vertrauenswürdigen Rezepten, um damit die soziale Welt auszulegen und um mit Dingen und Menschen umzugehen, damit die besten Resultate in jeder Situation mit einem Minimum von Anstrengung und bei Vermeidung unerwünschter Konsequenzen erlangt werden können.«<sup>27</sup> Zu diesem *Denken-wie-üblich* gehören verschiedene Prämissen: (1) Die Annahme, dass das soziale Leben weiterhin so sein wird, wie es bisher gewesen ist, (2) dass wir uns auf das Wissen verlassen können, das uns durch unsere Eltern, Lehrer, Regierungen, Traditionen, Gewohnheiten usw. überliefert wurde, (3) dass es genügt, etwas über den allgemeinen Typus oder Stil der Ereignisse zu wissen, die uns in der Lebenswelt begegnen und (4) dass die Auslegungs- und Anweisungsschemata keine Privatangelegenheit sind, sondern auch von den anderen Mitmenschen akzeptiert und praktiziert werden.

Die *Krisis* entsteht, wenn sich eine dieser Annahmen nicht mehr bewährt, weil der Fremde sich in einem Kontext bewegt, dessen alltägliche Praktiken nicht die gewohnten eigenen sind. Aus dieser Differenz der Kultur- und Zivilisationsmuster leitet Schütz eine »zweifelhafte Loyalität«, aber auch die »Objektivität des Fremden« ab.<sup>28</sup> Um handlungsfähig zu bleiben, stelle sich dem Fremden die Aufgabe, die unbekannteren Kultur- und Zivilisationsmuster in seine eigenen zu übersetzen. Für heutige Leser erstaunlich ist es, mit welcher Selbstverständlichkeit Schütz die Anstrengung des Verstehens dem Fremden zuschiebt: Er soll seine Handlungs- und Deutungsmuster denjenigen der Gruppe anpassen, das »Auslegungsschema, das ihm in seiner Heimatgruppe geläufig war, wird *durch-*

---

26 Vgl. Schütz: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In: Peter Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner (Hg.): Der Fremde als sozialer Typus. Stuttgart: UTB 2002, S. 73-92, hier: S. 89.

27 Ebd., S. 78.

28 Ebd., S. 90.

*gestrichen.*<sup>29</sup> Völlig und m.E. zu Unrecht unterbelichtet bleibt der Gedanke, dass der Eintritt des Fremden in eine ihm nicht vertraute Lebenswelt auch für selbige eine Bereicherung ist; denn jede Begegnung von Menschen oder Kulturen beinhaltet die Möglichkeit wechselseitiger Vermittlungen, die über eine einseitige Adaption von Sinnformen hinausreicht. Es mutet dem heutigen Leser erstaunlich an, dass Schütz den ›schwarzen Peter‹ der kulturellen Anpassung dem Fremden und ihm allein zuschiebt. Den Preis für die Selbstaufgabe des Eigenen hat Schütz gesehen; der *Fremde* wird flankiert vom *Heimkehrer*, dem die Heimat fremd geworden ist: Während der eine in eine Lebenswelt eintritt, die er *noch* nicht kennt, kehrt der andere in eine Lebenswelt zurück, die er *nicht mehr* kennt.<sup>30</sup>

Der Aufsatz über den Fremden ist zentral für Schütz' Theorie des Fremdverstehens, denn die zeitweise Synchronisierung der Wissensvorräte und Dauerabläufe des Bewusstseins von zwei Personen basiert auf seiner Annahme der *Reziprozität der Perspektiven*, die auf zwei Prämissen beruht: Einerseits auf der *Idealisierung der Austauschbarkeit der Standpunkte* und andererseits auf der *Idealisierung der Übereinstimmung der Relevanzsysteme*. Zwar gibt es aufgrund der unterschiedlichen Lebenserfahrungen von Menschen keine vollständige, aber doch eine *kommunikativ* und damit *intersubjektiv* zu erwirkende Übereinstimmung der Relevanzsysteme. Und hier wird vollends deutlich, weshalb Schütz der Sprache eine so grundsätzliche Bedeutung für das Fremdverstehen zuweist: Im Unterschied zu Akten der *Typisierung*, der *Reproduktion*, der *phantasierten Entwürfe* und *Personenvertauschungen*, die an *Akte der Selbstauflegung* angelehnt bleiben, ermöglicht Sprache, eine Brücke zwischen zwei getrennten Dauerabläufen des Bewusstseins zu schlagen. Bereits schon durch die sprachliche Objektivierung erfährt der Sinn eines Erlebnisses Modifikationen, vor allem aber ist es der kommunikative Austausch, der Dialog mit anderen, der den Erfahrungen eines einsam erlebenden *Ichs* neue Sinnaufschichtungen hinzufügt.

#### 4. DIE KOMMUNIKATIVE VERSTÄNDIGUNG IN DER LEBENSWELT

Fremdverstehen kann nur durch Einblicke in den Dauerablauf des Bewusstseins anderer Menschen gelingen. Erfahrungen fremdseelischen Erlebens sind Schütz zufolge immer ausgezeichnete Fälle der *Appräsentation*, also der Mitvergegen-

---

29 Ebd., S. 83. Hervorhebung S.S.

30 Schütz: Der Heimkehrer: In: Merz-Benz/Wagner (Hg.): Der Fremde, S. 93-110.

wärtigung. An diesem Punkt wird deutlich, warum Schütz die Sprache als wichtigsten Schlüssel des Fremdverstehens ins Spiel bringt: Über Zeichen, die neben der Bedeutung, die sie für den Setzenden haben, immer auch eine intersubjektiv geteilte Bedeutung beinhalten, gelingt die Koordinierung und teilweise sogar Synchronisierung von verschiedenen Bewusstseinsströmen. Die Erlebnisinhalte der *durée* zweier Menschen überschneiden sich partiell in Sprache, weil Sprache nicht nur den vom Sprecher subjektiv gemeinten Sinn, sondern auch das objektivierte, unpersönliche *man* einschließt – anders formuliert: Sprache ist immer schon das Resultat einer innerhalb einer Sprachgemeinschaft geteilten Objektivierung von Wahrnehmungen, Erfahrungen und Empfindungen – auch wenn freilich zwischen lyrischem Ausdruck und wissenschaftlich definierter Terminologie unterschiedliche Grade an Objektivierung vorliegen. Sprache als – mit Cassirer gesprochen – *symbolische Form* erfüllt bestimmte Voraussetzungen, die im Folgenden näher erläutert werden. Hier zeigen sich auch Gemeinsamkeiten der Sprachauffassungen von Cassirer und Schütz.

#### 4.1 Sprache als Objektivierung

Bereits Schütz' früheste Studie zur Sprache, die in den zwanziger Jahren verfasste *Spracharbeit*, beinhaltet eine dezidierte Abkehr von der Sprachauffassung des *Wiener Kreises*, denn im Gegensatz zu Rudolf Carnap sieht Schütz nicht den Erlebnisinhalt als vorgängig, sondern fragt, angelehnt an die phänomenologische Perspektive Husserls, wie sich Erlebnisse im Bewusstsein des Subjekts konstituieren und wie sie von dort aus in das Handeln und damit auch in soziale Ordnungsbildung eingreifen. Den Ausgangspunkt bildet nach Schütz das erlebende *einsame Ich*, dessen vielfältige Wahrnehmungen und Erlebnisse in die Kontinuität seines seit der Kindheit erworbenen Erfahrungsstromes eingelassen sind. Die Erlebnisse werden mit Sinn belegt, der von den vorhandenen Bewusstseinsinhalten abhängt. Alle Formen der Welterfassung, die *Lebensformen*, sind Rekonstruktionen der ursprünglich im Erleben gegebenen Realität. Obwohl (oder gerade weil) Schütz das erlebende Subjekt als eine Art Monade<sup>31</sup> auffasst, stellt sich

---

31 Schütz: Sartres Theorie des Alter Ego. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze I (Das Problem der sozialen Wirklichkeit). Den Haag: Martinus Nijhoff 1971, S. 207-236. In diesem Beitrag von Schütz tritt die Vorstellung eines monadisch erlebenden Ichs besonders hervor. In dieser Deutlichkeit hält sich die von Husserl übernommene Vorstellung nicht durch das gesamte Werk von Schütz, allerdings steht sein Konzept der Apperzeptionen und Appräsentationen insgesamt in deutlichem Kontrast zu ent-

die Frage: Wie wird aus individuellem Erleben Allgemeines? Den Schlüssel findet Schütz in der Sprache, deren Artikulationsformen er auf das Bewusstseinsleben des Subjekts zurückführt.

Die Struktur des menschlichen Bewusstseins studierte Schütz – wie vor ihm Cassirer – auch anhand pathologischer Fälle; das Material für seinen 1950 verfassten Aufsatz *Sprache, Sprachstörungen und die Struktur des Bewußtseins* erhob er aus den Untersuchungsprotokollen des deutschen Neurologen Kurt Goldstein, bekannt durch seine Behandlung gehirnverletzter Soldaten aus dem Ersten Weltkrieg. Goldsteins Hauptwerke *Der Organismus* (1934), *Human Nature* (1940) und *Language and Language Disturbances* (1948) standen auf den Literaturlisten von Schütz' Vorlesungen und Seminaren. Goldsteins Befund, dass irreversible Verletzungen bestimmter Gehirnareale eine Schwächung des Abstraktions- und des Sprachvermögens bewirken, deutet Schütz als empirischen Beleg, dass sich im menschlichen Bewusstsein zwei Einstellungen unterscheiden lassen, die man als unterschiedliche Bewusstseinsspannungen beschreiben kann: Die *konkrete Einstellung*, das Dahinleben in augenblicklichen Eindrücken, und die *abstrakte Einstellung*, das aktive Kategorisieren von Situationen in allgemeinen Begriffen.<sup>32</sup>

Diese Fähigkeit zur Abstraktion vom unmittelbaren Erlebniseindruck ist die Bedingung sprachlicher Artikulation (sofern sie nicht nur ein Ausruf des Erschreckens oder eines plötzlich eintretenden Schmerzes ist). Die Fähigkeit zur Abstraktion ist auch die Voraussetzung für Objektivierung – indem nämlich das Kind im Prozess des Spracherwerbs erkennt, dass etwa ein bestimmtes Sprachzeichen nicht nur für einen einzigen Fall Gültigkeit besitzt, sondern ein universell anwendbares Prinzip ist. Jeder Sinnkonstituierung ist eine Objektivierung vorgängig, die nicht nur in Form der Sprache existiert, es sind auch andere objektivierende Ausdrucksformen denkbar. Objektivierung bedeutet immer eine Vergesellschaftung individueller Erfahrungen, indem ein gemeinter Sinn Dritten gegenüber erfahrbar gemacht wird. Dabei können unterschiedliche Grade der Objektivierung unterschieden werden: Eine Liebe zwischen A und B ist zunächst deren privates Gefühl (vor allem, bevor sie sich einander als Liebende offenbart

---

wicklungs- und sozialpsychologischen Konzeptionen des Selbst. Hierzu mehr am Schluss des vorliegenden Aufsatzes.

32 Vgl. zu Schütz Auseinandersetzung mit Goldstein u.a. Schütz: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze Bd. 1. Hg. von I. Schütz. Den Haag: Martinus Nijhoff 1971; sowie Schütz: Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. In: Ders.: Alfred Schütz Werkausgabe Bd. V.2. Hg. von H. Knoblauch u. H.-G. Soeffner. Konstanz: UVK 2003.

haben). Wenn A nun eines Tages B einen Strauß roter Rosen überreicht, ist dies eine Objektivierung eines persönlichen Gefühls, indem es in kulturell vereinbarten Gesten manifest und u.U. für Dritte sichtbar wird. Das Besondere des persönlichen Erlebnisses wird somit zu einem Allgemeinen; dies ist auch der Grund dafür, weshalb der Satz »Ich liebe Dich« banal erscheint – weil sich die Umfänglichkeit des Gefühls der Liebe nicht ohne Weiteres in objektivierte Strukturen diskursiver Sprache konvertieren lässt. Generationen von Lyrikern haben sich in den außergewöhnlichsten Metaphern und Ausdrucksformen versucht, um die besondere Erlebnisqualität dieses Gefühls sprachlich einzufangen.

Anhand der von Wilhelm von Humboldt über Heymann Steinthal, Moritz Lazarus und Ernst Cassirer tradierten Denkfigur der *inneren Sprachform* zeigt Schütz, dass Sprache als Brücke zwischen dem Äußerlichen und dem Innerseelischen eines *einsamen Ich* wirksam ist.<sup>33</sup> Denn die der Sprache impliziten Verweisungen in Form von *Appräsentationen*<sup>34</sup> und *Apperzeptionen*<sup>35</sup>, die eine Mitvergegenwärtigung von nicht sinnlich Anwesendem sind, ermöglichen die Vermittlung von Innen und Außen, Allgemeinem und Individuellem, Ich und Du. Als historisch gewachsenes Zeichensystem bildet die Sprache das wichtigste Vorratslager an Typisierungen, Abstrahierungen und Standardisierungen. Dadurch wird gegenseitiges Verstehen für alle praktischen Zwecke gewährleistet; Sprache kann aber auch durch schier unerschöpfliche Kombinationsmöglichkeiten von Begriffen und Wortneuschöpfungen höchst differenzierte und einzigartige Erlebnisse zum Ausdruck bringen.

Kraft ihrer Objektivierungsfunktion ermöglicht Sprache Fremdverstehen. Fremdpsychische Bewusstseinsphänomene und Erfahrungen können nämlich an sich nicht geteilt werden, sind aber verstehbar, wenn sie in einer intersubjektiven

---

33 Vgl. zu Schütz' Konzept der inneren Sprachform: Sprache, Sprachpathologie und Bewusstseinsstrukturierung sowie Vorlesungen zur Sprachsoziologie. Beides In: Ders.: *Theorie der Lebenswelt 2/kommunikative Ordnung*, S. 79-116 u. 221-290.

34 Appräsentationen im Sinne Husserls sind horizonthafte Verweisungen über das gegenwärtig Präsentierte hinaus; wenn wir die Frontseite eines Hauses sehen, denken wir es uns dreidimensional. Oder: Primordial gegeben ist die Wahrnehmung eines Körpers, zu dem ich den Leibcharakter denke. Erhellend dazu ist Peter Prechtl: *Husserl zur Einführung*, Hamburg: Junius 1998.

35 Apperzeptionen stellen einen Mehrwert der Auffassung von etwas dar, das der Wahrnehmung oder Empfindung vorstellig wird; Apperzeption ist daher auch als das Strukturmoment der Intentionalität des Bewusstseins anzusehen. Husserl führt als Beispiel Napoleon an, der als Sieger von Jena oder als Besiegter von Waterloo gedacht werden kann. Vgl. Prechtl: *Husserl zur Einführung*, S. 46f.

Sprache rekonstruiert werden. Die sprachlich objektivierte Welt ist immer eine intersubjektiv konstruierte Wirklichkeit: Begriffe beinhalten einerseits den *objektiven Bedeutungskern*, andererseits die *Sinnfranse* oder den *Hintersinn*. Den Bedeutungskern erwirbt der Mensch durch sprachliche Sozialisation – diesen erfasst das Kind, indem es den Begriff mehrfach angesichts einer bestimmten Anschauung hört. Es verknüpft einen Begriff mit der sinnlichen Anschauung und eignet sich diesen an, indem es ihn erfolgreich verwendet (man bedenke, welchen Spaß Kinder in einem bestimmten Alter daran haben, alle Dinge, die sie sehen, zu benennen und welchen Namenhunger sie entwickeln). Der objektive Bedeutungskern beinhaltet alles, was an geteilten Vorstellungen von den Teilnehmern einer Sprachgemeinschaft mit einem bestimmten Begriff verbunden und durch das Erlernen einer Sprache und Sprachpraxis internalisiert wird. Dieses unpersönliche ›man‹ ist von der subjektiven *durée* gelöst. Wer Sprache erwirbt, wird sie als *Ausdrucksschema* beherrschen. Jedes Sprachzeichen wird aber in dem situativen Kontext des Sprechens von einer *Sinnfranse* oder einem *Hintersinn* begleitet, der »diesem Signum kraft des Sinnzusammenhanges im Erlebnis des Sinnsetzenden zuwächst.«<sup>36</sup> Es handelt sich um Bedeutungshöfe, die teils geschichtliche variieren (Goethe verstand unter ›Heimat‹ anderes als die Blut- und Bodendichtung), aber auch individuell verschiedene Nuancen annehmen können: Was der Einzelne mit einem bestimmten Begriff verbindet, hängt ab von seinen Vorerfahrungen und von den während des Erlebens sich aufbauenden Akten, »an welche sich Retentionen und Protentionen, durchkreuzt von Reproduktionen und Vorerinnerungen, in vielfältigen Abschattungen und Durcheinanderschachtelungen anschließen.«<sup>37</sup> Diese *Sinnfransen* sedimentieren genauso im Bewusstsein wie der objektive Bedeutungskern und werden aktiviert, wenn eine ähnliche Erfahrung eintritt.

Sprache objektiviert, indem sie vom unmittelbaren Erlebnis abstrahiert und somit Distanz zu der emotionalen Qualität der unmittelbaren Impression ermöglicht. Vor Schütz hatte auch Cassirer die Objektivierungsfunktion von Sprache betont und gern mit Friedrich Schillers Sentenz »Und spricht die Seele, ach, so spricht die Seele schon nicht mehr« belegt.<sup>38</sup> Denn die Versprachlichung einer Erfahrung ist nicht mehr das Ergriffenwerden durch ein Erlebnis, das der Ausdrucksqualität im unmittelbaren Vollzug des Erlebens anhaftet – wenn wir von

---

36 Schütz: Der sinnhafte Aufbau, S. 259.

37 Ebd., S. 259.

38 Ernst Cassirer: Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung. In: Ders.: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. 6., unv. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, S. 34-56, hier: S. 53.



der erhabenen Weite des Ozeans, vom Klang eines Gedichts oder dem Anblick eines leidenden Menschen ergriffen und überwältigt werden, sind wir – und sei es nur für einen Moment – buchstäblich sprachlos. Sobald Erlebnisse versprachlicht werden, sind Bedeutungen fassbar, der Sinn kann reproduziert und für zukünftige Erfahrungen relevant werden.

## 4.2 Sprache als Handeln

Neben dieser objektivierenden Funktion von Sprache, die es ermöglicht, einen Teil des Erlebens auf einen gemeinsamen Nenner mit dem Erleben anderer zu bringen – und die somit eine intersubjektiv geteilte Wirklichkeit stiftet – beinhaltet Sprache einen weiteren Aspekt, der für soziale Ordnung bestimmend ist: Schütz hat seine Sprachreflexion als Handlungstheorie gefasst. Erstens zielen kommunikative Akte auf eine Veränderung in der Umwelt – sogar dann, wenn ein *Ego* einem *Alter* nur einen Brief schreibt – denn auch dieser hat dialogischen Charakter und ebenso ist das stille Gebet ein Dialog. Und zweitens schließen die meisten Sprachfunktionen die zweite Person ein:

»Sprache ist eine Form des Handelns. Das gesprochene Wort tritt in Verbindung mit allen zweckhaften Handlungen auf. Sprache ist das Instrument, mit dem in einer gegebenen Situation die notwendigen Beziehungen zwischen Handelnden und Teilnehmenden hergestellt werden. Sprache baut auf gewohnheitsmäßigen Ausdruckstypen auf, die als Handlungen verstanden werden müssen.«<sup>39</sup>

Hinzu kommt, dass das Erzählen von Geschichten in allen Kulturen nicht nur referentielle Funktionen erfüllt, sondern auch emotionale und soziale; durch Erzählungen wird ein Band der Gemeinschaft und Geselligkeit gestiftet. Gesten und Ausdrücke, zwischen zweien oder mehreren Menschen in einem situativen Kontext verwendet, stellen immer eine Beziehung zwischen Menschen her. Es ist leicht einzusehen, dass kommunikative Akte als Handlungen zu begreifen sind, denn es sind Wirklichkeitsbereiche mit einer jeweils eigenen Sinnstruktur, die aktiv beeinflussbar sind und auf eine Veränderung in der Umwelt zielen. Doch auch bloße Wahrnehmungen können im weitesten Sinne Handlungscharakter haben, da Wahrnehmungen nie fotografische Aufzeichnungen sind, sondern das Bewusstsein höchst selektiv Dinge ein- und ausblendet – was Rückwir-

---

39 Schütz: Vorlesungen zur Sprachsoziologie. In: Ders.: Theorie der Lebenswelt 2/ kommunikative Ordnung, S. 225-289, hier: S. 251.

kungen auf die reale, lebensweltliche Situation haben kann – erinnert sei an das berühmte ›Thomas-Theorem‹: Die auf die Chicagoer Soziologen Dorothy Thomas und William Isaac Thomas zurückgehende Maxime besagt, dass all das in seinen Auswirkungen real wird, was von Handelnden – sei es ein Einzelner oder ein Kollektiv – als real angenommen wird; dies auch dann, wenn die dem Handeln vorangegangene Situationsdefinition ›irreal‹ war in dem Sinne, dass die Situation und deren Interpretation vormals keine objektivierbare Deckungsgleichheit aufgewiesen haben. Thomas zufolge handeln Menschen nur selten ausschließlich auf Grundlage einer objektiven Gegebenheit einer Situation, sondern sie handeln nach Maßgabe der von ihnen vorgenommenen subjektiven Deutung und Wahrnehmung. Die Vorstellung eines Ereignisses oder eine bestimmte Deutung davon erfüllt sich somit selbst, auch wenn der Inhalt der Vorstellungen nicht der realen situativen Gegebenheit entspricht. Im Volksmund wird dieses Phänomen mit der Rede von der sich selbst erfüllenden Prophezeiung bezeichnet.<sup>40</sup>

Mit Henri Bergson teilt Schütz die Ansicht, dass es verschiedene Bewusstseinsspannungen gibt, die Funktionen unserer *attention à la vie*, unserer Einstellung zum Leben sind. Handeln ist mit der höchsten Bewusstseinsspannung verbunden, der Schlaf hingegen ist weitestgehend ein Loslassen von der pragmatischen Einstellung des Alltags, obwohl der Traum verdeutlicht, dass das Bewusstsein auch während des Schlafes aktiv ist. Ein Sonderfall der *attention à la vie* sind die Phantasiewelten,<sup>41</sup> in denen eine Bewusstseinsspannung mit einer Abkehr vom Alltag kombiniert wird, weil diese zwar aktive *Apperzeptionen* und *Appräsentationen* beinhalten, aber auch in sich geschlossene Erlebnisstile sind; der Tagtraum, das Spiel, das Märchen, der Witz, die Dichtung, das Theaterstück, das Kunstwerk: Wer in eine solche Phantasiewelt abtaucht, braucht für die Dauer der Versenkung weder die Erfordernisse des Alltags noch die Bedrängnisse der Außenwelt zu bewältigen – daher rührt auch der ästhetische Topos von der

---

40 Vgl. William I. Thomas/Dorothy S. Thomas: *The Child in America. Behavior Problems and Programs*. New York: Alfred A. Knopf Publisher 1928. Populär wurde das Thomas-Theorem vor allem durch Robert K. Merton: *The Thomas Theorem and the Matthew Effect*. In: *Social Forces* 74/2 (1995), S. 379-424.

41 Der Begriff der Phantasiewelten ist doppelt konnotiert – er ist einerseits gemeint als eine Abkehr von der pragmatischen alltagsweltlichen Einstellung im Sinne einer Rückwendung des Subjekts auf sein Inneres. Andererseits – die Figur des Don Quixote illustriert es – können die Phantasiewelten Teile der Handlungsentwürfe des Subjekts sein und wären damit auch eine Voraussetzung für die wechselseitige Einstellungsübernahme.

Kunst als dem ›Anderen‹ der Welt, der in der Spiel-, der Musik- und Kunsttherapie seine praktische Einlösungsform findet. Zudem sind es Formen der Selbsterfahrung (oder sogar der Selbsttranszendenz), denn sowohl im Traum als auch in der Phantasiewelt kann das Selbst mit anderen Attributen ausgestattet sein als in der Realbiographie oder in den Rollen des alltäglichen Lebens:

»Es gibt keinen Widerstand von mich umgebenden Objekten, der zu überwinden wäre. Ich bin von der Dringlichkeit des pragmatischen Motivs, unter der ich in der natürlichen Einstellung des Alltags stehe, befreit. Die intersubjektive Standardzeit der alltäglichen Lebenswelt knechtet mich nicht mehr, noch ist die Welt eingegrenzt durch das, was in meiner Wahrnehmung, meiner Erinnerung und meinem Wissen vorliegt. Ereignisse und Situationen, über die ich keine Kontrolle habe, nötigen mir nicht Alternativen auf, zwischen denen ich zu wählen habe.«<sup>42</sup>

Unter Umständen können in der Phantasie Handlungsentwürfe gestaltet werden, die im alltäglichen Leben in die Tat umgesetzt werden. Schütz illustriert dies am Beispiel von Don Quixote, der von seinen Phantasien zügellos in Aufregung versetzt in seinen Alltag eingreift, indem er gegen die Windmühlen anreitet, weil seine Phantasie übermächtig wird und ihm einredet, dass es sich bei den wahrgenommenen Objekten um böse Riesen handelt. Die Phantasie beherrscht Quixotes Bewusstsein so sehr, dass dieser nicht mehr in die pragmatische Einstellung des Alltags zurückfindet. In der pragmatischen alltagsweltlichen Einstellung würden Menschen eine fehlgeleitete Wahrnehmung korrigieren – wir sind beruhigt, wenn der im nächtlichen Wald auftauchende Mann in der Ferne sich als eine knorrig Eiche am Wegesrand erweist oder Riesen in der Ferne nur Windmühlen sind. Anders hält es Cervantes' Antiheld: Obwohl er bemerkt, dass es nur Windmühlenflügel waren, die ihn aus dem Sattel hoben, gelingt es ihm nicht, seinen Realitätsakzent zu verlagern; stattdessen verkapselt er sich in der Täuschung seiner Phantasie und hält schon die nächste Erklärung für sein Geschick bereit: Sicherlich hat der böse Zauberer in letzter Sekunde die Riesen in Windmühlen verwandelt. So schließt sich Don Quixote von der Alltagswirklichkeit ab und kerkert sich in die geschlossenen Sinnwelten seiner Phantasie mit ihrer eigenen Gültigkeit ein: Die Riesen sind nun Wirklichkeit, die Windmühlen Schein.<sup>43</sup> Um sich nicht vollends in Phantasmagorien zu verlieren, und um an einer gemeinsam geteilten Lebenswelt teilzuhaben, bleibt dem Mensch nur der Dialog. Don Quixote ist eine mahnende Figur für die Grenze zum Wahnsinn, auf der

---

42 Schütz/Luckmann: Strukturen der Lebenswelt, S. 61f.

43 Vgl. zu diesem Beispiel ebd.

sich derjenige befindet, der seine Erlebnisprovinzen vom Austausch mit anderen gänzlich abriegelt.

### 4.3 Sprache als Dialog

Geteilt werden im gemeinsamen Gespräch über ein Ereignis zwar nicht die Erlebnisqualitäten des *einsamen Ich*, sondern vereinbarte Zeichen – mithin appräsentative Verweisungen; aber Sprachzeichen sind kraft ihrer Objektivierungsfunktion Statthalter von Erfahrungen, sie verweisen auf Erlebnisse, die zwar individuell verschieden sind, aber einen gemeinsamen Nenner haben. Beispielsweise empfindet jeder Mensch individuell, dass und wie er verliebt ist, und auch Trauer ist das existentielle Ergriffensein eines einsam erlebenden Ichs, das besonders deutlich fühlen mag, wie wenig Gefühle mitteilbar sind. Schmerz kennt keine Form. Aber die Begriffe, mit denen diese innerseelischen Erlebnisse und Bewusstseinszustände identifiziert werden, ›verliebt sein‹ oder ›trauern‹, aktualisieren in jedem Menschen Gefühle, die entweder auf eigene Erfahrungen zurückgehen oder imaginativ nach- und mitempfunden werden können, da das menschliche Bewusstsein zur *Mimesis* fähig ist. Wie wäre es dem Menschen sonst möglich, zu schauspielern, was keinem Tier möglich ist? Voraussetzung dafür ist die von Helmuth Plessner beschriebene *exzentrische Positionalität* des Menschen – die Fähigkeit, sich selbst zu objektivieren und damit auch gegenüberzutreten zu können. Daher spielt die Einbildungskraft beim Fremdverstehen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Denn selbst wenn wir noch nie den Tod eines nahestehenden Menschen erlebt haben, können wir partiell den Schmerz nachempfinden, etwa, indem wir imaginieren, eine nahestehende Person sei nicht mehr da.

Was Schütz am Dialog interessiert, ist die Tatsache, dass das Erlebnis eines *einsamen Ich* durch das Einstellen in die Ich-Du-Relation eine neue Qualität gewinnt, und dies bedeutet, dass dem bereits durch das *Ego* konstatierten Sinn neue Sinnschichten hinzugefügt werden. Während also beim *einsamen Erleben* das Ereignis in Relation zum eigenen Erfahrungsstrom gebracht wird (partiell aber durch Sprache in einen intersubjektiven Raum eingestellt ist), ermöglicht der Dialog, dass persönliches Erleben nun in die Perspektive eines fremden Erfahrungsstromes eingelassen wird, so dass der nun formulierte Sinn nicht allein auf die *durée* von *Ego*, sondern zusätzlich auf diejenige *Alters* verweist. Auf diese Weise verknüpfen sich differente Sinnschichten, wird Perspektivenwechsel möglich, werden die durch den in der Selbsthabe zugänglichen Erfahrungsstrom begrenzten Sinnkonstituierungsmöglichkeiten entgrenzt:

»Nicht also, daß ein visuelles oder akustisches Erlebnis in Relation zu einem andersartigen Erlebnis gebracht wird, ist das Wunder der Sprache, sondern, daß durch das Symbol des Wortes das symbolisierte Erlebnis von Grund auf sich verändert, nämlich notwendig in die Du-Beziehung eingestellt wird. Ja, die Macht dieser Veränderung geht so weit, daß das Wort eine Neugestaltung der Welt vornimmt, hinter deren Primat alle anderen Erlebnisse wie von Schleiern bedeckt verschwinden [...] Denn ich lebe fortan nicht mehr in einer Welt meiner Erlebnisse, sondern in der Sprachwelt, die erfüllt ist mit Erlebnissen schlechtweg; mit jedermanns Erlebnissen.«<sup>44</sup>

Schütz thematisiert aber auch das ›Paradox der Kommunikation‹, dass nämlich die sprachliche Objektivierung niemals identisch ist mit der Erfahrung als solcher. Es scheint rein innerliche Erfahrungen und Gefühle zu geben – Leiden, Trauer, Verzweiflung, Freude, Liebe oder religiöse Erfahrungen – die sich der diskursiven sprachlichen Artikulation weitgehend entziehen. Wenn eine Ausdrucksform an Grenzen stößt, kann der Mensch aber doch andere Ausdrucksformen wählen – Sören Kierkegaard hatte in *Entweder – Oder* darauf hingewiesen, dass sich religiöse Erfahrungen in Kunst oder Musik besser artikulieren lassen als in der Sprache. Und für Theodor W. Adorno war es der Kunst vorbehalten, Leiden berechtigt werden zu lassen.<sup>45</sup>

## 5. AUSBLICK UND FOLGERUNGEN FÜR EINE KRITISCHE KULTURPHILOSOPHIE

Auffällig am Sprachkonzept von Schütz ist, dass die sozialpsychologische Annahme einer ausschließlich *sozialen Genesis des Selbst* hinter die Idealisierung des vorgängigen Erlebens des *einsamen Ichs* zurücktritt. Zuerst konstituiert das *einsame Ich*, einer Monade ähnlich, einen Sinn von seinen Erlebnissen, dann erst wendet es sich den Möglichkeiten des Fremdverstehens zu, die durch eine sprachlich vermittelte, intersubjektive Koordinierung von zwei Dauerabläufen des Bewusstseins gewährleistet wird: Bei Husserl, an den sich Schütz anschließt, bildet das Reich der transzendentalen Subjektivität eine geschlossene Sphäre; diese Einheit der subjektiven Konstitutionsleistungen wird als Monade bezeichnet und bedeutet, dass die Selbstkonstitution der Konstitution des Anderen vo-

---

44 Schütz: Erleben, Sprache und Begriff. In: Theorie der Lebenswelt 2/Kommunikative Ordnung, S. 37-78, hier: S. 43f.

45 Vgl. weiterführend Sander: Der Topos der Undarstellbarkeit. Ästhetische Positionen nach Adorno und Lyotard. Erlangen: filos 2008.

rausgeht.<sup>46</sup> Anders formuliert: Die Vorstellung eines *einsam erlebenden Ichs* steht im Kontrast zu der Vorstellung des *relationalen Selbst* – im einen Fall konstituiert das ›Ich‹ einen Sinn von seinen Wahrnehmungen, Empfindungen und Erlebnissen durch Akte der Apperzeption, also durch die Vermittlung äußerer Perzeptionen mit den eigenen Seeleninhalten, im anderen Fall konstituiert das *Ich* ausschließlich relational zum *Du* Sinn von Welt. Diese ›Ich-Du-Relation‹ gelingt durch die wechselseitige Einstellungsübernahme, indem der Einzelne die konkrete Einstellung eines anderen ihm gegenüber generalisiert. Die Entstehung des sozialen Selbst verdankt sich in dieser Perspektive der menschlichen Fähigkeit zur Rollenübernahme, durch die Fähigkeit des Subjekts, die Einstellungen und Handlungen anderer zu antizipieren: Im Laufe der Sozialisation bildet sich der ›generalisierte Andere‹ (George Herbert Mead) heraus – ein Bündel an internalisierten Einstellungen, Vorstellungen, Werten und Normen, die das Selbst an seine eigenen Handlungsintentionen anlegt; eben diese Fähigkeit zur Einnahme der Perspektive des generalisierten Anderen fehlt Menschen mit einer autistischen Störung – weshalb sich am Autisten die entwicklungs- und sozialpsychologisch erwiesene Relationalität des Selbst eindrücklich illustrieren lässt. Das *einsam erlebende Ich* und das *relationale Selbst* sind also konträre Auffassungen von den Bedingungen der Bildung von Ich-Identität und Selbstbewusstsein.

Schütz' im Anschluss an Husserl übernommene relativ starke Betonung des einsamen Seelenlebens scheint zunächst einleuchtend, denn tatsächlich sind die Erlebnisse von *Alter* dem *Ego* niemals in der Selbsthabe zugänglich; sie können immer nur durch *Appräsentationen* vergegenwärtigt werden. Zwar kann *Ego* durch Beobachtung des Leibes von *Alter*, etwa eines Hinkens oder einer schmerzverzerrten Miene, den Sinn formulieren, dass *Alter* Schmerzen hat oder *Alter* kann dies *Ego* mitteilen. Vielleicht vergegenwärtigt *Ego* in Erinnerung Schmerzen, die er vormals am eigenen Leib erfuhr. Dennoch ist der Sinn, den *Ego* dem Schmerz des *Alter* beilegt, niemals *dessen* tatsächlicher Schmerz (eben hierin sah Schütz auch die Grenzen der Einfühlungstheorie Edith Steins oder Max Schelers). Genauso wenig ist es dessen Schmerz, wie das Gewahrwerden, dass eine Person verliebt ist, ein Erlebnis der Liebe in der Selbsthabe sein könn-

---

46 Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, 2. Teil (1921-1928). Hg. von I. Kern. Dordrecht: Springer 1973, S. 46f.; sowie weiterführend Frank Welz: Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit E. Husserl und A. Schütz. Opladen: VS Vlg. f. Sozialwissenschaften 1996; außerdem Alexander Ulfig: Lebenswelt, Reflexion und Sprache. Zur reflexiven Thematisierung der Lebenswelt in Phänomenologie, Existentialontologie und Diskurstheorie. Würzburg: Königshausen & Neumann 1997, v.a. S. 83-110 u. 132-137.

te. Wann weiß ein junger Mensch, der erstmals im Leben verliebt ist, dass bestimmte Gefühle ›verliebt sein‹ bedeuten und welche sprachlichen sowie kulturellen Rahmenbedingungen gehen in diese Deutung ein? Die Gefühle sind auch vorhanden, wenn sie nicht verbalisiert oder als etwas anderes identifiziert werden, etwa als Seelenverwandtschaft, Prüfungsangst, Krankheit, Frühlingstrost oder Verhextsein. Auch ist zweifelsfrei einsichtig, dass die Wissens- und Erfahrungsvorräte verschiedener Menschen nie deckungsgleich sind. Zwar mag es Überschneidungen in Biographien geben, zwar können Teile zweier Biographien durch wechselseitige Erzählungen synchronisiert werden, aber bei all diesen Annäherungen zwischen Menschen kann es nie eine totale Deckung geben. Stets sind nur Erfahrungsbruchstücke synchronisierbar, niemals das Ganze der Erfahrung, das aber die Sinnkonstitutionen des Handelns und Verstehens prägt. Daher ist Schütz' Modell zunächst plausibel.

Kritisch lässt sich aber doch einwenden, dass die Vorstellung vom *einsam erlebenden Ich* die sozialpsychologische Ansicht der *Relationalität des Selbst* unterläuft. Schütz teilt die Ansicht, dass Erlebnisse erst als ›Entwordene‹ mit Sinn belegt werden. Doch sind Erfahrungen, die als solche bewusst werden, in der Regel sprachlich verfasst – auch dann, wenn ich mit niemandem darüber spreche: Indem ich beispielsweise ein Hochgefühl, die berühmten ›Schmetterlinge im Bauch‹, als Verliebtsein, Prüfungsangst oder Krankheit identifiziere, besteht bereits ein fester Konnex zwischen Gefühl, Gedanke und Sprache (oder mit Cassirer: zwischen Sinn und Sinnlichkeit) – auch, wenn der Sinnentwurf nachträglich korrigiert wird. Ebenso ist die Rede vom unbestimmten Gefühl, das man sich selbst nicht erklären kann, eine sprachliche Objektivation. (Ein Sonderfall wäre allerdings das psychische Trauma, welches das Handeln, Denken und Empfinden eines Subjekts prägt, ohne dass es bewusst und sprachlich artikuliert vor Augen stünde). Wenn Sprache aber – wie Schütz durchaus annimmt – neben dem individuellen Moment auch einen festen Bedeutungskern umfasst, das unpersönliche *man*, das von der fremden *durée* gekappt ist, drängt sich die Frage auf, ob es überhaupt Erfahrungen gibt, die nicht sozial präfiguriert sind; am ehesten scheint sich so etwas in der Phantasie oder im Traum einzulösen, Erfahrungen, die oft mehr mit Bildern als Begriffen einhergehen und geschlossene Sinnbereiche jenseits der pragmatischen Einstellung des Alltags verkörpern. Allerdings sind auch diese Bilder niemals völlig gekappt von den Erlebnissen und Erfahrungen, die im wachen Bewusstsein des alltäglichen Handelns apperzipiert wurden. Literarisch hat dies Franz Kafka treffend eingefangen im Beginn seiner Erzählung *Die Verwandlung* – denn »als Gregor Samsa eines Morgens aus unruhigen Träumen erwachte, fand er sich in ein riesiges Ungeziefer verwandelt.« Die Erlebnisprovinzen von Traum und Phantasie können – Gregor Samsa wie

Don Quixote illustrieren es im Medium des Literarischen – in den Alltag eingreifen und diesen verändern. Und anders: Wird der Traum erinnert oder erzählt, ist es nicht mehr der Traum, denn nun werden seine Erlebnisbilder in das Netz der diskursiven Sprache gesponnen, das zwar eine Vielzahl, aber keine unbegrenzte Möglichkeit an Verweisungen beinhaltet und den zu konstituierenden Sinn präfiguriert. Hatte Schütz in seinem Hauptwerk *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* die Vorgängigkeit des erlebenden *einsamen Ichs* behauptet, so hatte er demgegenüber in verschiedenen Aufsätzen stärker auch die relationale Existenz des Selbst eingefangen: Seine Zeichentheorie ermöglicht den Übergang vom einsam erlebenden *Ich* zum *Du* und verdeutlicht, dass in den Sinnsetzungen des *Ego* das *Alter* enthalten ist. Jeder Dialog bedeutet für beide Dialogpartner die Möglichkeit, das individuelle Erlebnis in einen vergesellschafteten Kontext einzustellen. Ein Erlebnis erfährt durch Versprachlichungen eine Objektivierung, jeder Dialog fügt einem erzählten Erlebnis weitere Sinnaufschichtungen hinzu.

Das Werk von Schütz eignet sich hervorragend, um die Einschreibung historischer Erfahrungen eines Generationszusammenhangs in die Theorieangebote zu untersuchen. Sein Nachdenken über den Zusammenhang von Sprache und Fremdverstehen durchläuft eine bemerkenswerte Entwicklung: In der frühen Spracharbeit hängt Schütz der Humboldtschen Konzeption *Über den Dualis* an und vertritt einen Dialogoptimismus, der dem Konzept der dialogischen Philosophie von Martin Buber und Franz Rosenzweig nahe steht. Dieser Dialogoptimismus weicht in seinem Hauptwerk einer Problematisierung des Fremdverstehens, die besonders deutlich wird, wenn man seine Kritik an Weber ins Visier nimmt – nämlich den Vorwurf, Weber unterstelle eine Konformität der Lebenswelt. Auch sein Vorbehalt gegen die Einfühlungstheorie zeigt ein immer tieferes Misstrauen in die Selbstverständlichkeit des alltäglichen Sprechens, Interagierens und Begegnens. Es leuchtet nicht unmittelbar ein, warum sich Schütz, der an soziologischen Fragen brennend interessiert war, so sehr dem Werk Husserls und weniger demjenigen Simmels verpflichtet wusste.<sup>47</sup> Darüber hinaus rezipiert Schütz ›seinen‹ Husserl durchaus selektiv, indem er mit Vorliebe eben jene Passagen aufgriff, in denen Husserl besonders deutlich das monadische Erleben des Ichs betont. Lazarus' und Simmels Idee der Geselligkeit z.B. blendet Schütz

---

47 Vgl. zum ausführlichen Vergleich der Figur des Fremden bei Simmel und Schütz die Magisterarbeit von Sonja Engel: Die Figur des Fremden bei Georg Simmel und Alfred Schütz. Magisterarbeit am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig 2008 (unveröffentlichtes Manuskript). Vgl. auch den Beitrag von Sonja Engel im vorliegenden Band.



aus<sup>48</sup> – doch gerade Bildung (bei Lazarus) und Geselligkeit (bei Simmel) waren auch gedacht als Möglichkeiten, soziale Differenzen zu überspielen.

Misstrauen in die Möglichkeiten des Verstehens war aber nicht das letzte Wort von Schütz: In seinem im Exil verfassten Essay über den Fremden, der eine autobiographische Grundmelodie hat, weicht diese Problematisierung des Verstehens einer *pragmatischen Einstellung des Alltags* – Schütz beschreibt nun, wie sich der Fremde in der Fremde zurechtfinden kann, weist aber gleichwohl darauf hin, dass Fremderfahrungen nicht an eine kulturelle Differenz gebunden sind, sondern auch im Binnenraum einer Kultur überall zu finden sind. Erstaunlich bleibt, dass Schütz die Aufgabe einer Bewältigung von Fremdheit wie selbstverständlich dem Fremden zuschiebt, statt auf gemeinsame Überbrückung der Differenzen und Grenzziehungen zwischen Eigenem und Fremden oder *Ich* und *Du* zu setzen – wie es die Idee von der Geselligkeit beinhaltet, die Lazarus oder Simmel favorisiert haben.<sup>49</sup>

Schütz steht im Kontext des deutsch-jüdischen Erfahrungs- und Generationen-zusammenhangs, der über einen Zeitraum von rund hundert Jahren, vom zweiten deutschen Kaiserreich bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts reicht. Damit partizipiert er nicht zuletzt an dem von Steintal und Lazarus über Cassirer und Leo Weisgerber reichenden Konzept der *inneren Sprachform*.<sup>50</sup> In dieser Denkfigur wurde Vermittlung von Innen und Außen, Eigenem und Fremdem, Ich und Du angedacht. Schütz bildet hier in gewisser Hinsicht einen Schlussstein: Er denkt noch Vermittlung, aber diese weicht auch einer deutlichen Aufwertung von Innerlichkeit. Das einsam erlebende Ich, das Schütz mit Husserl entwirft, ist – trotz der Evidenz und Verführungskraft der Ausführungen – nicht die einzige Möglichkeit, über die Genesis des Selbst nachzudenken. Sozialpsychologische Ansätze negieren die Vorstellung eines monadischen Ichs und auch Schütz kämpft durchaus mit diesem Problem, wenn er einerseits die Existenz eines unpersönlichen *man* in der Sprache diagnostiziert, andererseits aber von *subjektiven Sinn-*

---

48 Zumindest Simmel war in der damals im Entstehen begriffenen Soziologie als einer wissenschaftlichen Disziplin so bekannt, dass es unwahrscheinlich ist, dass Schütz dessen Studien nicht gekannt hätte.

49 Sander: Sprachdenken im Kontext von Moritz Lazarus Völkerpsychologie. In: Naharaim. Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur- und Kulturgeschichte 3 (2009), Heft 1, S. 102-116.

50 Jörn Bohr: Die Kollektivität der inneren Sprachform als kulturtheoretische Denkform bei Ernst Cassirer, Moritz Lazarus u.a. In: Naharaim. Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte 4 (2010), Heft 1, S. 120-132.

*fransen* spricht. Das der inneren Sprachform implizite Konzept der Vermittlung wird hier nur noch als äußerst spannungsreiches Verhältnis gedacht.

Die Aufgabe einer Kulturphilosophie, die sich dem Traditionszusammenhang der *natura altera* verpflichtet weiß, ist es auch, die Reflexionen historisch und sozialtheoretisch zu erden. Nicht nur gehört Schütz im weitesten Sinne diesem Erbe einer Hinwendung zur *natura altera* des Menschen an; sein Werk verweist darüber hinaus auf eine Herausforderung an die Kulturphilosophie und Sozialtheorie. Dem heutigen Leser von Schütz und anderen bleibt die Aufgabe, das Spektrum zwischen der Historizität eines Theorieangebotes und seines systematischen Gehalts auszuloten.<sup>51</sup> Im Fall der Frage nach Bedingungen, Möglichkeiten und auch Grenzen des Fremdverstehens ist dies von politischer Brisanz und Aktualität.

## LITERATUR

- Böckenhoff, Josef: Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre Aspekte. Freiburg i. Br. u. München: Alber 1970.
- Bohr, Jörn: Die Kollektivität der inneren Sprachform als kulturtheoretische Denkform bei Ernst Cassirer, Moritz Lazarus u.a. In: Naharaim. Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte 4 (2010) Heft 1, S. 120-132.
- Breda, Alfred von: Vorwort. In: Alfred Schütz: Gesammelte Aufsätze I (Das Problem der sozialen Wirklichkeit). Den Haag: Martinus Nijhoff 1971, S. V-VIII.
- Büchner, Georg: Dantons Tod. Ein Drama. In: Ders.: Werke und Briefe. München 2001, S. 67-133.

---

51 In diese Richtung aktualisiert auch Klaus Christian Köhnke die Überlegungen über den Fremden bei Schütz. Um diesem »an sich richtigen Konzept seinen analytischen Wert wiederzugeben« schlägt er vor, vier Typen des Fremden zu unterscheiden. Denn die von Schütz vorgenommene Ineinsetzung von binnenkulturellen und fremdkulturellen Fremdheitserfahrungen stiften Köhnke zufolge mehr Verwirrung als Klarheit. Zu differenzieren sei zwischen Ortsfremden, Gruppenfremden, Milieufremden und Kulturfremden. Vgl. Köhnke: »Der Fremde« als Typus und als historische Kategorie – zu einem soziologischen Grundbegriff bei Georg Simmel, Alfred Schütz und Robert Michels. In: Nicolas Berg (Hg.): Kapitalismusdebatten um 1900 – Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen. Leipzig: Universitätsverlag 2011, S. 219-238.

- Cassirer, Ernst: Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung. In: Ders.: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. 6., unv. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, S. 34-56.
- Engel, Sonja: Die Figur des Fremden bei Georg Simmel und Alfred Schütz. Magisterarbeit am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig 2008.
- Flusser, Vilém: Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 1999.
- Husserl, Edmund: Zu Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, 2. Teil (1921-1928). Hg. von I. Kern. Dordrecht: Springer 1973.
- Köhnke, Klaus Christian: »Der Fremde« als Typus und als historische Kategorie – zu einem soziologischen Grundbegriff bei Georg Simmel, Alfred Schütz und Robert Michels. In: Nicolas Berg (Hg.): Kapitalismusdebatten um 1900 – Über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen. Leipzig: Universitätsverlag 2011, S. 219-238.
- Merton, Robert K.: The Thomas Theorem and the Matthew Effect. In: Social Forces 74/2 (1995), S. 379-424.
- Prechtel, Peter: Husserl zur Einführung. Hamburg: Junius 1998.
- Sander, Sabine: Der Topos der Undarstellbarkeit. Ästhetische Positionen nach Adorno und Lyotard. Erlangen: filos 2008.
- Fremdverstehen als Gestaltung von Kultur? Interkulturelle Hermeneutik im Kontext von Sozialtheorie und Kulturphilosophie. In: Sylke Bartmann/Oliver Immel (Hg.): Das Vertraute und das Fremde. Interdisziplinäre Zugänge zu Differenzenerfahrung und Fremdverstehen. Bielefeld: transcript 2011, S. 35-51.
  - Sprachdenken im Kontext von Moritz Lazarus Völkerpsychologie. In: Naharaim. Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur- und Kulturgeschichte 3 (2009), Heft 1, S. 102-116.
- Schütz, Alfred: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze Bd. 1. Hg. von I. Schütz. Den Haag: Martinus Nijhoff 1971. S. 8-31.
- Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In: Peter Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner (Hg.): Der Fremde als sozialer Typus. Stuttgart: UTB 2002, S. 73-92.
  - Der Heimkehrer. In: Merz-Benz/Wagner (Hg.): Der Fremde, S. 93-110.
  - Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einführung in die verstehende Soziologie. Konstanz: UVK 2004.
  - Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. In: Ders.: Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. Hg. von H. Knoblauch u. H.-G. Soeffner. Konstanz: UVK 2003 (Werkausgabe Bd. V.2), S. 117-220.

- Erleben, Sprache und Begriff. In: Ders.: Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. Hg. von Hubert Knoblauch und Hans-Georg Soeffner. Konstanz: UVK 2003 (Werkausgabe Bd. V.2), S. 37-78.
  - Vorlesungen zur Sprachsoziologie. In: Ders.: Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. Hg. von Hubert Knoblauch und Hans-Georg Soeffner. Konstanz: UVK 2003 (Werkausgabe Bd. V.2), S. 225-289.
  - Sartres Theorie des Alter Ego. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze I (Das Problem der sozialen Wirklichkeit). Den Haag: Martinus Nijhoff 1971, S. 207-236.
  - Sprache, Sprachpathologie und Bewusstseinsstrukturierung sowie Vorlesungen zur Sprachsoziologie. Beides in: Ders.: Theorie der Lebenswelt 2/kommunikative Ordnung, S. 79-116 u. 221-290.
  - Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft. In: Ders.: Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. Hg. von H. Knoblauch u. H.-G. Soeffner. Konstanz: UVK 2003 (Werkausgabe Bd. V.2), S. 117-220.
- Schütz, Alfred/Thomas Luckmann: Strukturen der Lebenswelt. Konstanz: UTB 2003.
- Srubar, Ilja: Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.
- Schutz and Cassirer: The Pragmatic and Symbolic Constitution of Reality. In: Hisahi Nasu u.a. (Hg.): Alfred Schutz and his intellectual partners. Konstanz: UVK 2009, S. 293-308.
- Steinthal, Heymann: Kleine sprachtheoretische Schriften. Hg. von Waltraud Bumann. Hildesheim u. New York: Olms 1970.
- Thomas, William I./Dorothy S. Thomas: The Child in America. Behavior Problems and Programs. New York: Alfred A. Knopf Publisher 1928.
- Ulfig, Alexander: Lebenswelt, Reflexion und Sprache. Zur reflexiven Thematisierung der Lebenswelt in Phänomenologie, Existentialontologie und Diskurstheorie. Würzburg: Königshausen & Neumann 1997.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss einer verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr 1972.
- Welz, Frank: Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit E. Husserl und A. Schütz. Opladen: VS Vlg. f. Sozialwissenschaften 1996.



# Der Mensch als Synchronisator

## Über die Überschneidung von Zeiten in der alltäglichen Lebenswelt

---

CLARA SCHNEIDER

Wir leben in einer Gesellschaft, in der Uhren kaum mehr wegzudenken sind. Wir tragen sie gleich einem persönlichen Anteil an der Zeit etwa am Handgelenk. Dabei binden uns die Uhren an ein übergeordnetes gesellschaftliches Zeitschema. Wecker, Bahnhofsuhren, Kirchturmglocken, digitale Anzeigen, die für mich unerbittlich fortlaufende Uhr unten rechts am Computerbildschirm, während ich dies schreibe – all das erinnert uns daran, dass wir eingebunden sind in gesellschaftliche Zeitvorgaben.

Die moderne globale Gesellschaft ist differenziert und komplex. Sie verlangt nach Synchronisierung: Einzelne Individuen, Gruppen, Arbeitsbereiche, Produktionsabläufe, Verkehrsanbindungen und Gesellschaftssphären müssen aufeinander abgestimmt werden. Ungleichzeitiges muss vergleichzeitigt werden. Gelingt dies nicht, droht ein Chaos. Diesen Zusammenhang beschrieb bereits Georg Simmel treffend in *Die Großstädte und das Geistesleben*: »Die Beziehungen und Angelegenheiten des typischen Großstädtlers pflegen so mannigfaltige und komplizierte zu sein, [...] daß ohne die genaueste Pünktlichkeit in Versprechungen und Leistungen das Ganze zu einem unentwirrbaren Chaos zusammenbrechen würde. Wenn alle Uhren in Berlin plötzlich in verschiedener Richtung falschgehen würden, auch nur um den Spielraum einer Stunde, so wäre sein ganzes wirtschaftliches und sonstiges Verkehrsleben auf lange hinaus zerrüttet.«<sup>1</sup>

---

1 Georg Simmel: *Die Großstädte und das Geistesleben*. In: Ders.: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. Bd. I. Hg. v. R. Kramme, A. Rammstedt u. O. Rammstedt.

Synchronisation also ist ein Erfordernis der modernen Gesellschaft. Gleichzeitig ist jedoch auch jeder einzelne Mensch mit der Aufgabe der Synchronisierung verschiedener Zeitdimensionen betraut. Denn die Zeitstruktur der alltäglichen Lebenswelt lässt sich phänomenologisch als Überschneidung von verschiedenen Zeiten – der inneren Zeit, der sozialen Standardzeit und der Weltzeit – begreifen. In ihr treten wir als Synchronisatoren auf. Wir versuchen, unsere innere Zeit mit der sozialen Standardzeit in Einklang zu bringen und uns so in einer Gesellschaft mit anderen zu synchronisieren. In einer lebenszeitlichen Perspektive bieten biographische Schemata die Möglichkeit, das eigene Leben und dessen Endlichkeit in den größeren Zusammenhang der historischen Zeit einer Gesellschaft einzubetten.

Darüber hinaus haben wir unsere zeitliche Selbstkontrolle, den Abgleich unserer Zeit mit der Zeit anderer, derart verinnerlicht, dass wir nun unser eigenes ›Zeitgewissen‹ mit uns herumtragen und kaum mehr von außen an die Einhaltung des übersubjektiven Zeitschemas erinnert werden müssen: »Der soziale Fremdzwang der Zeit, repräsentiert durch Uhren, Kalender oder etwa auch Fahrpläne, hat in [neuzeitlichen] Gesellschaften in hohem Maße diejenigen Eigentümlichkeiten, die die Ausbildung individueller Selbstzwänge fördern. Der Druck dieser Fremdzwänge ist relativ unaufdringlich, mäßig, auch gleichmäßig und gewaltlos, er ist zugleich [...] allgegenwärtig und unentrinnbar. Daß sich die gesellschaftliche Zeitregelung in diesem Sinne schon früh zu individualisieren beginnt, trägt gewiß viel zu der Festigkeit und Unentrinnbarkeit des persönlichen Zeitgewissens der Menschen bei. Die innere Stimme, die nach der Zeit fragt, ist allgegenwärtig.«<sup>2</sup> Wir können, so wie wir in unsere Gesellschaft gestellt sind, scheinbar nicht sein ohne die ständige Frage nach der Zeit.

Die Selbstverständlichkeit, mit der sich uns soziale Zeitvorgaben darbieten, verdeckt deren Ursprung im sozialen Miteinander. Zeit ist eine verdinglichte Tatsache in unserer Gesellschaft, so eine These dieses Aufsatzes.<sup>3</sup> Sie erscheint uns als außerhalb menschlichen Einwirkungsvermögens liegend. Die gesell-

---

Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 7), S. 119f.

2 Norbert Elias: Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II. Hg. v. M. Schröter, aus d. Engl. übers. v. H. Fliessbach u. M. Schröter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. XXXIf.

3 Zum hier verwendeten Begriff der Verdinglichung vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch 1980, S. 94ff. Siehe auch den Beitrag von Jörn Bohr im vorliegenden Band.

schaftliche Konstruktion der Zeit allerdings wird gerade dort deutlich, wo es Abweichungen gibt gegenüber der sozial etablierten Norm. Ein Ziel dieses Beitrages ist es, die kreativen Potentiale der Gestaltbarkeit der Zeit im Wechselspiel zwischen subjektiver Erfahrung und deren Aufschichtung auf der einen und sozialen Zeitmustern auf der anderen Seite offen zu legen.

Deshalb soll der Fokus im Folgenden auf das Spannungsfeld zwischen Individuum und Gesellschaft gelegt werden, wie es in der Zeitstruktur der alltäglichen Lebenswelt zum Ausdruck kommt. Auf der einen Seite ist die Gesellschaft jene Instanz, welche Druck ausübt, um eine Vergleichzeitigung von Ungleichzeitigem und eine Einpassung verschiedener Zeiten zu erreichen. Der Antrieb dazu kann aber auch von innen heraus, vom Individuum selbst kommen. Die Grenze zwischen individuellem Zeitgewissen und gesellschaftlichem Fremdzwang ist schwer zu ziehen. Wir verinnerlichen das Leben nach gesellschaftlichen Taktgebern wie Uhren und Kalendern. Letzten Endes ist jedoch das individuelle Zeitgewissen ein Produkt der Sozialisation in eine Gesellschaft und bedeutet daher auch eine Antwort auf ein gesellschaftliches Erfordernis nach Synchronisierung sowie Hierarchisierung verschiedener Zeitdimensionen.

Die Überlegungen von Alfred Schütz und Thomas Luckmann in den *Strukturen der Lebenswelt* zur zeitlichen Struktur der alltäglichen Lebenswelt sollen vor dem Hintergrund dieses Problemkreises als theoretische Grundlage dienen, um danach die Phänomene des Wartens als Folge einer Inkongruenzerfahrung sich überschneidender Zeitdimensionen sowie der Biographie als auferlegte Zeitstruktur, bei der soziale Zeitkategorien die subjektive Zeit überlagern, in unseren westlichen Gesellschaften zu betrachten.

## 1. ZEIT IN DER ALLTÄGLICHEN LEBENSWELT ALS ÜBERSCHNEIDUNG VON ZEITEN

Alfred Schütz und Thomas Luckmann weisen in den *Strukturen der Lebenswelt* die Lebenswelt des Alltags als »die vornehmliche und ausgezeichnete Wirklichkeit des Menschen« aus. Sie ist der Wirklichkeitsbereich, »den der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht gegeben vorfindet«, der also in der Regel als fraglos und unproblematisch erlebt wird. In der alltäglichen Lebenswelt wirkt und handelt der Mensch. Hier sind ihm Handlungsfreiräume, Widerstände und Beschränkungen gesetzt. Die Lebenswelt des Alltags stellt sich fernerhin als sozialer Raum dar, wir be-



gegen unseren Mitmenschen, wirken mit ihnen zusammen und verständigen uns.<sup>4</sup>

Die Struktur der lebensweltlichen Zeit beschreiben die Autoren als eine Überschneidung von verschiedenen Dimensionen: der subjektiven Zeit der inneren Dauer, den Rhythmen des Körpers und der biologischen Zeit, den Jahreszeiten, der Welt-Zeit und der sozialen Zeit, dem Kalender.<sup>5</sup> Dem Individuum fällt demnach nicht allein die Aufgabe zu, sich mit der gesellschaftlichen Zeit auseinanderzusetzen und sich in dieses übersubjektive Zeitschema einzuordnen, sondern es müssen zudem weitere Dimensionen miteinander in Einklang gebracht werden, die ihrerseits das Einpassen in den gesellschaftlichen Rhythmus beeinflussen.

Die Zeit in der alltäglichen Lebenswelt begegnet dem Individuum als auferlegte Zeitstruktur, welche bestimmte Charakteristika auszeichnet, die aus dem Zusammenwirken der verschiedenen Zeitdimensionen entstehen: die Fortdauer der Welt und die eigene Endlichkeit, die Zwangsläufigkeiten des Alltags und die im Alltag herrschenden Regeln der Gleichzeitigkeit und Abfolge, den Gesetzmäßigkeiten der *first things first* – das Nächstliegende zuerst, und schließlich die Geschichtlichkeit und Spezifik der eigenen Situation.

Die Zwangsläufigkeiten des Alltags ergeben sich daraus, dass wir für bestimmte Verrichtungen nur eine begrenzte Zeit zur Verfügung haben, manches nicht gleichzeitig tun können, anderes zuerst erledigen müssen und wieder anderes erst später tun können. Die Festlegung der Reihenfolge ergibt sich z.B. aus physikalischen oder biologischen Voraussetzungen – zuerst muss das Wasser kochen, bevor ich den Tee aufgießen kann, die Äpfel müssen erst reifen, bevor ich sie essen kann.

Allerdings sind die Gesetze der Gleichzeitigkeit und Abfolge im Alltag sozial überformt. Ich muss beispielsweise in einer bestimmten Art und Weise gekleidet sein, um mich in der Öffentlichkeit zeigen zu können. Demnach brauche ich Zeit, um mich anzukleiden. Soziale Konventionen bestimmen unser alltägliches Handeln und dessen Zeitstruktur. Wir richten unseren Tagesplan darauf aus.

Diese Beachtung der Gesetzmäßigkeiten der Gleichzeitigkeit und Abfolge des Alltags vollzieht sich aber nicht ohne Konflikte und Widersprüche. Reihenfolge und Gleichzeitigkeit lassen sich nicht ohne weiteres herstellen. Dies hat seine Ursache in der Vielzahl von Verrichtungen, die im Alltag zu erledigen sind und gewissermaßen unter einen Hut gebracht werden müssen. Der Alltag ist zu-

---

4 Alfred Schütz/Thomas Luckmann: Strukturen der Lebenswelt. Konstanz: UVK 2003, S. 29.

5 Ebd., S. 84.

nächst von der Grunderfahrung meiner Endlichkeit in der Welt geprägt. Ich weiß um die begrenzte Zeit, die mir zur Verfügung steht. Dies wird mir zum Antrieb, meine Zeit zu nutzen. »Wir können sagen, daß Weltzeit als Transzendenz meiner Endlichkeit erfahren wird und daß diese Erfahrung zum Grundmotiv des Lebensplanes wird.«<sup>6</sup> Der Lebensplan ist dem Tagesplan zugleich übergeordnet und eingefügt. Ich kann zum einen rückblickend meine Handlungen, die zu etwas geführt haben, interpretierend zusammenfassen – beispielsweise die Schritte, die nötig waren, um Doktorandin sein zu können; oder ich schaue voraus und antizipiere typische Tagesabläufe, die notwendig sind, um ein Ziel zu erreichen – beispielsweise, um eine wissenschaftliche Qualifikationsarbeit zu schreiben. Hier ist der Lebensplan dem Tagesplan übergeordnet. Auf der anderen Seite fügt sich ersterer in den letzteren ein. Ich lebe ganz grundsätzlich in meiner subjektiven Zeit der ›inneren Dauer‹. Tagesplan und Lebensplan sind gleichermaßen Teil der Artikulierungen dieser ›inneren Dauer‹.<sup>7</sup>

## 2. WARTEN ALS PHÄNOMEN DER INKONGRUENZ VON ZEITDIMENSIONEN

Weiterhin lassen sich Widersprüche und Inkongruenzen darauf zurückführen, dass wir in verschiedenen Zeiten leben, die wir in der alltäglichen Lebenswelt miteinander in Einklang zu bringen versuchen: »Die Struktur der lebensweltlichen Zeit baut sich auf in Überschneidungen der subjektiven Zeit des Bewußtseinstroms, der inneren Dauer, mit der Rhythmik des Körpers wie der ›biologischen Zeit‹ überhaupt, mit den Jahreszeiten wie der Welt-Zeit überhaupt und dem Kalender, der ›sozialen Zeit‹. Wir leben in all diesen Dimensionen zugleich. Da aber keine absolute Kongruenz, sozusagen der Gleichzeitigkeit, zwischen Ereignissen in diesen Dimensionen besteht, ist uns als unausweichliche Folge dieser Inkongruenz das Warten auferlegt. [...] Im Warten begegnen wir einer uns auferlegten Zeitstruktur.«<sup>8</sup>

Die Überlagerung der verschiedenen Zeitdimensionen, deren Überschneidungen nie passgenau sind, führt zu Unangepasstheiten, Inkongruenzen, wozu das Phänomen des Wartens zu zählen ist. Wir begegnen uns auferlegten Zeitstrukturen – womit auch auf den Zusammenhang von Zeit und Macht hingewiesen sein soll. Natürliche Abläufe wie Wachstum und Reife stehen jedoch eben-

---

6 Ebd., S. 86.

7 Ebd., S. 95f.

8 Ebd., S. 84.

falls weitgehend außerhalb unseres Einflussbereiches – und uns bleibt nichts anderes übrig als zu warten.<sup>9</sup>

Das Warten ist eine Erscheinungsform der Widerstände, die uns Natur und Gesellschaft in der Lebenswelt des Alltags leisten. Ich muss warten, bis im Frühjahr das frische Grün auf den Wiesen sprießt, auch wenn mir bereits im November danach zumute ist. Kinder werden hierzulande in der Regel mit sechs oder sieben Jahren eingeschult; dieses Alter müssen sie abwarten, um in die Schule gehen zu dürfen. Die soziale Konvention sagt mir, dass es Schlafenszeit ist, ich bin aber überhaupt nicht müde und warte auf den Schlaf. Oder umgekehrt, ich muss einen abendlichen Termin wahrnehmen, bin unsagbar müde und warte ungeduldig auf das Ende der Festrede.

Manche Dinge erfordern schließlich die ›richtige‹ Zeit: »Bestimmte Handlungen, die in die Weltzeit, die Jahreszeit, die soziale Zeit usw. eingefügt sind, erfordern Perioden des Wartens, bis die ›richtige‹ Zeit gekommen ist, müssen abgebrochen werden, wenn sie ›vorbei‹ ist, um später wieder aufgenommen zu werden. (Denken wir an die Trauer des Kindes, wenn es dunkel wird und es das Spiel unterbrechen muß, an das Warten des Skifahrers auf den Winter, den Rhythmus der Landarbeit usw.)«<sup>10</sup>

Es ist die Natur und die Gesellschaft, welche ›bestimmt‹, wann die ›richtige‹ Zeit gekommen ist, wann es Winter wird, wann ich in die Schule komme und wann ich in Rente gehen werde. Die Warteperioden umfassen also nicht nur kurzfristige Verrichtungen des alltäglichen Tagesplans, sondern bestimmen auch den Lebensplan.

### 3. BIOGRAPHIE ALS ÜBERSCHNEIDUNG VON ZEITEN

So beinhaltet der Lebensplan »die einzigartige Abfolge und Sedimentierung meiner Erfahrungen in der inneren Dauer [...]. Meine Situation besteht aus der Geschichte *meiner* Erfahrungen.«<sup>11</sup> Meine Situation hat also diesen wesentlichen mir eigenen und absolut einzigartigen autobiographischen Aspekt: »Da jede Erfahrung einen Vergangenheitshorizont hat, ist jede aktuelle Situation und Erfahrung von der Einzigartigkeit der Erfahrungsabfolge, der Autobiographie, notwendig mitbestimmt. Es ist von größter Bedeutung, in welcher Abfolge sich die Erfahrungen aneinanderreihen, und es ist korrelativ von größter Bedeutung, an

---

9 Vgl. ebd.

10 Ebd., S. 188.

11 Ebd., S. 96.

welcher ›Stelle‹ des Lebenslaufs bestimmte Erfahrungen auftreten. Wenn wir uns als Erwachsene vergangenen Abschnitten unseres Lebens zuwenden, können wir meist ›entscheidende‹ Erfahrungen entdecken, die unser Leben in der Folge bestimmten; häufig spielen diese Erfahrungen eine solche Rolle weniger wegen einer ihnen etwa innewohnenden Qualität, als wegen des besonderen Zeitpunkts, zu dem sie sich ereigneten.«<sup>12</sup>

Neben diesem individuellen Element der Erfahrungsabfolge und Sedimentierung in der inneren Dauer stellen Schütz und Luckmann allerdings auch eine soziale Überformung und Standardisierung der biographischen Kategorien fest.<sup>13</sup> Biographien treten dem einzelnen in der alltäglichen Lebenswelt in Form von Typisierungen entgegen. Sie sind Bestandteil der ›relativ-natürlichen Weltanschauung‹, d.h. sie sind Teil des unbefragten, als selbstverständlich hingenommenen Bereichs der alltäglichen Lebenswelt.

Nun werden die sozialen Kategorien, welche die biographische Artikulation der inneren Dauer überformen, »vom einzelnen als etwas in der Lebenswelt zu Bewältigendes erfahren. Die Kategorien biographischer Artikulation sind also nicht Rahmenbedingungen der lebensweltlichen Situation, sondern Möglichkeiten der Lebensführung innerhalb dieser Situation. Sie haben als Bestandteil der relativ-natürlichen Weltanschauung den Charakter hochanonymer Typisierungen, aber da sie als sinngebende Themen für subjektive Lebenspläne wirken, werden sie in konkrete Selbstverständlichkeiten der Selbst- und Fremdauffassung eingeschmolzen.«<sup>14</sup> Dieser Prozess kann als produktive Leistung des Individuums betrachtet werden, die individuelle Geschichte der Erfahrungsabfolge und Sedimentierung mit gesellschaftlich zur Verfügung stehenden Typisierungen in Einklang zu bringen.

In diesem Zusammenhang hebt Luckmann die Bedeutung von biographischen Schemata hervor, welche in diachroner Perspektive die Endlichkeit des eigenen Lebens mit der historischen Zeit vermitteln, indem sie die individuelle Lebenszeit auf der einen Seite in die deren Begrenztheit überdauernde histori-

---

12 Ebd., S. 97.

13 Ebd. Im gesellschaftlichen Wissensvorrat gespeicherte biographische Schemata untersuche ich exemplarisch in meinem Dissertationsprojekt: Konstruktionsprinzipien biographischer Repräsentation am Beispiel von biographischen Sammelwerken seit dem 18. Jahrhundert (Arbeitstitel).

14 Ebd., S. 142.

sche Zeit und Weltzeit einordnen und damit zentrale Bedeutung für die Identität des einzelnen Menschen erlangen.<sup>15</sup>

Biographische Schemata stellen Modelle für das ganze Leben und dessen wichtigste Abschnitte im gesellschaftlichen Wissensvorrat bereit.<sup>16</sup> Sie erlauben es zudem, Lebenszeit und Alltagszeit miteinander in Einklang zu bringen, indem Alltagserlebnisse und alltägliche Routinen in den größeren Zusammenhang des ganzen Lebens gestellt werden. So muss ich beispielsweise tagtäglich aufstehen und zur Arbeit gehen, dies gehört zu meiner Berufs- und Erwerbsbiographie. Luckmann nennt dies die ›Technik des umgekehrten Teleskopierens‹.<sup>17</sup> Die Routinen werden zum weiteren Umfeld des gesamten Lebens in Beziehung gesetzt; anstatt auf die kleinen Details fokussiert zu sein, wird das große Ganze in den Blick genommen.

Außerdem können Erlebnisse aus dem Kontext des Alltags herausgelöst und mit einer besonderen Bedeutung für den Lebensweg belegt werden, dies nennt Luckmann die ›Technik des normalen Teleskopierens‹.<sup>18</sup> Hier wird ein kleines Detail vergrößert und genauer betrachtet, da es in seiner Wirkung für das gesamte Leben herausgehoben werden soll. Ich bewerbe mich beispielsweise und werde zum Vorstellungsgespräch eingeladen. Auf dem Weg dorthin tropft mir Kaffee auf die Hose. Diesen Fleck versuche ich während des ganzen Gesprächs zu kaschieren. Dennoch erhalte ich die Stelle und erinnere mich fortan an die Situation des Bewerbungsgesprächs als einer unangenehmen, aber erfolgreichen Episode. Ich kann sie als besondere Schaltstelle für meinen weiteren Lebensweg betrachten, wenn ich etwa mit dieser Anstellung beginne in einem Bereich zu arbeiten, in dem ich mich mein ganzes berufliches Leben bewegen werde.

Biographische Schemata stellen also Hilfsmittel zur Synchronisierung des eigenen Lebens mit der historischen Zeit sowie der Alltagszeit mit der Lebenszeit zur Verfügung. Sie dienen dazu, die Endlichkeit des eigenen Lebens zu transzendieren, indem sie die individuelle Existenz mit etwas in Beziehung setzen, was diese überschreitet.<sup>19</sup> Indem ich beispielsweise noch in einem ostdeutschen Staat geboren wurde, der nicht mehr existiert, gehöre ich zur ersten Generation, die in einem vereinten Deutschland aufgewachsen ist und dort die we-

---

15 Vgl. Thomas Luckmann: Gelebte Zeiten – und deren Überschneidungen im Tages- und Lebenslauf. In: Reinhart Herzog u. Reinhart Koselleck (Hg.): Epochenschwelle und Epochenbewusstsein. München: Fink 1987, S. 283-304, v.a. S. 296-299 u. S. 301.

16 Vgl. ebd., S. 298.

17 Vgl. ebd., S. 297.

18 Vgl. ebd.

19 Vgl. ebd.

sentliche schulische und weitere Sozialisation durchlaufen hat. Dies setzt mein eigenes Leben in einen weiteren Kontext historischer Zeit.

#### **4. FREIHEIT DES INDIVIDUUMS ODER DER MENSCH ALS SEIN EIGENER TAKTGEBER**

Die Möglichkeiten der Lebensführung, welche sich in typisierten Kategorien des Lebenslaufs wie auch in biographischen Schemata darstellen, gehen einher mit bestimmten Freiheitsgraden für den einzelnen Menschen, diese Möglichkeiten auch wahrnehmen zu können. Denn die Typisierungen der Biographie sind eingeordnet in ein System von Deutungen der Sozialwelt: »All diese Typisierungen erfüllen die Sozialwelt mit historisch hochspezifischen Inhalten, die der einzelne als Möglichkeiten, Selbstverständlichkeiten und Unmöglichkeiten für *seinen* Lebenslauf erlernt. Der einzelne erfährt die ihm vorgegebene, in der relativ-natürlichen Weltanschauung objektivierte Sozialwelt als eine auf ihn bezogene Abstufung subjektiver Chancen, als eine Anordnung von Pflichten, leicht oder schwer erlangbaren Zielen und Möglichkeiten. Mit anderen Worten, die Sozialstruktur steht ihm in Form typischer Biographien offen. So ist die Sozialstruktur der feste Rahmen, in dem sein Altern, seine Lebenspläne und demnach seine Prioritätsstrukturen und Tagespläne konkrete Form gewinnen.«<sup>20</sup>

Die Freiheitsgrade, welche dem einzelnen Menschen in Bezug auf die Konstruktion seiner Biographie von der Gesellschaft gewährt werden, sind zum einen abhängig vom Charakter der Sozialstruktur in einer bestimmten historischen Situation. Sie sind aber auch sozial verteilt. Ferner kann es objektiv der Fall sein, dass eine Vielzahl möglicher typischer Biographien zur Verfügung steht, während diese in ihrem subjektiven Erlangbarkeitsgrad als schwer oder gar unmöglich erreichbar erscheinen. So ist derzeit ein Universitätsabschluss notwendig, um promovieren zu können. Auf die Idee, ohne Abschluss gleich eine Dissertation zu beginnen, würde kaum jemand kommen. Dennoch war es bis in die 1990er Jahre möglich, ohne formalen Hochschulabschluss eine Promotion erfolgreich zu Ende zu bringen und den Doktorgrad zu erreichen. Auch werden Menschen ohne abgeschlossene Berufsausbildung oder mit abgebrochenem Studium kaum Chancen auf ein erfolgreiches Berufsleben zugetraut, obwohl dies nicht zwangs-

---

20 Schütz/Luckmann: Strukturen der Lebenswelt, S. 142f.

läufig so sein muss. Das ostentative Vorzeigen von Erfolg trotz eines Studienabbruchs verweist jedoch wiederum auf eine Institutionalisierung dieses Modells.<sup>21</sup>

Genauso kann der umgekehrte Fall eintreten, dass subjektiv vieles möglich erscheint, obwohl objektive Schranken bestehen. So kann in einer individualisierten Gesellschaft wie den USA das Modell des ›Vom Tellerwäscher zum Millionär‹ als für alle prinzipiell realisierbare Möglichkeit im gesellschaftlichen Wissensvorrat gespeichert sein und vom einzelnen Gesellschaftsmitglied verinnerlicht werden, doch bestehen auf struktureller Ebene Einschränkungen, die bestimmte Ressourcen wie Bildung und Mobilität voraussetzen, um diesen Lebensentwurf tatsächlich verwirklichen zu können. Das jeweilige Verhältnis von subjektiven und objektiven Möglichkeiten hängt von der Ausformung typischer Biographien in der relativ-natürlichen Weltanschauung ab.<sup>22</sup>

Die Sozialstruktur und die darin eingebetteten typischen Biographien treten den Menschen nicht in ihrer hochanonymen, objektivierten Form gegenüber, sondern werden von Mitmenschen vermittelt. Dadurch findet auch eine Auswahl statt: »Es sind bestimmte Vorfahren, durch deren Vermittlung mir bestimmte Aspekte und Segmente der relativ-natürlichen Weltanschauung, die für sie gültig sind und von ihnen ›gelebt‹ werden, tradiert werden.«<sup>23</sup> Vor allem die Älteren, davon wiederum die sozial definierten Eltern, sind in der Kette der ›Wir-Beziehungen‹, welche die objektive soziale Wirklichkeit vermitteln, von entscheidender Bedeutung.

Durch Prozesse der Spiegelung, in denen ich von meinem sozialen Gegenüber vorgenommene Typisierungen in ausgewählter und modifizierter Weise als Selbsttypisierungen übernehme, lerne ich die mich umgebende Welt und meinen Platz darin kennen. »Zu den wichtigsten so übermittelten und verinnerlichten Kategorien gehören soziale Zeitkategorien, die der inneren Dauer des einzelnen sozusagen aufgestülpt werden.«<sup>24</sup> Die soziale Zeit überformt meine innere, subjektive Zeit. Meine eigene Zeit findet Ausdruck in sozialen Zeitkategorien, die mir über meine Mitmenschen vermittelt werden. Der Lebenslauf, meine Biographie, ist eine solche soziale Zeitkategorie: »Typische Biographien bieten sich jedermann in jeder Gesellschaft an. Es ist eine unabänderliche Bedingung eines jeden Lebenslaufs, daß er sich in sozialen Kategorien artikulieren muß.«<sup>25</sup>

---

21 Vgl. <http://www.rp-online.de/wissen/bildung/prominente-studienabbrecher-1.2097553> (6.07.2012).

22 Vgl. Schütz/Luckmann: Strukturen der Lebenswelt, S. 143.

23 Ebd., S. 145.

24 Ebd.

25 Ebd., S. 146.

Wie ist nun aber Widerständigkeit gegenüber und Veränderung dieser sozialen Zeitkategorien möglich? Zum einen beschreibt Alfred Schütz, wie sich der Sozialwissenschaftler in der theoretischen Einstellung des desinteressierten Beobachters von seiner biographischen Situation löst und damit die Selbstverständlichkeiten der alltäglichen Lebenswelt hinter sich lässt. Die Forscherin stellt den Lebensplan wissenschaftlicher Arbeit auf und steht so im Kontext der vorgegebenen Regeln der Wissenschaft.<sup>26</sup> Die Loslösung von sozialen Vorgaben ist ja nicht vollständig, denn der Wissenschaftler verlässt allein den Boden der alltäglichen Lebenswelt und stellt sich in das Relevanzsystem eines anderen Wirklichkeitsbereiches, welcher ebenfalls durch gesellschaftlich objektivierete Regeln gekennzeichnet ist. Ein sich unabhängig Machen oder unabhängig Sein von sozialen Zeitkategorien und Relevanzen ist schließlich im Traum oder der Phantasie denkbar.

Aber auch in der Lebenswelt des Alltags, in die der Mensch als Synchronisator verschiedener Zeitdimensionen gestellt ist, wird solch ein Abstand zu gesellschaftlich vorherrschenden Zeitkategorien möglich. Zum einen synchronisiert der Mensch seine innere Zeit mit der sozialen Zeit und der Weltzeit in einem produktiven Akt der Vermittlung seiner individuellen Erfahrungen mit sozialen Typisierungen. Zum anderen ist jedoch die soziale Zeit selbst ein heterogenes Gefüge aus verschiedenen Zeiten. Diese divergieren je nachdem, in welchem sozialen Kreis sich ein Gesellschaftsmitglied bewegt.<sup>27</sup> In diesem Sinne bleibt es einem Menschen selbst überlassen, nach welcher der ihm gesellschaftlich zur Verfügung stehenden Zeiten und Zeitkategorien er sich richtet – gewissermaßen seine persönliche Uhr stellt.

## LITERATUR

Berger, Peter L./Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch 1980.

---

26 Vgl. Alfred Schütz: Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns. In: Ders.: Zur Methodologie der Sozialwissenschaften. Hg. v. Th. S. Eberle, J. Dreher, G. Sebald unter Mitarb. v. M. Walter. Konstanz: UVK 2010 (Alfred Schütz Werkausgabe Bd. 4), S. 368f.

27 Vgl. hierzu den Beitrag von Mathias Berek im vorliegenden Band.



- Elias, Norbert: *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II.* Hg. v. Michael Schröter, aus d. Engl. übers. v. H. Fließbach u. M. Schröter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.
- Luckmann, Thomas: *Gelebte Zeiten – und deren Überschneidungen im Tages- und Lebenslauf.* In: Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck (Hg.): *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein.* München: Wilhelm Fink 1987, S. 283-304.
- Schütz, Alfred: *Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns.* In: Ders.: *Zur Methodologie der Sozialwissenschaften.* Hg. v. Th. S. Eberle, J. Dreher u. G. Sebald unter Mitarb. v. M. Walter. Konstanz: UVK 2010 (Alfred Schütz Werkausgabe Bd. 4), S. 331-379.
- Schütz, Alfred/Thomas Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt.* Konstanz: UVK 2003.
- Simmel, Georg: *Die Großstädte und das Geistesleben.* In: Ders.: *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908.* Bd. I. Hg. v. R. Kramme, A. Rammstedt u. O. Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 7), S. 116-131.

# Zum Wechselverhältnis von Kreativität und Verdinglichung

Menschliches Schaffen angesichts kontingenter Bedingungen

---

JÖRN BOHR

Ein stehendes Thema der Kulturphilosophie ist die Frage nach dem Verhältnis von subjektivem zu ›objektivem Geist‹.<sup>1</sup> Die Einsicht in die ›Gemachtheit der Welt‹ ist ein wesentliches Ergebnis der theoretischen Beschäftigung, aber in der Einstellung des Alltags gerät der Produktcharakter der menschlichen Welt, der Kultur- und Sozialwelt immer wieder in Vergessenheit. Um dieses Wechselverhältnis von Kreativität oder Schöpfertum auf der einen und verdinglichender Objektivierung des Hervorgebrachten auf der anderen Seite soll es im Folgenden gehen. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, wie unter den Bedingungen von Kreativität Verdinglichung möglich ist und umgekehrt. Die theoretischen Ansprechpartner sind Michael Landmann, Peter L. Berger und Thomas Luckmann. Die Aufgabe lautet, das kulturanthropologische Konzept Landmanns<sup>2</sup> und das sozialkonstruktivistische Verständnis Berger/Luckmanns von der Kategorie der Kreativität zusammenzuführen. Der folgende Beitrag versucht nach der Explikation eines erweiterten Kreativitätsbegriffs einen ersten Zugriff mit zwei kurzen Problemaufrissen unter den Stichworten ›Humanisierung der Schöpferkraft‹ (oder: Mythologie der Kreativität) sowie ›Verdinglichung der Kreativität‹ (oder: kulturelle Aufklärung).

---

1 Siehe die Einleitung des vorliegenden Bandes.

2 Im Doppelsinne einer Philosophie des Schöpferischen *und* einer Theorie des objektiven Geistes. Ich verdanke Friedrich Schollmeyers scharfsinnigen Einwänden die letzte Form des vorliegenden Beitrags.

Das Ergebnis der theoretischen Zusammenführung lässt sich schließlich bis auf Pico della Mirandolas *Rede über die Würde des Menschen* (1486) zurückführen, insofern der Mensch<sup>3</sup> bei Pico vollumfänglich seine eigene Qualität und Lebensweise schafft.<sup>4</sup> D.h. »der Mensch steht nicht nur zwischen Gut und Böse, sondern zwischen den hohen und niedrigen Möglichkeiten seines ganzen Seins. Seine Größe liegt in seiner Spannweite, und die Chance des Aufstiegs ist nur erkaufte durch die Gefahr des Absturzes.«<sup>5</sup> In Rede steht hier also ein sehr weiter Kreativitätsbegriff, unter den sogar noch der »überlegte Verzicht auf daseinsgefährdende Potentiale und Optionen« des Menschlichen fällt.<sup>6</sup>

## 1. DER GRUNDBEGRIFF DER KREATIVITÄT

Johann Gustav Droysen hat in seiner *Historik* bemerkt, der Mensch forme und modele nur an dem, was er geschichtlich Gewordenes vorfinde<sup>7</sup> – was aber zu ergänzen wäre: *immerhin*, er formt und modelt, d.h. er greift gestaltend ein in seine Weltbezüge. Dennoch scheint er darin nicht frei schalten und walten zu können, denn sein Material wirkt festgelegt – eben auf das »geschichtlich Gewordene«. Aber in diesem Gewordene steckt noch die dazu notwendige *Kreativität* des Menschen, wenn man nämlich das Gewordene eben *nicht* als das für sich und aus sich Gewordene missversteht, sondern als das von bestimmten Menschen, z.B. den Vorfahren innerhalb deren Lebensvollzug *Hervorgebrachte*

- 
- 3 Der Kollektivsingular »der Mensch« meint hier wie sonst auch den Menschen *in genere*, aber freilich nicht »den Menschen« mit einem immer gleichbleibenden Wesen, denn *den* gibt es nicht.
  - 4 Vgl. Giovanni Pico della Mirandola: *De hominis dignitate*. Über die Würde des Menschen. Übers. v. N. Baumgarten. Hg. u. eingel. v. A. Buck. Lat.-dt. Hamburg: Meiner 1990, S. 5/7.
  - 5 Michael Landmann: Pico della Mirandola. In: Ders., unter Mitarb. v. G. Diem, P. L. Lehmann, P. Ch. Ludz, E. Tielsch u.a.: *De Homine*. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Freiburg u. München: Alber 1962 (Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten u. Darstellungen. Im Verein mit W. Britzelmayr u.a. hg. v. F. Wagner u. R. Brodführer. Bd. I/9), S. 155-159, hier: S. 155.
  - 6 Vgl. Herbert Schnädelbach: Vorwort. In: Hans-Joachim Hupe: »Werde, der Du sein willst«. Kreativität und Teleologie in der Kulturanthropologie Michael Landmanns. Bonn u. Berlin: Bouvier 1991, S. 9-11, hier: S. 11.
  - 7 Johann Gustav Droysen: *Historik*. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte. Hg. v. R. Hübner. 3. Aufl. München: Oldenbourg 1958, S. 13.

– oder auch bloß Tradierte – begreift, das aber immer wieder produziert und reproduziert werden muss, um überhaupt je als geschichtlich Gewordenes quasi ›dastehen‹ zu können.

Die Formel Michael Landmanns, nach der der Mensch sowohl Schöpfer der Kultur als auch deren Geschöpf sei, weist auf dieses spezifische Verständnis menschlicher Kreativität hin, das in gleicher Weise Peter L. Bergers und Thomas Luckmanns Werk *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* zugrunde liegt. Landmann ist wie Ernst Cassirer der Meinung, dass der Mensch Symbole verwendet (*animal symbolicum*), um überhaupt *animal sociale* sein zu können – wobei Menschen freilich nur als Sozialwesen überleben können. Berger/Luckmann sind wissenssoziologisch an der Frage interessiert, wie subjektiv sinnhaftes Handeln zu objektiver Wirklichkeit werden kann und wie diese wieder auf den Menschen zurückwirkt – in sozialen Zusammenhängen und Sozialisationsprozessen. Berger/Luckmann vermeiden das Wort *Schöpfung* allerdings, um sich keine religiöse Konnotation einzuhandeln, die der Verdinglichung, gegen die sich ihre Theorie richtet, Vorschub leisten könnte.

Die benannten Theoriekonzeptionen Landmanns und Berger/Luckmanns können als verschiedene Perspektiven auf dieselbe Frage verstanden werden: Wenn der Mensch als schöpferisches, kreatives und Symbole verwendendes Wesen bestimmt werden kann, wie kommt es dann dazu, dass seine Welt der Tatsachen, die nur in ihrer *Betätigung* bestehen, zu einer Welt der *Sachzwänge* oder wenigstens der *Sachverhalte* gerinnt? Wie können kreative Hervorbringungen zu quasi natur- oder gottgegebenen Objekten verdinglicht werden? Soziale Beziehungen, kulturelle Artefakte und Institutionen werden nämlich als starr und unveränderlich angesehen, obwohl sie Produkte menschlicher Tätigkeit waren, immer wieder aufs Neue sind und sein müssen, um überhaupt Bestand zu haben. Dieser ›habituelle kulturphilosophische Irrtum‹, wie Landmann ihn genannt hat,<sup>8</sup> droht unsere Schöpferkraft derart einzuschränken, dass wir den Eindruck gewinnen können, ›sowieso‹ nichts ändern zu können. Eine Chance gegen diese Verdinglichung besteht aber in der Aufklärung darüber, dass die Prägungen, die wir der Welt aufdrücken, uns rückprägen, dass wir mithin an uns selbst erschaffen, was wir in die Welt hinein entwerfen – kulturell wie sozial.

Einem idealistischen Missverständnis sei gleich vorgebaut: Die Rede ist hier nicht von einsamen Bewusstseinen, die ihre jeweilige Welt aus sich selbst erzeugten, sondern von Menschen, die im sozialen Bei- und Miteinander handeln. ›Die Dinge‹ sind zweifellos da, es kommt jedoch darauf an, was wir mit ihnen

---

8 Landmann: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie. München u. Basel: Reinhardt 1961, S. 68.

machen und wie wir sie verstehen.<sup>9</sup> Menschen sind *Gestalter*, d.h. Verwirklicher ihrer Welt als ›der‹ *Wirklichkeit*. Schöpfung als *Gestaltung*, als Kreativität im umfassenden Sinne, das ist hier gemeint. Als Menschen haben wir es durchaus nicht mit ›einfachen Gegebenheiten‹, sondern mit dem Wirklichen, dem Tatsächlichen, dem Faktischen zu tun, und zwar in einem wohlverstandenen Sinne: Als Namen für eigentliche Aktivitäten. Als das Gemachte, das aktiv Hervorgebrachte, als Ergebnis von Handlungen, als Objektiviertes sind diese Worte Chiffren für *Kreativität* – so dass Wirklichkeit als *Verwirklichung* verstanden werden kann. Das bedeutet eine enorme Erweiterung des Begriffs der Kreativität, wie wir ihn im Alltag sonst nur für den Künstler reservieren.

Die Bestimmungen, die der Mensch sich gibt, genauer: seine Eigenbestimmungen oder Selbstformungen sind – das ist altbekannt – wie alles Menschliche kontingent. In dieser Kontingenz wirkt aber jede Bestimmung als Akt einer ›Selbstverwirklichung‹ im nichttrivialen Sinne. Versuche, umfassende Antworten auf die Frage nach menschlicher Bestimmung und Bestimmtheit zu geben, sind somit stets zu einseitig. Den ›ganzen Menschen‹ hat man darum nicht im Blick – ja, eine solche ideale Synopse kann vielleicht allenfalls Grenzbegriff bleiben. Die verschiedenen Perspektiven, die ›den Menschen‹, obschon unbenutzt, doch als etwas jeweils sehr *Verschiedenes* auffassen, zeigen letztlich eines sehr deutlich: Der Mensch, weit davon entfernt, bestimmt zu sein, gibt sich selbst Bestimmungen bzw. er formt sich selbst. Das meint keine Beliebigkeit im Sinne eines *anything goes*. Bei aller Einsicht in diese Selbstformung kommt es darauf an, darüber aufzuklären, dass keine unserer Selbstbestimmungen eine absolute Geltung beanspruchen kann, die schließlich alle anderen möglichen unter sich begriffe. Hier ist vielmehr weiterhin und fortwährend der Ort für eine kritische – unabschließbare – Auseinandersetzung. Eben deshalb, weil es verschiedene Ansichten oder Perspektiven vom Menschen gibt, ist eine Suche nach seinem ›Wesen‹ in diesem Dispositionellen und Dynamischen, wie es sich tagtäglich in soziokulturellen Variablen zeigt, vergeblich.<sup>10</sup>

---

9 Vgl. Ernst Cassirer: [Language, Myth, Art (Letztes Sprachseminar 11.V.1942)]. In: Ders.: Mythos, Sprache und Kunst. Hg. v. J. Bohr u. G. Hartung. Hamburg: Meiner 2011 (Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hg. v. K. Ch. Köhnke, J. M. Krois† u. O. Schwemmer. Bd. 7), S. 159-184, hier: S. 183-184.

10 Vgl. Landmann: Fundamental-Anthropologie. 2., erw. Aufl. Bonn: Bouvier 1984, S. 43. Die Alternative dazu wäre der Glaube an eine prinzipiell gütige Vorsehung oder an eine sich stets gleichbleibende Menschennatur. Das dieser Ansicht zugrundeliegende Vorurteil jedoch, dass die geschichtliche Variabilität einen immer und überall gleichen Wesensgrund des Menschen letztlich überhaupt nicht berühre, trifft nicht zu.

## 2. HUMANISIERUNG DER SCHÖPFERKRAFT

Wenn davon ausgegangen werden darf, dass die ›höheren Mächte‹, die sich Menschen entwerfen, um in irgendeiner Weise den übermächtigen Bestand der ›natürlichen‹ Welt begreifen zu können, ›Projektionen‹ der menschlichen Kräfte und Eigenschaften, Fähigkeiten und v.a. Wünsche selbst sind, so ist der biblische Schöpfergott wohl einer der erstaunlichsten Entwürfe dieser Art: dieser Gott ist Weltschöpfer, der alles *durch* das, aber wiederum nicht *aus* dem Wort erschafft, und das im absoluten, unzeitlichen Anfang – aber selbst ursprungslos. Dieser Schöpfergott schafft wahrhaft übermenschlich, denn sogar der Mensch ist sein Werk. Das ist Gegenstand des Glaubens, aber keines möglichen Wissens. Feuerbachs anthropologisierende Erklärung der biblischen Schöpfungsgeschichte aus der Vergottung des menschlichen Selbstbewusstseins (das es wieder auf den Menschen zurückzuübertragen gelte<sup>11</sup>), aus deren Kontext diese ›Projektionsthe-  
se‹ stammt, hat daran bis heute wenig ändern können. Alles Transzendente sollte nur ein Anthropomorphismus sein? *Existiert* Gott schon nicht – und wer wollte auch über seine Seinsart etwas aussagen – so bleibt er doch gleichwohl *wirklich*.

Es gibt weitaus näher an Menschenmögliches angelehnte Entwürfe höherer Mächte, so z.B. den Demiurgen in Platons *Timaios*, der als Welterbauer und Weltordner dem biblischen Weltschöpfer etwas Menschliches voraushat: Sein Weltenbau ist ein von Anlässen motivierter und greift auf vorliegendes ›chaotisches‹ Material zurück, das ihn auch beschränkt. Seine Welt könnte also womöglich in ihren Konstruktionsprinzipien einsichtig werden, während die biblische Schöpfung nicht aus Teilen und Verbindungen besteht.<sup>12</sup> Wir können sie nicht begreifen. Das ist der Unterschied zwischen Erzeugung und Emanation. Bei letzterer lässt sich ein Gewordensein niemals ablauschen. Die Bedeutung des plato-

---

Mehr noch: Diese Ansicht ist, frei nach Wilhelm von Humboldt, die dem Studium des Menschen eigentlich verderbliche, denn sie verstellt sich den Gegenstand ihres eigenen Fragens, worauf Landmann nachdrücklich hingewiesen hat (vgl. Landmann: Das Zeitalter als Schicksal. Die geistesgeschichtliche Kategorie der Epoche. Basel: Vlg. f. Recht u. Gesellschaft 1956 (Philosophische Forschungen. Neue Folge. Hg. v. K. Jaspers. Bd. 7), S. 10-11). Der Wunsch danach ist verständlich, aber es gibt nicht *den* Menschen, oder seinen ›Wesenskern‹, bis zu dem man vorstoßen könnte, wenn man alle seine kulturellen und sozialen Erscheinungs- und Ausdrucksformen hinweg nähme.

11 Vgl. Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums, 3. Aufl. 1849.

12 Vgl. für diese Gegenüberstellungen Landmann: Ursprungsbild und Schöpfertat. Zum platonisch-biblischen Gespräch. München: Nymphenburger 1966, S. 142-171.

nischen Mythos liegt in der Vermenschlichung der Schöpferkraft, oder anders: darin, dass der Demiurg als *Handwerker* benannt und begriffen wird. Von hier ist es im Prinzip nicht mehr allzu weit zu einem – wie auch immer gearteten – Konstruktivismus.

Aber ruft nicht auch der Schöpfungsbericht des Alten Testaments wenigstens dazu auf, die Schöpfung zu vervollkommen? Die Namen der Tiere z.B. sind Sache des Menschen, so dass sie nicht nur auf ihn hin geschaffen erscheinen, sondern der Mensch sie sich auch als ihm zugehörige aneignen soll. Der Sündenfall ruiniert zwar dieses einmalig direkte Verhältnis, setzt aber seinerseits weitere schöpferische Aktivitäten frei: Jetzt müssen die Menschen tatsächlich in die Schöpfung *eingreifen*, um – durch Ackerbau oder wie immer – ihr Leben zu fristen: mühselig, aber doch eigenständig; ›verstoßen‹, aber in Gesellschaft; ungeschützt, aber ›aufgeklärt‹ und in ihren Möglichkeiten offen. Kreativität kommt jetzt im Menschen sozusagen auf sich selbst, indem der Geschaffene *selbst* schafft.<sup>13</sup> Der Mensch der Schöpfungsgeschichte übt wirklich und einwirkend seine Kreativität aus, nutzt und vervollkommnet sie. Seine Kreativität bildet den Inbegriff seiner Tätigkeiten, so dass Kreativität auch hier im Prinzip, freilich nicht der geglaubten Reichweite nach, kein Privileg Gottes ist.<sup>14</sup>

Aus dem mythischen Horizont herausgenommen heißt das für den Menschen also die ›kreative Kreatur‹, mit Landmann: »Der Gegensatz zur Instinktivität [die der Mensch nicht besitzt] ist also nicht [...] die erkennende Vernunft, sondern die Kreativität. [...] Schöpfertum, fälschlich nur dem Genie zugeschrieben [...], ist die grundlegende anthropologische Kategorie«,<sup>15</sup> mittels der die zwischen Mensch und Welt bestehende ›anthropine Lücke‹ – in anderer Terminologie: seine Weltoffenheit (Scheler) – geschlossen wird. Aber das wäre noch zu ergänzen durch den Aspekt der Rückprägung oder Rückwirkung durch Gestaltung und Entwurf, denn das fundamental Schöpferische ist zwar logisch das Vorhergehende, »aber in der geschichtlichen Wirklichkeit hat sich immer bereits das Re-

---

13 Vgl. Landmann: *Fundamental-Anthropologie*, S. 124: »Es gibt kein ursprüngliches Naturwesen Mensch, das sich dann noch die Kultur schafft. Indem er Objektivationen bildet, bildet er mit ihrer Hilfe auch sich. Er gleicht nicht dem Gott der Bibel, der als selbst schon fertig seiender die Welt schafft, sondern dem Gott der Kabbala, der total-schöpferisch zugleich sich selbst miterschafft.«

14 Die diesseitige Kreativität wird für die Heilserwartung im christlichen Verständnis stark eingeschränkt: Der Mensch bleibt dort den letzten Dingen gegenüber ohnmächtig, das Übel in der Welt kann er niemals aus eigener Kraft beheben.

15 Landmann: *Fundamental-Anthropologie*, S. 131-132.

sultat des Geschaffenen etabliert«. <sup>16</sup> Geschaffenes und Schöpfertum sind in den Worten Landmanns »die beiden ewigen Transzendentalien des Menschseins« <sup>17</sup> – d.h. auch, nicht zuletzt in Vorwegnahme einer These der evolutionären Anthropologie, dass weite Teile der Phylogenese des Menschen bereits im Medium einer – wie immer gestalteten – Kulturwelt verliefen. <sup>18</sup> Aber auch damit ist noch nicht alles zu dieser Wechselwirkung oder Korrelation gesagt, denn es gibt mindestens zwei Bedingungen für das Schaffen, die zusammentreten, nämlich ein subjektives Äußerungsbedürfnis *und* eine gewisse, mehr oder weniger zwingende Sachlogik, die freilich nicht für sich selbst besteht, <sup>19</sup> sondern Ausdruck dessen ist, dass der Mensch sich immer in einer Welt des Geschaffenen vorfindet und nur davon ausgehend schafft. In das »Anthropinum« der Kreativität ist der Aspekt der Rückwirkung des bereits Geschaffenen schon einbezogen. Der Mensch artikuliert sich im Medium des »objektiven Geistes« *und zugleich* ragt sein Schaffen über das bereits Geschaffene hinaus. Ausdruck ist nicht nur Selbstobjektivation und damit Entäußerung, sondern auch Selbstkonstitution und damit Selbstverwirklichung. <sup>20</sup> Menschliches Schaffen ist daher nicht nur bloßes Reproduzieren, es ist ein echtes Verwirklichen, d.h. in die Wirklichkeit *bringen* von etwas jeweils Bestimmtem – potentiell noch zu Schaffendes immer vorausgesetzt, wenn diese Möglichkeit nicht sogar selbst schon die Folge kreativer Prozesse ist. <sup>21</sup> In diesem Verwirklichen von Möglichkeiten werden dann zugleich die drei weiteren Formen des kulturellen Schaffens, wie sie Landmann herausgearbeitet hat, aufgehoben: Das »Schaffen im Bewahren«, in der produktiven Aneignung von Traditionen – das »bewahrende Schaffen«, das Bestehendes gleichzeitig fort- und weiterbildet – sowie schließlich das revolutionäre Schaffen, das

---

16 Ebd., S. 133.

17 Ebd.

18 Ebd., S. 54. Der Mensch setzte also Kultur schon ein, noch bevor seine biologische Entwicklung »abgeschlossen« war, d.h. seine biologische Evolution wurde von einer »kulturellen Evolution« begleitet und geprägt, mit Folgen für seine Anatomie, v.a. des Gehirns, der Hände und der Sinnesorgane. Der Mensch baute sozusagen – in äußerst großen Zeiträumen – schon an seiner »natürlichen Ausstattung« mit. Vgl. die einschlägigen Ausmachungen von Michael Tomasello: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition. Aus dem Engl. v. J. Schröder. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.

19 Vgl. Landmann: Fundamental-Anthropologie, S. 136.

20 Vgl. ebd., S. 126 u. 146.

21 Vgl. Landmann: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur, S. 119.



sich kontrovers gegen Bestehendes auflehnt und nach Alternativen sucht.<sup>22</sup> Diese formalen Typisierungen sagen freilich noch nichts über den Fortbestand des jeweils Geschaffenen aus, das stets auf ein Minimum an Akzeptanz angewiesen bleibt.

Kultur ist aber nicht nur Werk und Werkzeug des Menschen, sondern stellt – in einer gewissen ›Selbständigkeit‹ und einem gewissen ›Eigenleben‹ – objektive Forderungen. ›Mensch und Kultur‹, das bedeutet auch ein enormes Konfliktpotential, indem Kultur zwar Selbsta Ausdruck ermöglicht, zugleich aber die erstrebte ›Selbstentfaltung‹ durch die bereits geprägten Ausdruckformen hemmt. Sich in kulturellen Medien äußern müssen bedeutet in einer bestimmten Perspektive immer auch, Verluste an dem zu Äußernden durch genau diese medialen Vermittlungen zu erleiden – Träume erzählen und Bilder verfertigen ist etwas ganz anderes als träumen und sehen.

Die Medialität von Kultur bleibt ambivalent. In anderer Perspektive kann die Möglichkeit der Objektivierung nämlich durchaus als begrüßenswerte Entlastung vom eigenen Geträumten und Erlebten, hier mittels Sprache oder Kunst empfunden werden, ja sogar als Zugewinn in der Beherrschung dieser Artikulationsmedien. Diese Ambivalenz hat Auswirkungen bis in die Psyche, bis in die Vorstellung von der eigenen, möglichst einheitlichen, ›eigentlichen‹ Persönlichkeit mit festem Kern hinein, die nicht zuletzt durch unterschiedlichste ›Rollenansprüche‹ irritiert wird. Und selbst wenn es der Einzelne nicht ist – die moderne Kultur zeigt sich unter diesem Gesichtspunkt als ›schizophrenisiert‹ – oder neutraler: als in sich gespalten.<sup>23</sup> Individualität, die sich laut Landmann an kultureller Pluralität als des ›Modells für Differenzierung‹ überhaupt erst herausbildet, kann deswegen auch zur Last werden und – das ist schon ein literarischer Topos und zeigt dadurch die Herkunft dieses Traums aus der *natura altera* – die Sehnsucht nach einer erträumten ›ursprünglichen‹ Einfachheit und Gleichheit hervorrufen.

### 3. VERDINGLICHUNG DER KREATIVITÄT

Objektivierung im weiten Sinne bedeutet Vergegenständlichung menschlicher Tätigkeit. Sie kann zu Verdinglichung gerinnen. Die weiter oben bemühten my-

---

22 Vgl. ebd., S. 111-120.

23 Vgl. Landmann: Pluralität und Autonomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte. München u. Basel: Reinhardt 1963 (Monographien und Studien zur Konflikt-Psychologie. Hg.: H.-R. Lückert. Abt. I: Konflikt-Analyse. Bd. 2), S. 11-57; zur ›Schizophrenisation‹ S. 46.

thischen Erzählungen vom kreativen Urheber haben für ihre bedingungslosen Anhänger prinzipielle Autorität, die keine Abweichung oder auch nur Interpretation duldet, weil der bindende Wortlaut der heiligen Tradition übermittelt werden muss. Ein Bewusstsein eigenen Kreativitätspotentials kommt dabei nicht auf. Es könnte formuliert werden: Solange mythologische Erzählungen über eine ursprüngliche, welterzeugende, personifizierte Kreativität verbindlich geglaubt werden, wird das, was deren ›weltliche Form‹ genannt werden könnte – Gebrauchsgegenstände herstellen, Geräte erfinden, Geschichten erzählen, vielleicht sogar noch Kunstwerke schaffen etc. – kaum je ›Kreativität‹ genannt werden dürfen, sondern »was das technische Geschick des Menschen im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende hervorgebracht hat: das sind nicht Taten, die ihm gelungen sind, sondern es sind Gaben und Geschenke von oben.«<sup>24</sup> Zu solcher Denkweise gehört die unbefragte Gewissheit darüber, dass das, was ist, notwendig auch sein müsse und fortbestehe, entweder bis in alle Ewigkeit, oder zumindest so lange, wie der erste Schöpfer es will – jedenfalls aber völlig unabhängig von den Menschen oder gar den kleineren Hervorbringungen des Alltags. Selbst die alltäglich nützlichen Verrichtungen, gesellschaftlichen Institutionen etc. werden konsequent auf die weise Einrichtung eines Schöpfers oder mindestens eines von den Göttern angeleiteten Kulturheroen zurückgeführt, denn dass einfache Menschen sie erfunden hätten, davon weiß niemand und das kann sich in diesem Rahmen auch niemand vorstellen.<sup>25</sup>

Berger und Luckmann haben indes gezeigt, dass diese Verdinglichungstendenzen nicht bloß irgendwelchen, womöglich historisch längst vergangenen Gesellschaftsformen und Kulturen eignen, sondern *prinzipiell* wirksam sind. Sie definieren: »Verdinglichung bedeutet, menschliche Phänomene aufzufassen, als ob sie Dinge wären.«<sup>26</sup> Verdinglichung ist damit der Gegenbegriff zu Kreativität: »Eine verdinglichte Welt ist per definitionem eine enthumanisierte Welt. Der Mensch erlebt sie als fremde Faktizität [...], über die er] keine Kontrolle hat, nicht als [...] seine eigene produktive Leistung.«<sup>27</sup> Das Problem dabei ist nicht,

---

24 Cassirer: Erste Studie. Der Gegenstand der Kulturwissenschaft. In: Ders.: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. 6., unv. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, S. 1-33, hier: S. 3.

25 Man denke v.a. an das Bsp. der Schrift, die für profane Themen und Aufgaben einzusetzen lange Jahrhunderte einfach nicht in Frage kam.

26 Peter L. Berger/Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 17. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch 2000, S. 94.

27 Ebd., S. 95.

dass ein gewisser Grad der Verdinglichung der Wirklichkeit nötig ist, um diese Wirklichkeit auch zu stabilisieren, sondern dass sich durch die Verdinglichung der ›gegebenen Verhältnisse‹ die Menschen in ihrer Gestaltungskraft selbst hemmen können. Verdinglichung war deswegen auch für Cassirer gleichbedeutend mit *Verendlichung* – und eine verdinglichte, in diesem Sinne endgültig festgestellte Welt eine, die sich brutal gegen Individuen und ihre Spontaneität stellt.<sup>28</sup>

Berger/Luckmann rufen dazu auf, das Bewusstsein von der *Pluralität* der möglichen Antworten auf das Problem ›Welt‹ überhaupt erst zu realisieren,<sup>29</sup> gerade weil unter diesem Vorzeichen die eigene Identität zunehmend *hergestellt* werden muss, und nicht nur einfach darin besteht, was die Gesellschaft dem Einzelnen vorgibt, obwohl es so scheint. Unter den Stichworten von ›Internalisierung‹ und ›Identität‹ spüren Berger/Luckmann den schon in den Sozialisationsprozess jedes einzelnen eingeschriebenen Verdinglichungstendenzen nach, denn die beiden von Landmann namhaft gemachten idealtypischen Möglichkeiten der Weltauffassung – ob als gegebene, unveränderliche (›griechisch‹) *oder* als gewordene Welt, die auch ganz anders sein könnte (›jüdisch‹)<sup>30</sup> – lassen sich auch sozialisationstheoretisch begreifen: Berger und Luckmann unterscheiden eine primäre von einer sekundären Sozialisationsphase. Bei der primären Sozialisation handelt es sich um die erste und maßgebliche Orientierung durch signifikante Andere in der unmittelbaren ›Lebenswelt‹, in die wir hineingeboren werden, woran sich die sekundäre Sozialisationsphase als ›zielgerichtet‹ prägende und bedeutsame Sozialisation, nämlich als Einübung in *gesellschaftliche* Weltentwürfe, anschließt. Dabei ist das ›Maß der Freiheit‹ in der sekundären Sozialisation gewissermaßen größer, denn diese ist nicht mehr nur durch Tradition und immer-schon-so-Gewesenes bestimmt, sondern gestattet einen Einblick in die Geschichtlichkeit und Vergänglichkeit des Menschlichen.

Gesellschaft als eine Form der Koexistenz ist jedoch empirisch nur als relativ strikte Ordnung zu beobachten. »Man kann geradezu sagen, daß die ursprüngliche biologische Weltoffenheit der menschlichen Existenz durch die Gesellschaftsordnung immer in eine relative Weltgeschlossenheit umtransponiert wird,

---

28 Cassirer: Heidegger-Aufsatz. Notizen zu Heideggers »Kant und das Problem der Metaphysik«. Erscheint in ders.: Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen. Hg. v. J. Bohr u. K. Ch. Köhnke. Hamburg: Meiner in Vorb. (Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hg. von K. Ch. Köhnke, J. M. Krois† u. O. Schwemmer. Bd. 17).

29 Vgl. Berger/Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, S. 184.

30 Vgl. Landmann: Ursprungsbild und Schöpfertat, S. 111 u. 114.

ja, werden muß [...], um] der menschlichen Lebensführung [...] Richtung und Bestand zu sichern.«<sup>31</sup> Dabei ist es wichtig zu bemerken, dass es verschiedene gesellschaftliche Ordnungsformen gibt, die synchron auftreten.<sup>32</sup> Die leidenschaftliche Äußerung und die Schöpferwillkür aber werden in jeder dieser Ordnungen durch einen gewissen ›kulturellen Dogmatismus‹ eingeschränkt. Der Mensch hat ein permanentes Bedürfnis zur Externalisierung, das heißt zur Entäußerung von ›subjektiv gemeintem Sinn‹. Die Verdichtung von Tatbeständen in Äußerungen ist dabei ein Mittel, um die menschliche Weltoffenheit quasi in geordnete und gerichtete Bahnen zu lenken.<sup>33</sup> Der ›kulturelle Dogmatismus‹ besteht in der Kanonisierung dieser Ausdrucksformen. Kultur kann in dieser Hinsicht bestimmt werden als der *artikulierte* Ausdruck des Menschen<sup>34</sup> – in *Gesellschaft*; so wie ein Kind lernt, seine Bedürfnisse, Wünsche etc. *für andere* zu artikulieren, um nicht unverstanden, d.h. ohnmächtig bleiben zu müssen. Cassirer hat dieses Verhältnis wie folgt beschrieben: »Statt mit den Dingen, hat [der Mensch] es nun gleichsam ständig mit sich selbst zu tun. So sehr hat er sich mit sprachlichen Formen, künstlerischen Bildern, mythischen Symbolen oder religiösen Riten umgeben, daß er nichts sehen oder erkennen kann, ohne daß sich dieses artifizielle Medium zwischen ihn und die Wirklichkeit schöbe«;<sup>35</sup> d.h. aber: Der Mensch *muss* diese artifiziiellen Medien gebrauchen, um überhaupt so etwas wie Wirklichkeit, als eine strukturierte und bedeutsame Welt haben zu können. Cassirer meint nicht, dass der vermittelte Zugang zur Welt Ausdruck eines schädigenden, beeinträchtigenden Mangels sei, sondern er stellt deutlich heraus, dass im Gegenteil nur diese spezifische Distanz einen Weltbezug in der Form von *Kultur* ermöglicht. Der Mensch kann Welt umfassend begreifen und die Reaktion auf die ihn beschäftigenden Eindrücke aufschieben, wodurch er sich die Möglichkeit zur *Weltgestaltung* überhaupt erst schafft. Der Mensch entbindet sich durch die kulturelle Vermitteltheit seines Zugriffs auf Welt dem

---

31 Berger/Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion, S. 55.

32 Vgl. ebd., S. 56.

33 Vgl. zum Theorem der Verdichtung des Denkens in der Geschichte, das für alle diese Überlegungen und eine Theorie des objektiven Geistes grundlegend ist, Moritz Lazarus: Verdichtung des Denkens in der Geschichte. Ein Fragment. In: Ders.: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hg., mit e. Einl. u. Anm. vers. v. K. Ch. Köhnke. Hamburg: Meiner 2003, S. 27-38.

34 Vgl. Oswald Schwemmer: Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin: Akademie-Vlg. 1997, S. 31.

35 Cassirer: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Aus dem Engl. übers. v. R. Kaiser. Hamburg: Meiner 1996, S. 50.

Zwang seiner Lebensbedingungen soweit, dass sich ihm tatsächlich erst der *Spielraum* des Menschlichen, der Eigenbestimmung eröffnet. Selbst scheinbar rein biologische Faktoren erfahren tiefgreifende Variierungen. Sexualtrieb und Ernährung z.B. sind nicht nur soziokulturell formbar, sondern geradezu soziokulturell *abhängig*. Die selbstgeschaffene kulturelle und gesellschaftliche Ordnung wirkt auf ihre Urheber zurück, was selbst noch für deren biologische Konstitution gilt. »Menschsein ist soziokulturell variabel«, so lautet dafür das zusammenfassende Diktum Berger/Luckmanns.<sup>36</sup>

Gerade weil er seine Wirklichkeit gesellschaftlich konstruiert, begreifen Berger/Luckmann den Menschen nicht als im engen Sinne determiniert, sondern als ein zwar in gesellschaftliche Zusammenhänge eingebettetes, aber dabei Gesellschaft veränderndes Wesen. Der Mensch ist Bewohner von Konstruktionen und gleichzeitig deren Konstrukteur. »Indem der Mensch sich entäußert, errichtet er die Welt, in die hinein er sich entäußert.«<sup>37</sup> Ein konstruiertes Gebilde aber ist nicht starr und muss stetig gesichert und veränderten Bedingungen angepasst werden, denn »wenn der Mensch in seiner Gesellschaft ein Welterbauer ist, so ist das nur möglich auf Grund seiner konstitutionellen Weltoffenheit, in der bereits der Konflikt zwischen Ordnung und Chaos angelegt ist.«<sup>38</sup> Der Begriff der Konstruktion weist auf die prinzipielle Möglichkeit hin, das ›Gegebene‹ als ›Aufgebautes‹ – als das unserer Kreativität *Aufgegebene* verstehen zu können. Es gibt somit, um wiederum mit Landmann zu sprechen, eine ›echte Polarität zwischen Tradition und Freiheit‹<sup>39</sup> bzw. zwischen Normativität und Kreativität – und das sowohl innerhalb der menschlichen Kulturalität, als auch im Leben der einzelnen Menschen. Das heißt aber zugleich: Was wir als Wirklichkeit bezeichnen, ist grundsätzlich – also nicht im naiven Sinne von hier auf jetzt – *umbau-fähig*. Das könnte eine wesentliche Lehre aus Berger/Luckmanns Theorie sein.

---

36 Berger/Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion, S. 51.

37 Ebd., S. 112.

38 Ebd., S. 111-112.

39 Vgl. Landmann: Ursprungsbild und Schöpfertat, S. 22.

## 4. FOLGERUNGEN

*Dass* die menschliche Weltoffenheit in eine ›relative Weltgeschlossenheit‹ umgewandelt wird, scheint also unausweichlich, aber damit ist durchaus nichts über die *Art* dieser Begrenzung von Möglichkeiten zur Lebensgestaltung gesagt. Freilich gilt auch: Ist ein Weg erst einmal eingeschlagen, werden alle anderen Möglichkeiten virtuell. Das Prinzip, dass der Mensch sich und sein Leben selbst gestaltet und führt (Plessner), wird für den Einzelnen u.U. zum Problem. Als Individuen wollen wir gern allerlei Determinationen folgen, um unserer nahezu fühlbaren oder geahnten ›Haltlosigkeit‹ bzw. ›Selbstentfremdung‹ zu begegnen – das zeugt von einer gewissen Antimodernität wie zugleich Modernität unseres Selbstbewusstseins *nach* den großen Kränkungen<sup>40</sup> – so, wie wir auch immerzu begierig nach Anfängen oder Ursprüngen fragen. Rückformungen des eigenen Selbst durch die von uns mitgestaltete Welt als ›zweiter Natur‹ werden kaum je bewusst.

Deswegen macht sich auf der anderen Seite ein zunächst paradox wirkendes, starkes Gefühl der Gewissheit darüber bemerkbar, völlig unabhängig von überindividuellen Bedingungen leben, entscheiden, denken und formulieren zu können. Wir *empfinden* uns in unseren Entscheidungen als spontan, wir reflektieren dort gar nicht auf unser Herkommen und unsere Vorbildung. Vielleicht kann man das in die folgende Formel fassen: Eigenbestimmt bzw. individuell sind wir als Agierende, oder, um mit Landmann zu formulieren: als Schöpfer der Kultur; determiniert und eingebunden sind wir als ihre Geschöpfe, indem wir an den etablierten sozialen Praktiken teilnehmen.<sup>41</sup> Dabei schleicht sich jedoch ein Missbehagen ein, denn obwohl der Einzelne der Gesellschaft »so viel verdankt, vielleicht aber auch gerade deswegen, wird er ihr von einer bestimmten Höhe der Individualisierung und der Reflektivität ab gram«<sup>42</sup>, denn sie bedroht seine nunmehr hypostasiert missverstandene Individualität.

---

40 Wir sind nicht Zentrum des Universums (Galilei), Herren der Natur (Darwin), im eigenen Hause (Freud). Vgl. Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Ders.: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Und Neue Folge. 5., korr. Aufl. Frankfurt a.M.: S. Fischer 1974 (Sigmund Freud Studienausgabe. Hg. v. A. Mitscherlich, A. Richards u. J. Strachey. Bd. 1), S. 33-445, hier: S. 283-284.

41 Vgl. Landmann: Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. 5., durchges. Aufl. Berlin u. New York: de Gruyter 1982, S. 187.

42 Landmann: Pluralität und Antinomie, S. 28.

Das aber ist prinzipieller angelegt. Der Mensch steht sich selbst und zwar dann als etwas ihm Fremdes gegenüber, wenn er sich überhaupt in bereits objektivierten Formen äußert.<sup>43</sup> Es ist allerdings die Frage, ob das notwendig in eine ›Tragödie‹ münden muss, denn Menschen sind zwar kulturelle und soziale Funktionsträger, aber das mit einem hohen Maß an Eigensinn. Verdinglichung im Sinne einer ›Kehrseite von Errungenschaften‹ lähmt die Kreativität nur scheinbar. Was wir entwerfen oder arrangieren, das setzt immerhin nur für eine Weile unsere Möglichkeiten oder das ›kulturelle Arrangement‹ (›Setting‹) fest – nämlich bis wir wieder etwas Neues entwerfen. Aber was kann dieses Neue sein? Wir pendeln sozusagen zwischen Originalität und Modellierbarkeit, zwischen Produktivität und Plastizität bzw. Rezeptivität. Das Neue und so noch nie Dage-wesene scheint in der Kombinatorik und damit in der Neuformung des schon Geformten bzw. des bereits Bekannten erzeugt zu werden, aber doch nicht so, als ob das Material (das ja auch die immateriellen Objektivationen umfasst) starr bliebe. Es wird unter den Händen des Schaffenden gewissermaßen geschmeidig, wie beim Komponieren von Musik oder dem Verfassen von Texten. Spontan können wir tatsächlich nur vor dem Rückhalt des Gewordenen sein – das Gewordene aber in einem *elaborierten* Sinne verstanden: Ein ödes Durchführen einer endlichen Zahl von Verbindungen gegebener Elemente ist hier gerade nicht gemeint, sondern wir haben es vielmehr mit der Chance zu tun, die *möglichen* Weisen der Verknüpfung überhaupt durchzuspielen, wobei sich diese Möglichkeiten selbst erst im Durchspielen auftun, jedes Mal auf eine neue Weise. Das heißt aber auch: Selbst in der Opposition bildet noch die Tradition bzw. das objektiv Geistige die Grundlage für das Schaffen.

Aber wenn wir die schöpferische Kraft, die Fähigkeit zu formen und zu modeln, zu arrangieren, voll ernst nehmen, könnte das einen echten Anhaltspunkt bedeuten; in dem Sinne, wie Cassirer Kultur als Weg des Menschen zu seiner fortschreitenden Selbstbefreiung verstanden hat.<sup>44</sup> Damit wird Kultur als eine Aufgabe, nicht als ein Bestand begriffen. Die Aufgabe lautet, sich das objektiv

---

43 Vgl. ausführlich Landmann: *Entfremdende Vernunft*. Stuttgart: Klett 1975, bes. Kap. 1, 2 u. 4.

44 Vgl. Cassirer: *Versuch über den Menschen*, S. 345. Vgl. auch Cassirer: Heidegger-Aufsatz: »Im Sittlichen begibt sich tatsächlich das *Wunder*, das uns über die blosse Endlichkeit hinweghebt, hier sind wir niemals *blosse* Geschöpfe, wir sind zugleich *Schöpfer*. – Im Theoretischen sind wir beschränkt – der Gegenstand steht uns ›entgegen‹, begrenzt uns, *determiniert* uns (›Zwang‹ der Kausalität). Im Gebiet der Freiheit aber sind wir dem *Gesetz* nicht lediglich unterworfen – wir sind zugleich Gesetzgeber – wir sind Untertanen und Herrscher in *einer* Person.«

Geistige bzw. das Objektivierte immer wieder anzueignen – dies jedoch nicht als übermäßige Last des Überlieferten, die niemandes subjektiver Geist je umfassen könnte – sondern als Einsicht in den Produkt- und v.a. strukturellen *Form*charakter des objektiviert Überlieferten. Und nicht nur um eine stete Wiederaneignung geht es, wir sind auch gefordert, anderen – z.B. unseren Kindern – die Überlieferung durchsichtig und einsichtig zu machen.

Es zeigt sich schließlich, dass kulturelle Überlieferung in der Weitergabe von *Formen* bzw. von ›Formungsregeln‹ besteht, mögen diese noch so fest mit daran geknüpften Inhalten verbunden *erscheinen*. Diese Inhalte aber sind nur temporäre Interpretations- und Aktualisierungsmöglichkeiten, die sogar schon bei ihrer ›einfachen Weitergabe‹ bestimmte prägnante Zuspitzungen, Akzentuierungen und Wandlungen erfahren. Die kulturellen Objektivierungen haben keine Rechte aus sich selbst, sie sind keine gebietenden Mächte, so lange wir keine aus ihnen machen – sie sind bloß die insoweit leeren Strukturen, deren Belebung geschichtlich wandelbar bleibt. Anders gesagt: Wir brauchen sie, um unserem Meinen eine *bestimmte Verlaufsform* (Landmann) zu geben. Das zu wissen, könnte uns *formsicher* machen im doppelten Sinn der Rede von der Form: Im Umgang mit *Formgebung* und mit der *Rückprägung* durch Formen, d.h. im aktiven Formen und rezeptiven Geformtwerden. Inhaltlich sind die einmal gebildeten und gestifteten Objektivierungen nämlich nur so lange Antworten auf unsere Fragen und können es auch nur so lange sein, wie nicht andere Herausforderungen eigene Antworten fordern, die wir wiederum nur von diesen Herausforderungen aus geben können. Diese Antworten fußen freilich auf dem, was wir geschichtlich Gewordenes vorfinden – aber sie *sind* nicht geschichtlich Gewordenes, sondern weisen von uns weg in die Zukunft. Das jedoch bleibt prekär, denn wir sind nie vor Anachronismen gefeit. Ist es überhaupt möglich zu entscheiden, welche Antworten wirklich ›zeitgemäß‹ sind? Dieser Antagonismus bleibt bestehen.

Hierin liegt die tiefe Ambivalenz des ›Anthropinums‹ der Kreativität. Diese Ambivalenz ist zwar schon mehrfach angeklungen, muss aber betont werden, da sonst die prinzipiellen Ausmachungen des vorliegenden Beitrags allzu versöhnlich wirken könnten. Die ethischen Konsequenzen dieser Ambivalenz weisen freilich über die Aufgabenstellung des Beitrags hinaus. Als solche sind Kreativität und Formbarkeit durch Rückprägungen nämlich keine positiven Eigenschaften.<sup>45</sup> Zur Kreation gehören das Hemmnis und das Scheitern. Kreation bleibt ein prekäres und labiles Unterfangen. Wir müssen noch stets die Spannung austarieren

---

45 Vgl. Hans-Joachim Hupe: »Werde, der Du sein willst«. Kreativität und Teleologie in der Kulturanthropologie Michael Landmanns. Bonn u. Berlin: Bouvier 1991, S. 201.



ren zwischen Unbestimmtheit, Bestimmung und Wendung der Bestimmungen gegen uns selbst. Dass wir also keine guten Vollender der Welt sind – denn nach welchem Ideal? – das scheint einsichtig. Dass wir demgegenüber ausgezeichnete *Veränderer* unserer Wirklichkeit sind, klingt wie eine hoffnungsfrohe Botschaft. Aber die prinzipielle Möglichkeit gibt nicht automatisch die unmittelbare Macht zur Umgestaltung. Die wissenschaftsgetriebenen, politischen, ökonomischen Chancen teilzunehmen, sind sehr ungleich verteilt. Es ist zuletzt das Wissen darum, dass das Ergebnis möglicher Veränderungen *nie zwingend* menschenfreundlich ausfällt, das uns die Gestaltung unserer Wirklichkeit als ständig wiederkehrende und höchst verantwortliche praktische und theoretische *Aufgabe* stellt.

## LITERATUR

- Berger, Peter L./Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 17. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch 2000.
- Cassirer, Ernst: Erste Studie. Der Gegenstand der Kulturwissenschaft. In: Ders.: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. 6., unv. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, S. 1-33.
- Heidegger-Aufsatz. Notizen zu Heideggers »Kant und das Problem der Metaphysik«. Erscheint in ders.: Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen. Hg. v. J. Bohr u. K. Ch. Köhnke. Hamburg: Meiner in Vorb. (Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hg. von K. Ch. Köhnke, J. M. Krois† u. O. Schwemmer. Bd. 17).
- [Language, Myth, Art (Letztes Sprachseminar 11.V.1942)]. In: Ders.: Mythos, Sprache und Kunst. Hg. v. J. Bohr u. G. Hartung. Hamburg: Meiner 2011 (Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hg. v. K. Ch. Köhnke, J. M. Krois† u. O. Schwemmer. Bd. 7), S. 159-184.
- Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Aus dem Engl. übers. v. R. Kaiser. Hamburg: Meiner 1996.
- Droysen, Johann: Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte. Hg. v. R. Hübner. 3. Aufl. München: Oldenbourg 1958.
- Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Ders.: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Und Neue Folge. 5., korr. Aufl. Frankfurt a.M.: S. Fischer 1974 (Sigmund Freud Studienausgabe. Hg. v. A. Mitscherlich, A. Richards u. J. Strachey. Bd. 1), S. 33-445.
- Hupe, Hans-Joachim: »Werde, der Du sein willst«. Kreativität und Teleologie in der Kulturanthropologie Michael Landmanns. Bonn u. Berlin: Bouvier 1991.

- Landmann, Michael: Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie. München u. Basel: Reinhardt 1961.
- Das Zeitalter als Schicksal. Die geistesgeschichtliche Kategorie der Epoche. Basel: Vlg. f. Recht u. Gesellschaft 1956 (Philosophische Forschungen. Neue Folge. Hg. v. K. Jaspers. Bd. 7).
  - Entfremdende Vernunft. Stuttgart: Klett 1975.
  - Fundamental-Anthropologie. 2., erw. Aufl. Bonn: Bouvier 1984.
  - Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. 5., durchges. Aufl. Berlin u. New York: de Gruyter 1982.
  - Pico della Mirandola. In: Ders., unter Mitarb. v. G. Diem, P. L. Lehmann, P. Ch. Ludz, E. Tielsch u.a.: De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Freiburg u. München: Alber 1962 (Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten u. Darstellungen. Im Verein mit W. Britzelmayr u.a. hg. v. F. Wagner u. R. Brodführer. Bd. I/9), S. 155-159.
  - Pluralität und Autonomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte. München u. Basel: Reinhardt 1963 (Monographien und Studien zur Konflikt-Psychologie. Hg.: H.-R. Lückert. Abt. I: Konflikt-Analyse. Bd. 2).
  - Ursprungsbild und Schöpfungstat. Zum platonisch-biblischem Gespräch. München: Nymphenburger 1966.
- Lazarus, Moritz: Verdichtung des Denkens in der Geschichte. Ein Fragment. In: Ders.: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hg., mit e. Einl. u. Anmerkungen vers. v. K. Ch. Köhnke. Hamburg: Meiner 2003, S. 27-38.
- Pico della Mirandola, Giovanni: De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen. Übers. v. N. Baumgarten. Hg. u. eingel. v. A. Buck. Lat.-dt. Hamburg: Meiner 1990.
- Schwemmer, Oswald: Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne. Berlin: Akademie-Vlg. 1997.
- Tomasello, Michael: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition. Aus dem Engl. v. J. Schröder. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.



# Wiederverflüssigung des Verdinglichten bei Tönnies, Simmel und Habermas

---

YUICHI OKUTANI

Ein Vergleich des soziologischen Denkens Georg Simmels mit dem von Ferdinand Tönnies wurde zuletzt in den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts von Heinz-Jürgen Dahme angestellt. Er hält in seinem Beitrag zum Buch *Simmel und die frühen Soziologen* fest, dass beide Soziologen im Zeitalter der Begründung der Soziologie als eigenständiger Wissenschaft die Entwicklung der Neuzeit als sozialen Differenzierungs- und damit verbundenen Individualisierungsprozess betrachten. Die moderne Gesellschaft tendiert nach ihnen zur unaufhaltsamen Expansion, die notwendig zunehmende Berührungen mit anderen sozialen Ganzheiten mit sich bringt. Daraus geht die Loslösung des Einzelnen von traditionellen Sozialbeziehungen und die Auflösung bzw. mindestens Umwandlung der traditionellen Sozialbeziehungen hervor. Die Geldwirtschaft fördert ohne Zweifel diese Tendenz, indem sie als größter Maßstab die engeren Einungen von den zunftmäßigen bis zu den nationalen lockert oder löst und die Weltwirtschaft initiiert.<sup>1</sup> In der Geldwirtschaft werden die einzelnen geltenden Maßstäbe relativiert bzw. nivelliert, wie Arbeiter in einem von der Maschine dominierten Arbeitsprozess.<sup>2</sup>

---

1 Vgl. Georg Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Hg. v. O. Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 11), S. 845.

2 Heinz-Jürgen Dahme: *Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber*. In: Otthein Rammstedt (Hg.): *Simmel und die frühen Soziologen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 222-275, hier: S. 235.

Die Erscheinung der Nivellierung stellt zwar ein bedeutsames Thema zur Auslegung der Simmelschen Sozialphilosophie dar, aber ich möchte hier vielmehr von der von David Frisby im selben Buch wie Dahme bezeichneten Eigentümlichkeit der Moderne ausgehen: der Flüchtigkeit. Jene ›Tragödie der Kultur‹ – später ausführlich behandelt – lässt sich wohl darauf zurückführen, dass uns verschiedenartige Sachen, die eigentlich als im Fluss befindliche und vorübergehende angesehen werden sollten, uns so gegenüberstehen, als seien sie von ewigem Bestand, und diese Problematik scheint, so meine These, die Denkweisen sowohl von Simmel und Tönnies als auch von Habermas zu durchziehen.

## 1. DIE MODERNE ALS ›GESELLSCHAFT‹

Der Tönniesschen Terminologie zufolge ist die Moderne durch ›Gesellschaft‹ gekennzeichnet, in der die Menschen – mit einem Wort – aus Berechnung zu handeln pflegen. Sie tun vieles scheinbar interesselos, aber sie erwarten dennoch, dass der Abschluss ihrer Handlungen nicht bloß sämtlichen Verlust wieder aufheben, sondern noch dazu einen Gewinn ergeben soll.<sup>3</sup> Diesen Gewinn im weiteren Sinne des Wortes zu erwerben ist nichts anderes als der Zweck ihrer Handlungen. In der ›Gesellschaft‹, wo in der Regel der Verlust des einen den Gewinn des anderen begünstigt, stehen wir zahllosen Fremden gegenüber, die dasselbe Ziel, nämlich die Gewinnmaximierung, verfolgen. Auch wenn sich dabei eine Eintracht von Interessen herausbildet, stellt sie als solche doch nur eine zufällige und sekundäre Angelegenheit dar, die wir nicht als die Bedeutsamste betrachten.<sup>4</sup> Dieses ›Gemeinsame‹ hat übrigens nichts mit dem Charakteristischen der Gemeinschaft im Tönnies'schen Sinne zu tun, das ich später näher erläutern will.

Sofern man keine bestimmte Größe, sondern einen Gewinn als eine Differenz gegenüber einem früheren Zustand seiner selbst oder gegenüber einem Zustand des anderen anstrebt, muss es zum »beständigen und rastlosen Begehren von Macht über Macht« kommen. »Und die Ursache davon ist nicht immer, dass einer hofft auf ein intensiveres Vergnügen, als er schon erreicht hat, oder dass er nicht zufrieden sein kann mit einer mäßigen Macht; sondern weil er nicht die Macht und Mittel zum Wohlleben, welche er zur Verfügung hat, sichern kann,

---

3 Ferdinand Tönnies: Gesellschaft und Gemeinschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Nachdr. d. 8. Aufl. von 1935. 3., unv. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1991, S. 94.

4 Ebd., S. 112.

ohne die Erwerbung von mehr.«<sup>5</sup> Tönnies scheint damit eine quasi Hobbessche Anschauung zu vertreten. Für die in der Gesellschaft lebenden Menschen ist es unentbehrlich, die präzise Kenntnis von den eigenen und fremden, entgegenstehenden (also zu überwindenden) oder günstigen (also zu gewinnenden) Kräften oder Mächten zu erlangen und sie allen Schätzungen und Beurteilungen zugrunde zu legen. Das ist eine Prämisse für die Herrschaft über Natur und Menschen. Im Vergleich zum Denken müssen zudem die Gefühle sowohl des Hasses oder Zornes wie auch der Liebe oder des Mitleides als nachteilig zur Ausführung der Herrschaftspläne verdrängt werden, denn diese Gefühle können gegebenenfalls das eigentliche Interesse außer Acht lassen und zu unbesonnenen Akten verführen. Die Menschen kennen daher eigentlich weder Freund noch Feind, sondern treten nur in Bezug auf ihre eigenen Ziele mit anderen in kooperative resp. gegnerische Beziehungen. Diese innere, in der Gesellschaft überwiegende Neigung bezeichnet Tönnies als ›Kürwille‹.

Verwandtschaft, Nachbarschaft und Freundschaft hingegen gehören prinzipiell zur ›Gemeinschaft‹, in der keine so strikte Unterscheidung zwischen Mittel und Zweck wie in der Gesellschaft vorhanden ist. Aufgrund des Gefühls und Gemüts können wir die Existenz des anderen direkt anerkennen, ohne Umweg der Abwägung, wie er uns denn dienen könne. Genauer genommen drängt sich zumeist kein solcher Prozess der Anerkennung in den Vordergrund des Bewusstseins, und das Verhältnis zwischen Menschen stützt sich hier nicht auf einen Kontrakt, sondern auf ein oft stillschweigendes Einverständnis.<sup>6</sup> Im Verkehr mit seiner Familie, seinen Nachbarn und Freunden beabsichtigt man weder, möglichst große Einnahmen mit möglichst geringen Ausgaben zu erzielen, noch eine spontane Gewohnheit gesetzlich festzulegen.

Der Begriff der Gesellschaft umfasst dagegen die konkreteren Gebilde wie Vereine und Körperschaften, die von mehreren Menschen zu einem ihnen gemeinsamen Zweck gegründet werden. Diese Zweckgründungen haben oder zeigen gewissermaßen einen eigenen Willen, der sich immerhin nach einem förmlichen Verfahren, wenn auch nicht einmütig herausbildet und noch nach dem Wechsel aller Mitglieder unverändert, also relativ unabhängig von den Intentionen ihrer Gründer bleibt. Jeder andere könnte sich dieser Zweckgründungen bedienen, wenn sie nur zur Verwirklichung *seiner* Zwecke dienlich sind. Kurz: nicht nur der Einzelne, sondern auch das Ganze, dem er angehört, stellt sich hier als bloßes Mittel dar.

---

5 Ebd., S. 97.

6 Ebd., S. 29.

Die ursprünglich *gemeinschaftliche* Form wiederum machen menschliche Verbände wie Sippen und Clans aus, deren Mitglieder die Menschen zugleich mit ihrer Geburt werden, so dass sie problemlos die Existenz ihrer selbst und ihrer Vorfahren bejahen können.<sup>7</sup> Tönnies führt den Herd als das der Hausgemeinschaft (oder dem Familienwesen) Charakteristische an: »Der Herd und sein lebendiges Feuer ist gleichsam der Kern und Wesenheit des Hauses selbst, die Stätte, um welche sich Mann und Weib, jung und alt, Herr und Knecht zur Teilnahme am Mahle versammeln. So wird Herdfeuer und Tafel symbolisch bedeutend; jenes als die im Wechsel der Generationen dauernde Lebenskraft des Hauses; diese als die gegenwärtigen Mitglieder zur Erhaltung und Erneuerung von Leib und Seele vereinend. Die Tafel ist das Haus selber, insofern, als *jeder daran seinen Platz hat und sein gebührend Teil zugewiesen erhält*. Wie vorher um der einheitlichen Arbeit willen die Genossen sich teilen und trennen, so findet hier die Wiedervereinigung statt *um der notwendigen Verteilung des Genusses willen*.«<sup>8</sup> Diese Beziehungen zwischen Menschen nennt Tönnies ›organisch‹, die innere, darin überwiegende Neigung ›Wesenwille‹.

Gemeinschaftliches Zusammengehörigkeitsgefühl allerdings geht, wie schon angedeutet, nicht immer nur aus dem Familienwesen hervor, es muss sich auch aus der Tatsache ergeben, dass die Menschen andauernd neben- und v. a. miteinander existieren oder dass sie sich fortwährend durch gemeinsame Tätigkeit miteinander beschäftigen. Georg Simmel weist darauf hin, dass vor allem in der modernen Gesellschaft durch die Zunahme ihrer Mitglieder und der daraus hervorgehenden Vermannigfaltigung der Interessen und Tätigkeiten ein neuer, umfassenderer sozialer Kreis entstehe. Durch die immer lebendiger werdenden Berührungen zwischen Gruppen gehören wir zu mehreren Kreisen, seien es engere oder umfangreichere. Ein derartiger gesellschaftlicher Kreis fordert von seinen Mitgliedern keine Hingabe ihrer *ganzen* Persönlichkeit mehr, wie es z.B. mittelalterliche Zünfte zur Bedingung für den Eintritt machten. Mit einem Zitat des Handwerkskenners und Sozialdemokraten Rudolf Wissel hebt wiederum Tönnies hervor: »die Zunft war nicht nur die zu Gewerbebezwecken aus dem Zusammenschluss der das Gewerbe Treibenden gebildete Genossenschaft, sondern auch die erweiterte Familie aller zur Zunft Gehörigen [...] wie die Familie auf Zucht und Sitte hält, niemand in ihre Reihen aufnimmt, der nicht rein und makellos dasteht, so duldeten auch die Zunft niemand in ihren Reihen, der den sittlichen

---

7 Tönnies: Einführung in die Soziologie. Nachdruck der ersten Auflage mit einer Einführung von R. Heberle. Stuttgart: Enke 1965, S. 97-100.

8 Tönnies: Gesellschaft und Gemeinschaft, S. 24.

Anforderungen der Zeit nicht entsprach.«<sup>9</sup> Demgegenüber setzt der neue, auf individuellen Interessen beruhende Kreis, wie sein Entstehungsprozess zeigt, mehr oder weniger die Selbständigkeit des Einzelnen voraus, und aus der ›Kreuzung‹ mehrerer Kreise dieser Art entspringt nach Simmel die menschliche Individualität. Ein Mensch wird in dem Maße charakteristischer und individueller, in dem die Zahl der Kreise, an denen er äußerlich oder innerlich teilhat, immer größer wird und die Kreise voneinander unabhängig sind, denn es ist unwahrscheinlich, jemand anderen zu finden, der sich mit den gleichen Kräften an den gleichen Kreisen wie er selbst beteiligt. »Die Vielheit der Sozialisierungen gibt ihm so die Unvergleichbarkeit und Individualisierung wieder, die die einzelne Sozialisierung an und für sich ihm zu rauben schien.«<sup>10</sup> Wenn man angesichts des Verschwindens der Hausgemeinschaft und der Zunft dennoch die Aufrechterhaltung der gemeinschaftlichen Beziehungen behaupten kann, dann müsste man deren Möglichkeit den neuen, obengenannten Verbindungen zwischen Menschen zuschreiben. Bei der Entstehung dieser Verbindungen entstehen aber auch gleichzeitig neue Normen, die unter Umständen im Gegensatz zu früheren stehen können.

Jedes Ganze, jedes soziale Verhältnis stellt an seine Mitglieder den Anspruch, sich seiner Absicht, d.h. seinem Willen gemäß zu verhalten, ohne dies unbedingt in die Form des Befehls bringen zu müssen. Je mehr der Einzelne scheinbar freiwillig meint, dass er sich in den gesellschaftlichen Beziehungen aufgrund seiner eigenen Autonomie und seines eigenen Intellekts nach dem Willen des Ganzen richtet, während er in auf Verwandtschaft oder Nachbarschaft basierenden Beziehungen von den Auffassungen seiner Eltern oder Zeitgenossen und von seinen eigenen Gefühlen abhängig zu sein pflegt – dies abgesehen von der Richtig- oder Unrichtigkeit seiner Meinung – desto mehr Objektivität und Verstandesmäßigkeit wird dem ›gesellschaftlichen‹ Willen des Ganzen zuteil, so dass schließlich der Einzelne in Widerstreit mit den früheren, ›gemeinschaftlichen‹ Normen geraten kann. Zur Auflösung der Selbstverständlichkeit einer Norm bzw. einer Gewohnheit braucht man sich übrigens, so Simmel, noch keine neue anzueignen, sondern sich nur etwas von dem alltäglichen Milieu zu distanzieren. Da wir in einem sozialen Kreis ›durch Verstehen anderer und Verstandenwerden von anderen‹ gleichsam unsere eigenen Rechte und Pflichten allmäh-

---

9 Ebd., S. 102.

10 Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Zweiter Band. Hg. v. K. Ch. Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 4), S. 381. Vgl. auch den Beitrag von Mathias Berek im vorliegenden Band.



lich feststellen, die aber nur in *diesem* Kreis, weder in fremden Umgebungen noch gegenüber einem fremden Menschen, gelten, so bedeutet jene Distanziertheit eben den Verlust des Maßstabs für unser Sich-Geben (Benehmen). Man könnte also sagen, dass dies eine Ursache für die zeitweilige Intimität zwischen Reisenden und den starken Zusammenhalt zwischen mittelalterlichen wandernden Kaufleuten darstellt, denn jene sind vorübergehend, diese fortwährend ›wurzellos‹, so dass sie sich nicht an eine vertraute Ordnung und Sittlichkeit anlehnen können.<sup>11</sup> Zu diesen Wurzellosen im Allgemeinen gehören, so Tönnies, Gebildete und Händler. Sie sind ›heimatlos‹, folgen fremden Sitten und kennen fremde Künste, sind aber ohne Liebe und Pietät für diejenigen eines bestimmten Landes. Sie behalten immer den Zweck im Auge und vermischen bzw. verwenden dazu Altes und Neues.<sup>12</sup> Die Menschen von dieser Art erfasst Simmel mit dem Begriff des ›Fremden‹, der seiner Natur nach kein Bodenbesitzer sei. Boden wird hier jedoch nicht bloß im physischen Sinne verstanden, sondern dem Fremden fehlt auch scheinbar derjenige innerliche ›soziale‹ Grund, der von vornherein in sein Denken und Handeln eingreifen könnte. Daher scheint es so, als könnte der Fremde unbefangener, allgemeinen und objektiven Idealen gemäß über Angelegenheiten anderer urteilen.<sup>13</sup> Aber es ist m.E. nicht wahrscheinlich, dass aus dem bloßen Zusammentreffen der Fremden etwas Allgemeines, etwas Objektives hervorgeht, ohne dass irgendeine Norm dabei mitentsteht, die dann zur neuen Bedingung für das Zusammenleben der Zusammentreffenden werden muss.

## 2. DIE UNMÖGLICHKEIT EINES ABSOLUTEN WERTES

Bereits Kant betonte, Gegenstände zu erkennen bedeute Beziehungen zwischen ihnen aufzuklären, die nicht in der Natur aufgefunden werden könnten. Äußerliche Dinge stehen regellos, unabhängig von uns nebeneinander, und durch unsere lediglich rezeptive Anschauung, durch die ›Affizierung von einem unbekanntem Etwas auf unsere Sinnlichkeit‹<sup>14</sup> bildet sich noch keine Ordnung heraus. Die spontane Tätigkeit unseres Geistes, d.h. unseres Verstandes ist dazu unerlässlich. Was Worte wie etwa ›Krähe‹ und ›Friedhof‹ betrifft, bezeichnet das eine, objektiv betrachtet, ein Lebewesen, das schwarze Federn hat und fliegen kann, das an-

---

11 Simmel: Soziologie, S. 751-753.

12 Tönnies: Gesellschaft und Gemeinschaft, S. 141.

13 Simmel: Soziologie, S. 766-767. Vgl. auch den Beitrag von Sonja Engel im vorliegenden Band.

14 Vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft A 358.

dere einen Ort, wo Leichname begraben werden. Auf der anderen Seite können wir aber beide Begriffe in der Kategorie des ›Unheimlichen‹ zusammenführen und damit zwischen ihnen eine gewisse Beziehung herstellen.

Das Gleiche gilt auch in Bezug auf die Erscheinungsweise des Wertes. Der Wert stellt eigentlich Beziehungen zwischen mehreren Gegenstände dar, und ein Gegenstand wird erst dann wertvoll, wenn es ein Äquivalent, allgemein gesagt, ein Opfer, das man zur Erwerbung desselben erbringen muss, gibt. Und das Ausmaß des Opfers legt ebenfalls nicht die Natur, sondern legen wir selbst fest. Ein Objekt oder eine Ware scheint uns vielleicht deshalb den gleichen Wert wie ein anderes oder eine andere zu haben, weil an beiden das gleiche Preisschild hängt; doch in der Tat gibt man nur dann seinen Besitz ab, wenn sich aus dem Tausch ein Mehr, oder mindestens ein Überschuss von Befriedigungsgefühlen gegenüber dem vorigen Zustand ergibt. »So sehr unser Leben durch den Mechanismus und die Sachlichkeit der Dinge bestimmt scheint, so können wir in Wirklichkeit keinen Schritt machen und keinen Gedanken denken, ohne dass unser Fühlen die Dinge mit Werten ausstattete und ihnen gemäß unser Tun dirigierte.«<sup>15</sup> Kurz: der Wert ist weder *a priori*, noch absolut dem Gegenstand immanent, sondern er entsteht vielmehr erst dadurch, dass sich unser Geist über den Zustand des ›bloßen interessellosen Spiegels der Wirklichkeit‹ erhebt und die in der Wirklichkeitsreihe stehenden Gegenstände in die Wertreihe übersetzt.<sup>16</sup>

Wir können insofern weder *für uns allein* noch *ganz autonom* über Geschehnisse und Menschen urteilen, als wir stets einem oder mehreren Kreisen angehören und mehr oder weniger unter ihrem Einfluss stehen. Nur scheinbar existiert in uns ein einheitliches Ich, von dem alle unsere Handlungen und Äußerungen ausgehen. Wenn es uns an einem solchen Kern mangelte, mit dem sich erst die Folgerichtigkeit unserer Handlungen und Äußerungen geltend machen lässt, wenn die ›Anarchie der Laune‹ uns beherrschte und unser Wille in jedem Augenblick nach dem Wechsel äußerer Reize schwankte, so scheint es, würden sowohl die zweckmäßige Tätigkeit als auch die damit verbundene Entwicklung der Gesellschaft erheblich beeinträchtigt werden.<sup>17</sup> Die Kantische Morallehre besagt, dass derartige Launen natürliche Neigungen genannt werden sollen, ja dass die menschliche Freiheit nichts anderes sei, als das Zurückhalten jener (natürlichen) Wollungen durch das vernunftmäßige Tun. Das Ich ist jedoch in keiner Weise

---

15 Simmel: Philosophie des Geldes. Hg. v. D. P. Frisby u. K. Ch. Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 6), S. 63.

16 Vgl. ebd., S. 25.

17 Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft. Zweiter Band, S. 154-157.

*absolut*. In der Simmelschen Soziologie ist es das Fundamentalste, dass sich jedes Fürsichsein, das scheinbar Feste, insgesamt in unaufhörliche Wechselwirkungen auflösen kann. »Bei dauernderen Beziehungen von Individuen untereinander gestaltet sich zwischen ihnen ein gemeinsames Niveau, das dann in relativer Unabhängigkeit von jedem einzelnen Mitgliede besteht. Wo eine Vereinigung stattgefunden hat, deren Formen beharren, wenngleich einzelne Mitglieder ausscheiden und neue eintreten; [...] wo eine Summe von Erkenntnissen und sittlichen Lebensinhalten vorhanden ist, die durch die Theilnahme der Einzelne weder vermehrt noch vermindert werden, die, gewissermaassen [!] substantiell geworden, für jeden bereit liegen, der daran theilhaben will; wo Recht, Sitte, Verkehr Formen ausgebildet haben, denen jeder sich fügt und fügen muß, der in ein gewisses räumliches Zusammensein mit Anderen eintritt – da überall ist Gesellschaft, da hat die Wechselwirkung sich zu einem Körper verdichtet.«<sup>18</sup> Wenn auch unser wirkliches Tun, wie schon gesagt, die geistige oder subjektive Wertung der Angelegenheiten voraussetzt, umstellt zweifellos ein sozialer, objektiver Wertmaßstab unser Selbst, der zwar von der natürlichen Sachlichkeit aus gesehen, nur als etwas Subjektives, aber von dem Subjekt aus als etwas Objektives, gleichsam als eine dritte Kategorie zwischen uns und den Dingen erscheint. Daran hat Simmel sein erstrangiges Interesse. Zu dieser Kategorie gehört wohl das, was im Bereich der Kulturwissenschaften »soziale Welt« genannt wird, die sich zwischen der objektiven und subjektiven Welt befindet. Von dieser Unterscheidung scheint auch der soziologische Ansatz von Jürgen Habermas auszugehen, was ich später ausführlicher erklären werde.

Das fundamentale Problem der Soziologie, dass das Individuum nur den Ort darstellt, an dem sich soziale Fäden verknüpfen, dass alles menschliche Tun innerhalb der Gesellschaft verläuft und kein Einzelner sich ihrem Einfluss entziehen kann, und dass man daher die historischen Tatsachen, die Inhalte der Kultur und die Normen der Sittlichkeit nicht dem Einzelmenschen, seinem Verstand und seinen Interessen zuschreiben kann – das wird freilich nicht aufgeworfen, um die schöpferische Kraft unseres Geistes zu bestreiten. Es ist m.E. viel bedeutender, dass auch jenes als soziales Gebilde Verdichtete – es mag uns so vorkommen, als schritte es selbständig, ohne Einwirkung von Individuen fort – sofern es die Verknüpfung mit seiner Umgebung nicht verlieren soll, wieder in Wechselwirkungen aufgelöst werden muss. Die Schöpfung aus dem Nichts ist nach Kant ausgeschlossen, d.h. alle Erscheinungen haben eine Ursache in der vergangenen Zeit, und »so fern die Gegenstände als zugleich existierend ver-

---

18 Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft. Erster Band. Hg. v. K. Ch. Köhnke (Georg Simmel Gesamtausgabe Bd. 3), S. 164-165.

knüpft vorgestellt werden sollen, so müssen sie ihre Stelle in einer Zeit wechselseitig bestimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen. [...] Ohne Gemeinschaft [Wechselwirkung] ist jede Wahrnehmung [der Erscheinung im Raume] von andern abgebrochen, und die Kette empirischer Vorstellungen, d. i. Erfahrung, würde bei einem neuen Objekt ganz von vorne anfangen, ohne dass die vorige damit im geringsten zusammenhängen [...] könnte.«<sup>19</sup> Simmel wendet offenbar diesen Grundsatz auch auf die Soziologie an und erläutert dies wie folgt: »Einheit im empirischen Sinn ist nichts anderes als Wechselwirkung von Elementen: ein organischer Körper ist eine Einheit, weil seine Organe in engerem Wechseltausch ihrer Energieen stehen, als mit irgend einem äußeren Sein, ein Staat ist *einer*, weil unter seinen Bürgern das entsprechende Verhältnis gegenseitiger Einwirkungen besteht, ja, die Welt könnten wir nicht *eine* nennen, wenn nicht jeder ihrer Teile irgendwie jeden beeinflusste, wenn irgendwo die, wie immer vermittelte, Gegenseitigkeit der Einwirkungen abgeschnitten wäre.«<sup>20</sup> Da alles Daseinde – seien es Menschen, andere Lebewesen oder Gebilde wie Gesetze, Institutionen – im aufeinander Angewiesen-Sein steht, kann man gar nicht sagen, dass im Kopf eines Einzelnen bzw. in einem Kreis eine Idee plötzlich (vielleicht sogar allmählich) hervortritt, deren Bestandteile nicht schon bestimmte, lokale Gewohnheiten ausmachten, und die dadurch allgemein für alle Menschen, für alle sozialen Gruppen gelten könnten.

### 3. DIE ›GATTUNGSERFAHRUNG‹ NACH SIMMEL

Die Gesellschaft, in der die Menschen nicht aus äußerem Zwang, sondern aus spontaner Achtung vor dem moralischen Gesetz als solchem miteinander in Beziehung stehen, bezeichnete Kant als sittlichen Idealzustand, als ›ethisches Gemeinwesen‹. Hier kommt es nicht darauf an, ob man irgend einen Vorteil aus einer Handlung ziehen kann, sondern darauf, ob die eigene Tat mit dem ›Gesetz‹ übereinstimmt, und darüber urteilt das eigene Gewissen. »Das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen ist das Gewissen. Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten.«<sup>21</sup> Kant warnte uns allerdings davor, ein bloßes Mittel, das unter Umständen der Förderung unserer Moralität dienen kann, mit dem absolut sittlichen Ziel zu verwechseln. Wir

---

19 Kant: Kritik der reinen Vernunft A 213-214.

20 Simmel: Soziologie, S. 18.

21 Kant: Metaphysik der Sitten. Akademie-Ausgabe Bd. 6, S. 437-438.

seien lediglich in der Lage, uns der vollständigen Übereinstimmung mit jenem Gesetz beständig anzunähern. Das lückenlose Wissen, wie man sich Gott wohlgefällig machen, d.h. wie man das sittliche Gut selbst erreichen könne, bleibe uns verborgen; der Wahn, dass es durch eine äußere Handlung, die an und für sich keinen moralischen Wert hat, zuwege gebracht werden könne, sei eine Art von Aberglaube.<sup>22</sup> Wenn eine Person dennoch die Entdeckung jenes Wissens verkünde und denjenigen, der sich mit Recht dagegen bekenne, Ketzler oder Verwörer nenne, so bedeute das wohl nichts anderes, als dass sie sich als Gott ausgeben.

Jenes ethische Gemeinwesen stellt jedoch nach der Simmelschen Auffassung gar keinen *idealen* Zustand dar, sondern es bedeutet nur, dass es dadurch erwächst, dass wir durch äußere Macht in der gleichen Weise gezwungen sind, uns der bestehenden Sittlichkeit anzupassen, »wie der Baumstamm, den ein Windstoß trifft, sich gleich nach dessen Aufhören wieder in seine ursprüngliche Stellung zurückrichtet, aber der gleichen Windrichtung auf die Dauer ausgesetzt, schließlich selbst in eben dieser sich biegt und weiter wächst.«<sup>23</sup> Und weiter: »Unzählige Beobachtungen lehren uns, dass sich der menschliche Wille garnicht anders verhält, als der eines zu zähmenden Thieres, das zuerst nur durch Zaum und Peitsche gehalten und getrieben werden konnte, schließlich aber beides nicht mehr bedarf, sondern ganz von selbst die Gangart oder die Arbeit leistet, der es sich vordem widersetzte.«<sup>24</sup> Das Gute tun wir folglich nicht aus unserem ›freien‹ Willen, noch von äußeren Interessen unabhängig, sondern auf Erfahrungen der Gesellschaft, der wir angehören, hin, oder in der Simmelschen Terminologie, auf Gattungserfahrungen hin, die in ihr durch mehrere Generationen hindurch aufgespeichert bzw. ›vererbt‹ worden sind. Der Grundzug dieser Erfahrungen der Gesellschaft liegt gegenüber dem jenes Kantischen Gewissens resp. der reinen praktischen Vernunft, die gleichmäßig allen vernünftigen Wesen immanent sein soll, darin, dass sie sich nach Kreis und Zeit voneinander unterscheiden können. Wenn die Zeit, in der man, um Handlungsnormen zu verinnerlichen, noch der bewussten Anstrengung und der Überwindung innerer Widerstände bedurfte, schon weit zurückliegt, wenn man daher, wie die obigen Analogien von Baumstämmen und gezähmten Tieren zeigen, statt über die Normen zu reflektieren, ohne Zögern ›das Gute‹ *tut*, dann stellt sich heraus, dass diese Normen von der

---

22 Vgl. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 4. Stück, 2. Teil § 2.

23 Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft. Erster Band, S. 73.

24 Ebd., S. 67.

Kategorie des Verstandesmäßigen zur Kategorie des Gefühlsmäßigen übergegangen und gleichsam im Instinkt verwurzelt sind.<sup>25</sup>

Der so bis ins Innerste von uns hinein sinkenden Überzeugung vom Guten und Bösen kann man wohl nicht leicht entsagen, und eine Ursache dafür scheint in der Erscheinung der ›Erweiterung des Ichs‹ zu bestehen. Das Ich ist nach Simmel eher durch einen Kreis als durch einen Punkt zu symbolisieren. Dass wir oft eine körperliche Verletzung nicht schmerzlicher empfinden als die eines uns teuren Gegenstandes, dass ein Eingreifen in mein Besitztum eine Vergewaltigung meines Ichs darstellt, dass uns die Gegenstände, die im Besitz eines geliebten Menschen waren, als ›ein Stück von ihm‹ gelten – aus diesen trivialen Erlebnissen kann man folgern, dass wir einen äußeren Besitz durch Umwandlung in etwas Inneres als einen Bestandteil des Ichs anerkennen. Da nun ›etwas besitzen‹ bedeutet: ›darüber verfügen können‹, könnte man zudem sagen: »je mehr Gegenstände da sind, die meinem Willen volle Expansion ihnen gegenüber gestatten, die ihm widerstandlos gehorchen, d.h. also je mehr ich besitze, desto freier bin ich.«<sup>26</sup> Und ein solcher Gegenstand lässt sich nicht auf ein äußeres beschränken; sondern als Ausdehnung des Ich bzw. der Freiheit desselben muss sich auch das Sich-Überzeugen oder das Erkennen, etwa auf welche Weise ich in der Gesellschaft möglichst kraftsparend, d.h. ohne unnütze Reibungen mit den anderen, den Daseinskampf überleben kann, darbieten. Wenn dies der Fall ist, so wird verständlich, weshalb man wiederum einen Verzicht auf die eigene Ansicht als eine Herabsetzung des Selbst empfindet. »Das Zugeständnis: ich habe mich geirrt, hat zunächst die Bedeutung, dass aus dem bisherigen Umfang der Persönlichkeit irgend etwas ausgeschieden wird. [...] Ferner bedeutet das Aufgeben der bisherigen Meinung oft die Modifikation des schlechthin Individuellen zugunsten der allgemeinen Meinung und bringt damit unmittelbar eine Verringerung desjenigen Selbstgefühles mit sich, das gerade in der Eigenheit der Persönlichkeit und in ihrem Unterschiede gegen das liegt, was die Anderen meinen oder glauben. Es liegt nahe, solcher Beeinträchtigung der Persönlichkeitssphäre wenigstens für das eigene Gefühl dadurch zu begegnen, dass man an dem einmal gewonnenen individuellen Ueberzeugungsinhalt um jeden Preis festhält.«<sup>27</sup>

Es scheint mir soziologisch bedeutungsvoll, dass dieses Problem der Erweiterung des Ich wie der Festhaltung am einst gewonnenen Überzeugungsinhalt *im Einzelnen* auch auf das der Gestaltung der Identität *im Ganzen* zu übertragen ist. Das heißt: in dem Maße, wie eine Gruppe, ohne der Einmischung anderer zu un-

---

25 Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft. Zweiter Band, S. 359-360.

26 Ebd., S. 235.

27 Ebd., S. 255-256.

terliegen, diejenigen Institutionen sowie Normen, die sie zur reibungslosen Aufrechterhaltung und Entwicklung braucht, bewahren kann, und wie diese eigenartig und einzigartig sind, in eben demselben Maße wird sie immer freier, die Identität der Gruppe immer stärker. Aber das Umgekehrte müsste auf jeden Fall verhindert werden.

#### **4. DIE BEDEUTUNG DES ›VERSTÄNDIGUNGSORIENTIERTEN HANDELNS‹**

Der Kommunikationstheorie von Jürgen Habermas liegt die Unterscheidung zwischen folgenden drei Welten zugrunde: die objektive Welt besteht aus Tatsachen, die jeder für wahr halten kann; die subjektive Welt aus Erlebnissen, zu denen nur ein bestimmtes Individuum einen privilegierten Zugang hat und die soziale Welt aus interpersonalen Beziehungen, die von den Angehörigen eines Kreises als legitim anerkannt werden. Es folgt jedoch aus den bisherigen Betrachtungen über die Wert- und Sittlichkeitstheorie Simmels, dass das Urteil, in welche der drei Welten eine vor uns auftauchende Erscheinung oder Begebenheit eingeordnet werden soll, keineswegs selbstverständlich ist. Der Satz: Frauen und Männer haben dieselben sozialen Funktionen z.B. könnte in der einen Gesellschaft als ein quasi-objektives Faktum, in einer anderen als ein bloß spezieller Wahn, oder als etwas je nach Situation zwischen Zustimmung und Ablehnung Wechselndes gelten. Im Hintergrund steht dabei die ›kulturelle Überlieferung‹ bzw. die ›Lebenswelt‹, die der »vorgetanen Interpretationsarbeit vorangegangener Generationen« entstammt,<sup>28</sup> und die wir als unproblematisch und unbestritten ansehen und unserem Urteil über etwas in der Gesellschaft zugrunde legen. Dies beschreibt Habermas im Anschluss an G. H. Mead wie folgt: »Kant und die Utilitaristen bewegen sich in Begriffen der Bewußtseinsphilosophie. Sie führen deshalb Motive und Handlungsziele, wie auch die Interessen und Wertorientierungen, von denen diese abhängen, auf innere Zustände oder private Episoden zurück. Sie nehmen an, unsere Neigungen seien auf unsere eigenen subjektiven Zustände gerichtet – auf die Lust, die sich aus der Befriedigung ergibt. Wenn das das Ziel ist, dann sind natürlich alle unsere Motive subjektiv. Tatsäch-

---

28 Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, S. 107.

lich haben aber Motive und Handlungsziele etwas Intersubjektives; sie sind immer schon im Lichte einer kulturellen Überlieferung interpretiert.«<sup>29</sup>

Da Normen generell ein in einer sozialen Gruppe bestehendes Einverständnis ausdrücken, ist zunächst derjenige, der sie als Bestimmungsgrund seines Handelns in sich aufnimmt, d.h. der normenreguliert handelnde Akteur nicht mehr in der monologischen Einstellung befangen und steht mit anderen in Interaktion. Also dürfen Menschen, die sich unter derselben Norm, in derselben Lebenswelt befinden, voneinander Übereinstimmung erwarten, wie sie in einer bestimmten Situation miteinander handeln, oder vielleicht auch, von welchem Motiv ihre Handlung ausgeht. Aber sofern sie sich an dieses Handlungsmodell halten, werden jene Hintergrundüberzeugungen als solche nicht zum Thema gemacht. Insofern kommt es noch nicht zur Überprüfung, »ob die bestehenden Normen selbst Werte verkörpern, die im Hinblick auf eine bestimmte Problemlage verallgemeinerungsfähige Interessen der Betroffenen zum Ausdruck bringen und somit eine Zustimmung der Normadressaten verdienen.«<sup>30</sup> Denn es kommt für solche Akteure ausschließlich auf die Übereinstimmung ihrer Handlung mit den gerade aktuell gültigen Normen an. Sie sind sich allenfalls diffus bewusst, dass eine neue Situation, die sie irgendwie bewältigen müssen, auftreten könnte. Doch sie sind stärker davon überzeugt, wie Habermas mit einem Zitat von Alfred Schütz betont, dass die Welt, so wie sie ihnen bisher bekannt ist, weiter so bleiben wird und dass folglich der aus ihren eigenen Erfahrungen gebildete und von Mitmenschen übernommene Wissensvorrat weiterhin seine grundsätzliche Gültigkeit beibehalten wird.<sup>31</sup> Da es aber in der modernen Gesellschaft zahllose Lebenswelten gibt, kann man sich einem Konflikt zwischen verschiedenen Erkenntnis- oder Sittlichkeitsformen nicht entziehen, es sei denn man streift dieses Handlungsmodell ab. Die Koordinierung der Divergenz kann man ebenfalls nicht vom erfolgsorientiert bzw. strategisch handelnden Akteur erwarten, der sich auf das Prinzip der »Einflussnahme« stützt, indem er seinen Handlungsplan durch äußere und innere Einwirkung auf die anderen Interaktionsteilnehmer zu realisieren versucht, die sich ihm also lediglich als Mittel oder Beschränkungen darstellen. Es ist daher ebenso für diesen Akteur wie für den in der Tönniesschen Gesellschaft lebenden Einzelnen indifferent, ob hinter der Verwirklichung seines eigenen Handlungsplans das grundlegende Auseinandergehen der Interessen zwischen ihm und der anderen vorliegt oder nicht.

---

29 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Zweiter Band. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, S. 146.

30 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band, S. 134.

31 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Zweiter Band, S. 200.



Von einem solchen Akteur unterscheidet Habermas eindeutig den verständigungsorientiert handelnden Akteur, der sich auf das Prinzip des ›Einverständnisses‹ stützt, nämlich seinen Handlungsplan erst dann verfolgt, wenn er einen Konsens mit den anderen über etwas in der Gesellschaft bzw. in der Welt erzielen kann. »Einverständnis und Einflußnahme sind Mechanismen der Handlungskoordination, die einander, wenigstens aus der Perspektive der Beteiligten, ausschließen. Verständigungsprozesse können nicht *gleichzeitig* in der Ansicht unternommen werden, mit einem Interaktionsteilnehmer Einverständnis zu erzielen und Einfluß auf ihn auszuüben, d.h. bei ihm etwas kausal zu bewirken. Aus der Perspektive der Teilnehmer kann ein Einverständnis nicht imponiert, nicht der einen Seite von der anderen auferlegt werden. [...] Wohl kann ein Einverständnis objektiv erzwungen oder induziert sein; aber was *ersichtlich* durch äußere Einwirkung, durch Gratifikation, Abschreckung, Suggestion oder Irreführung zustandekommt, kann subjektiv nicht als Einverständnis zählen. Es büßt seine handlungskoordinierte Wirksamkeit ein. Ein Einverständnis verliert den Charakter gemeinsamer Überzeugungen, sobald der Betroffene erkennt, daß es aus der externen Einflussnahme eines anderen auf ihn resultiert.«<sup>32</sup> Wenn sich noch keine gemeinsamen Überzeugungen herausbilden, ja selbst wenn ihnen das Risiko des Dissenses droht, brauchen die verständigungsorientiert Handelnden nicht auf ihre Handlungspläne oder auf ihre individuellen Bedürfnisse zu verzichten.<sup>33</sup> Jedoch müssen sie dabei die vorbehaltlose Verfolgung ihrer Ziele aussetzen, da für sie die Vorbedingung ist, dass sich *alle* Akteure zuvor über eine intersubjektiv verbindliche Handlungsnorm einig sind. Und dies gilt selbst dann, wenn es auch kaum je geschehen wird, dass sich die Voraussetzung für die Bildung eines allgemeinen Willens, »die Situationen und Perspektiven der anderen zu verstehen und *ihnen das gleiche Gewicht beizulegen wie den eigenen*«, oder die prinzipielle Möglichkeit offenzuhalten, »durch gute Gründe (die anderen) zu über-

---

32 Habermas: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, S. 574-575.

33 Thomas McCarthy weist darauf hin, dass, anders als in der Kantischen, in der Diskursethik individuelle Bedürfnisse und Interessen nicht deshalb ausgeschlossen werden, weil sie alle von Haus aus subjektiv und partikular seien und weil daraus keine universalisierbare *Maxime* abgeleitet werden könne; sondern im Diskurs werde vielmehr überprüft, welche Bedürfnisse oder Interessen verallgemeinerbar seien. Ein allgemeines Interesse wird, wenn man so sagen darf, in Verständigungsprozessen ›entdeckt‹ und ›gebildet‹. (Vgl. Thomas McCarthy: Ideale und Illusionen: Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie. Übers. v. J. Schulte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, S. 371-373.)

zeugen und *sich selbst durch gute Gründe (der anderen) überzeugen zu lassen*« vollständig erfüllen sollte.<sup>34</sup> Denn erst in diesem Handlungsmodell kann man gegenüber den kulturellen Deutungsmustern eine reflexive Einstellung einnehmen, d.h. die Gültigkeit derselben suspendieren und das entsprechende Wissen selbst problematisieren.<sup>35</sup> Denn dieses würde sonst gleichsam zum Apriori, dessen Zuverlässigkeit man unter keinen Umständen erschüttern kann und würde so, ähnlich der von Simmel erörterten ›Gattungserfahrung‹, den Spielraum unseres Handelns sowie Denkens beträchtlich einschränken.

Mit dem Begriff ›reflexiv‹ möchte ich mich hier mit Berufung auf Meads Auffassung beschäftigen, die Habermas in seine Kommunikationstheorie aufzunehmen scheint. Auch Mead gehört zu denjenigen Denkern, die die Ausbildung des individuellen Geistes und des Selbst auf die Verinnerlichung von etwas Sozialem zurückführen. »Wenn wir eine Identität erlangen, erlangen wir auch ein bestimmtes Verhalten, einen bestimmten gesellschaftlichen Prozeß, der die wechselseitige Beeinflussung verschiedener Individuen voraussetzt und gleichzeitig impliziert, dass die einzelnen Individuen irgendeiner kooperativen Tätigkeit nachgehen. In diesem Prozeß kann sich eine Identität entwickeln.«<sup>36</sup> Wenn auch dem Einzelnen in der zivilisierten Gesellschaft viel größerer Raum für die Entfaltung der Individualität, des originellen, einzigartigen oder schöpferischen Denkens und Verhaltens zuteil wird, als in der traditionellen Gesellschaft, kann man dennoch nicht übersehen, dass er ebenfalls in jener »immer und notwendigerweise eine definitive Beziehung zum allgemein organisierten Verhalten- oder Tätigkeitsmuster« einnimmt.<sup>37</sup> Auf der anderen Seite muss man beachten, dass der Einzelne nicht nur ein solches Mitglied der Gesellschaft ist, das ständig von Konventionen und Gewohnheiten gelenkt wird, sondern er kann auch – indem er auf die gesellschaftlichen Haltungen reagiert, beispielsweise seine eigene Meinung dazu äußert – die Gesellschaft selbst ändern. Dies, sofern diese dabei schon die Phase der traditionellen Gesellschaft überschritten hat, die die Verbesserung ihrer selbst und die Entfaltung der Anschauungsweise der Mitglieder nur innerhalb der Grenzen der bestehenden Ordnung toleriert.<sup>38</sup> So könnte es nicht allein zur Reorganisation der Gegebenheiten, sondern auch zur Schaffung dessen, was

---

34 McCarthy: Ideale und Illusionen, S. 307.

35 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band, S. 124.

36 George Herbert Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. M. e. Einl. hg. v. Ch. W. Morris. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, S. 208.

37 Ebd., S. 266.

38 Habermas: Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1969, S. 66-67.

es vorher nicht gegeben hat, kommen. Dieser Prozess wird ›reflexiv‹ genannt, und die Teilnahme an demselben stellt vielleicht sogar eine Pflicht für uns – als Mitglieder einer Gesellschaft – dar.<sup>39</sup>

## 5. FAZIT

Der französische Aufklärer Marquis de Condorcet entwarf nach Habermas eine Neudeutung des Begriffs der ›Perfektion‹. Perfektion bedeutet nicht länger die Verwirklichung eines in der Natur der Sache angelegten Telos, sondern einen nicht im Voraus teleologisch begrenzten Vorgang der Vervollkommnung. »Nicht der Annäherung an ein Telos verdankt der menschliche Geist seinen Fortschritt, sondern der ungehinderten Betätigung seiner Intelligenz, also einem Lernmechanismus. Lernen bedeutet die intelligente Überwindung von Hindernissen.«<sup>40</sup> Wissenschaftler oder aufgeklärte Menschen müssten sich der Aufgabe widmen, »alle die Vorurteile bis in die Schlupfwinkel hinein zu verfolgen, in denen Klerus und Schulen, Regierungen und althergebrachte Korporationen ihnen Zuflucht gewährt und sie gehegt« haben.<sup>41</sup> Es gibt freilich in der Condorcetschen Betrachtungsweise, worauf Habermas hinweist, mehrere Schwierigkeiten. Condorcet zweifelte z.B. nicht daran, dass sich eines Tages *alle* Nationen dem Zustand der Zivilisation nähern würden, den die aufgeklärtesten, freiesten und vorurteilslosesten Völker, wie die Franzosen und die Anglo-Amerikaner erreicht hätten, kurz: dass die Rationalität, auf der die abendländische Zivilisation beruht, gewissermaßen als die einzige Grundlage für die Entwicklung der Menschheitsgeschichte, dem menschlichen Geist überhaupt inhärent sei. Darauf beharrt Condorcet, obgleich er jenen Lernmechanismus, anders ausgedrückt, jene Grenzenlosigkeit der menschlichen Fähigkeiten behauptete. Dennoch könnte man auf die Ähnlichkeit zwischen der Rolle der Aufklärung Condorcets und der Diskursethik Habermas' hindeuten: wie Wissenschaftler oder aufgeklärte Menschen, so Condorcet, ihren Ruhm mehr darin suchen, »die im Volk verbreiteten Irrtümer auszurotten, als darin, die Grenzen des menschlichen Wissens zu erweitern«, sollte der praktische Diskurs ebenfalls als ein Verfahren verstanden werden, »das nicht der Erzeugung von gerechtfertigten Normen dient, sondern der Prüfung der Gül-

---

39 Mead: Geist, Identität und Gesellschaft, S. 211-212.

40 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band, S. 211.

41 Ebd., S. 212.

tigkeit vorgefundener, aber problematisch gewordener und hypothetisch erwogener Normen.«<sup>42</sup>

Habermas hält an der Handlungskordinierung durch den intersubjektiv veranstalteten öffentlichen Diskurs fest. Die Diskursteilnehmer verfolgen ›unter dem eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments‹ eine gemeinsame Lebensform bzw. ein verallgemeinerungsfähiges Interesse, das weit mehr neu gestaltet, als nur aus verschiedenen Interessen ausgewählt oder herausgefunden werde. Aber da sich ein gerade in der Diskussion als gerechtfertigt anerkanntes, daher der Verständigung über eine strittige Sache zugute kommendes Argument ein anderes Mal durch ein anderes besseres ersetzen lässt, handelt es sich hier nicht um den *Endzustand* einer revisionsfesten Übereinstimmung, sondern um den *Prozess* der Rechtfertigung.<sup>43</sup> »Stabilität und Eindeutigkeit sind in der kommunikativen Alltagspraxis eher die Ausnahme.«<sup>44</sup>

Der Simmelschen Sozialphilosophie ist schließlich noch der Blick auf die Erscheinung der sogenannten ›Tragödie der Kultur‹ eingeschrieben. Wir können z.B. die religiöse Frömmigkeit und die sittliche Reinheit nicht *allein* erlangen, sondern man bedarf dazu irgendeines objektiven, sozialen Gebildes, mit anderen Worten irgendeines inneren oder äußeren Hindernisses. »Wie wir ein kriegerisches Verdienst dann nicht zugestehen, wenn der Feind schwach und kraftlos war, so sittliches nicht, wenn es keinen Feind zu überwinden gab. [...] Denken wir uns den Zustand einer paradiesischen Idylle, in dem gar keine unsittlichen Triebe, keine wilden Leidenschaften, keine Versuchungen zu frevelndem Egoismus vorhanden sind – wer würde da von Verdienst sprechen?«<sup>45</sup> Wenn dieser Zustand tatsächlich nicht in der empirischen Welt ausfindig zu machen ist, so lässt sich daraus folgern, dass im soziologischen Ansatz Simmels von vornherein derjenige Widerstreit zwischen den einzelnen und den gesellschaftlichen Interessen vorausgesetzt wird, den das Leben seiner Natur nach prinzipiell nicht auflösen kann, denn »nur auf dem Umweg über die ›objektive Kultur‹, sie erzeugend und wieder in sich zurückempfangend, findet es seine eigene ›subjektive Kultur‹.«<sup>46</sup> Ein solches Dilemma zwischen der Form und dem Leben legt Michael Landmann prägnant dar: »Im Augenblick, in dem das Leben die Formen

42 Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 34.

43 Vgl. Habermas: Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. Stuttgart: Reclam 2001, S. 36.

44 Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band, S. 150.

45 Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft. Erster Band, S. 211-212.

46 Michael Landmann: Einleitung des Herausgebers. In: Georg Simmel: Das individuelle Gesetz. Frankfurt a.M. 1987, S. 11.

aus sich gebiert, sind sie ihm angemessen. Nun aber strömt das Leben weiter, es keimen in ihm neue Bedürfnisse und Neigungen. Die Formen dagegen bleiben von früher her als verfestigte stehen. Mehr: selbstgesetzlich, nur noch ihrer eigenen, immanenten Logik folgend, entwickeln sie sich weiter ohne Rücksicht darauf, ob sie dem Leben nun noch entsprechen und genügen. Beide Partner entfernen sich also voneinander. Daher steigert sich das bloße Sich-Gegenüberstehen des Lebensprozesses und seiner Formen jetzt zur Antinomie. Sie dienen nun dem Leben nicht mehr, sondern engen es ein und vergewaltigen es. Es bricht sich an ihrem Widerstand. So entsteht im geschichtlichen Fortgang notwendig die ›Tragödie der Kultur‹ – Tragödie (und nicht nur traurig) deshalb, weil das, was hier dem Leben zerstörend entgegentritt, nicht von außen stammt, sondern aus seinen eigenen tiefsten Schichten und Notwendigkeiten. Andererseits ist diese tragische Situation nicht unabänderlich, ja sie selbst wird zum Stimulans, dass nun das Leben die erstarrte Form zerbricht um einer neuen, ihm gemäßerer willen. Sobald der Selbstwert der Formen seine eigentliche Lebendigkeit zu überdecken droht, sucht es wieder seine organische Einheit mit ihnen herzustellen. Geschichte pendelt zwischen Phasen der Harmonie und der Disharmonie der beiden Lebenspole.«<sup>47</sup>

Es ist naheliegend, dass eigentlich lebendigen Interaktionen bzw. Wechselwirkungen jene Lebenswelt, jene Gattungserfahrung gleichsam als Fürsichsein ›entgegentritt‹ und sie ›einengt‹. Darüber hinaus könnte man sagen, dass Habermas, um die verfestigten Formen wieder verflüssigen zu können, die Begriffe wie verständigungsorientiertes Handeln und Diskursethik konzipiert. Es scheint mir jedoch, dass der Gedanke, man solle sich aktiv um eine allgemeine Handlungs- und Sittlichkeitsnorm bemühen, Simmel fern liegt, denn für ihn ist es selbstverständlich, dass diese Norm gleich nach ihrer Aufstellung veraltet, auch wenn sich im Diskurs die Bedingungen der Einfühlung in die anderen und der Gleichsetzung eines eigenen mit einem Interesse der anderen erfüllen. Dies stellt ein erstrangiges Thema in Simmels Soziologie dar.

## LITERATUR

Dahme, Hans-Jürgen: Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber. In: Otthein Rammstedt (Hg.): Simmel und die frühen Soziologen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 222-275.

---

47 Ebd., S. 12. Vgl. auch den Beitrag von Jörn Bohr im vorliegenden Band.

- Habermas, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.
- Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft. Stuttgart: Reclam 2001.
  - Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1969.
  - Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.
  - Dass. Zweiter Band. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981.
  - Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995.
- Landmann, Michael: Einleitung des Herausgebers. In: Georg Simmel: Das individuelle Gesetz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987.
- McCarthy, Thomas: Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie. Übers. v. J. Schulte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993.
- Mead, George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. M. e. Einl. hg. v. Ch. W. Morris. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.
- Simmel, Georg: Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. Erster Band. Hg. v. K. Ch. Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 3).
- Dass. Zweiter Band. Hg. v. K. Ch. Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 4).
  - Philosophie des Geldes. Hg. v. D. P. Frisby u. K. Ch. Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 6).
  - Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Hg. v. O. Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992 (Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. Bd. 11).
- Tönnies, Ferdinand: Einführung in die Soziologie. Nachdr. d. 1. Aufl. m. e. Einf. v. R. Heberle. Stuttgart: Enke 1965.
- Gesellschaft und Gemeinschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Nachdr. d. 8. Aufl. von 1935. 3., unv. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991.



# Schwestern im objektiven Geist

## Kulturphilosophie und Ästhetik

---

UTA KÖSSER

Und damit greift die Ästhetik Baumgartens noch einmal weit über den Kreis der bloßen Logik hinaus. Sie will eine »Logik der unteren Erkenntniskräfte« sein; aber mittels derselben will sie nicht nur dem System der Philosophie, sondern vor allem und erster Linie *der Lehre vom Menschen* dienen.

CASSIRER: DIE PHILOSOPHIE DER AUFKLÄRUNG

Ästhetik als eigenständige Wissenschaftsdisziplin, 1750 von Baumgarten begründet, ist rund 100 Jahre älter als die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstehende Kulturphilosophie. Die Protagonisten der neuen Denkrichtung thematisieren jedoch auch ästhetische Sachverhalte. Aber nicht, weil sie vom alten Denkmodell nicht loskommen, sondern – so eine These dieses Beitrags – weil Beschreibung und Analyse moderner Kultur sowohl der kulturphilosophischen wie der ästhetischen Perspektive bedürfen, da beide einander bedingen und ergänzen. Ästhetik und Kulturphilosophie sind gewissermaßen Schwestern im objektiven Geist, auch weil sowohl objektiver wie objektivierter Geist<sup>1</sup> ästhe-

---

1 Zu dieser Unterscheidung vgl. Moritz Lazarus: Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie. In: Ders.: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hg., m. e. Einl. u. Anm. vers. v. K. Ch. Köhnke. Hamburg: Meiner 2003, S. 190. Lazarus unterscheidet rein geistige Elemente wie Anschauungen, Überzeugungen, Gesinnungen, Denkformen, Gefühlsweisen (all diese Elemente können auch mit dem Prädikat ästhetisch versehen werden) und reale oder symbolische Verkörperungen von Gedanken: Kunstwerke, Dokumente, Schriften, Bauten aller Art. Diese Pro-



tische Bestandteile besitzen. Daher ist es für eine kulturwissenschaftliche Perspektive durchaus erhellend, sich den Umgang mit ästhetischer Praxis wie Theorie im kulturphilosophischen Diskurs anzusehen.

Die Vertreter der neuen Richtung betreiben keine Ästhetik in überlieferter Manier, sie entwerfen kein System der Ästhetik, um aus ihm die Begriffe zu deduzieren, sondern sie thematisieren ästhetische Phänomene in Modernisierungsprozessen, ordnen diese soziologisch wie historisch ein, akzentuieren Wahrnehmungsabläufe, begreifen Ästhetisches als Tätigkeit sowie als Indikator für den Zustand von Kultur und entwickeln so auch ein neues theoretisches wie methodisches Verständnis der Disziplin Ästhetik. Diese Vorgehensweise resultiert *auch* aus der bei Lazarus bemerkten Entdeckung des Alltäglichen,<sup>2</sup> die allerdings nicht nur in der beginnenden ›Culturwissenschaft‹ zu finden ist, sondern auch schon vorher im ästhetischen Diskurs propagiert wird. Ich halte diesen ›turn‹ zum Alltäglichen für eine generelle Tendenz, die im 19. Jahrhundert einsetzt, vorbereitet durch die ›Denkform der Aufklärung‹,<sup>3</sup> die sich den Phänomenen zuwendet, philosophiegeschichtlich erklärbar mit der Abkehr vom Idealismus, kunstgeschichtlich mit dem Aufkommen moderner Kunst, kulturgeschichtlich mit der beginnenden Moderne, sozialgeschichtlich mit industrieller Revolution, entstehendem Proletariat und sich ausbreitender Geldwirtschaft.<sup>4</sup> Im ästhetischen Diskurs wird diese Entwicklung als Zäsur der Kunstentwicklung gefasst und diese in den 1830er Jahren verortet. Sie wird beschrieben als ›Ende der Kunstperiode‹ mit Goethes Tod (Heine) oder als ›Loslösung von Klassizismus und Romantik‹ (Dilthey). Die Zäsurcharakteristika bemühen eine größere Wirklichkeitsnähe: bereits Hegel hatte nicht nur das ›Ende der (schönen) Kunst‹ diagnostiziert, sondern auch ein ›Hinausgehen‹ der Kunst über sich selbst prognostiziert: sie werde verweltlicht und ›hause sich‹ in die ›Endlichkeiten der Welt‹ ein. Heine

---

dukte objektivierten Geistes können sowohl ästhetisch betrachtet werden als auch ästhetische Qualitäten besitzen.

- 2 Vgl. Klaus Christian Köhnke: Einleitung des Herausgebers. In: Lazarus: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft, S. XV. Vgl. auch Lazarus selbst: »da, wo die Wissenschaft und die ethische und ästhetische Gestaltungskraft sich mit dem alltäglichen Leben verbindet, [...] schlingt sich der Faden höchster Geistesultur in die Formen der alltäglichen Dinge«; ebd., S. 32f. (Verdichtung des Denkens in der Geschichte (1862)).
- 3 Vgl. Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. Hamburg: Meiner 1998.
- 4 Diese Entwicklungen führen auch zu einer Ausdifferenzierung der Ästhetik. Zu ihren Tendenzen vgl. Uta Kösser: Ästhetik und Moderne. Konzepte und Kategorien im Wandel. Erlangen: filos 2006, S. 211ff.

sprach vom ›Ende der Kunstperiode‹ als Ende einer Kunstauffassung, die Kunst als das Höchste erklärte und die erste wirkliche Welt vernachlässigte. Dilthey ordnet die Entstehung moderner Kunst in die »Umgestaltung der europäischen Gesellschaft nach den Prinzipien gänzlicher Diesseitigkeit und Erdenbedingtheit« ein und verbindet dies mit einer Absage an die »abstrakten Spekulationen über das Schöne«. <sup>5</sup> Dieses ›Einhausen in die Wirklichkeit‹ ist also eine generelle Tendenz geistiger Reflexion, die auch in einigen ästhetischen Konzepten manifest wird, z.B. in Fechners *Vorschule der Ästhetik* (1870), in der eine ›Ästhetik von unten‹ sich dem Alltäglichen und seiner Wahrnehmung zuwendet. Fechner entwickelt Wahrnehmungsprinzipien und thematisiert die ästhetische Wirkung einfacher Gegenstände, »die man doch aber auch wohlgefällig herzustellen wünscht«. <sup>6</sup> Der Trend zum Alltäglichen verändert die Gegenstandsauffassung, ausgesprochen bei Max Dessoir, der vor dem Hintergrund einer Ausdifferenzierung von Kunstphilosophie und Ästhetik die »ästhetische Kultur als Gestaltung des Lebens nach ästhetischen Gesichtspunkten« als Gegenstand der Ästhetik bestimmt. <sup>7</sup>

## ÄSTHETISCHES IM KULTURPHILOSOPHISCHEN DISKURS

Sowohl die Pioniere der Kulturphilosophie – »es gibt in Deutschland wohl keine akademische Kulturphilosophie, die nicht in irgendeiner Weise auf Lazarus, Dilthey oder Simmel zurückginge« <sup>8</sup> – als auch ihr ›Säulenheiliger‹ Ernst Cassirer, aber auch moderne und postmoderne Kulturkritiker, haben fast selbstverständlich ästhetische Phänomene und Sachverhalte, Theorien und Kategorien in ihre

---

5 Vgl. dazu: Heinrich Heine: Rezension »Die deutsche Literatur« (1828); Die romantische Schule. Entstanden 1832/35; Französische Maler (1834); Verschiedenartige Geschichtsauffassung. Entstanden Anfang der 30er Jahre; Vorläufige Erklärung (1841); Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Ästhetik. Band I und II (1821). Berlin und Weimar: Aufbau 1965, hier: Ästhetik I, S. 110; Wilhelm Dilthey: Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe (1892). In: Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften. Bd. VI. 6. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1978, S. 242-287, hier: S. 242f. Vgl. auch Kösser, Ästhetik und Moderne, S. 170ff.

6 Gustav Theodor Fechner: Zur experimentellen Ästhetik. In: *Vorschule der Aesthetik*. Leipzig: Breitkopf u. Härtel 1897. 2 Bde. Hier: Bd. 1, S. 559f.

7 Max Dessoir: Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 2., stark erw. Aufl. Stuttgart: Enke 1923, S. 7.

8 Köhnke: Einleitung des Herausgebers zu Lazarus, S. XI.

kulturphilosophischen wie kulturkritischen Erörterungen einbezogen, was zunächst belegt, dass sie über entsprechende Kenntnisse ästhetischer Theorie wie Praxis verfügten. Im kulturphilosophischen Diskurs zeigen sich folgende Tendenzen:

- Ästhetische Sachverhalte sind selbstverständlicher Teil der Beschreibung von Kultur; sie werden in diesem Zusammenhang additiv neben die anderen Formen des Geistes gestellt,<sup>9</sup> und zwar in ihrer ganzen Vielfalt: von den Alltagsgegenständen wie Waren, Mode, Schmuck über soziale Gebilde wie Großstadt, Ausstellungen, Lebens- und Kunststile bis hin zur Kunst und ästhetischen Vorstellungen, Werten und Idealen. Ebenso werden Wahrnehmungsleistungen und Sinneskompetenzen thematisiert. Kürzer gesagt: ästhetische Sachverhalte als Teil der Kultur werden genutzt, um das Ganze in seiner Funktion und Wirkung zu begreifen. Andererseits werden nur bestimmte ästhetische Phänomene der *natura altera* zugeordnet, also als vom Menschen gemacht begriffen, und damit von ästhetischen Qualitäten der Natur abgegrenzt.<sup>10</sup>

---

9 Zwei Beispiele für diesen additiven Gebrauch: Für Lazarus gehört es zu den Aufgaben einer Völkerpsychologie die Gesetze der inneren Tätigkeit des Menschen aufzudecken, diese reicht vom »Rechnen bis zum Dichten, vom sinnlichen Begehren bis zum sinnlichen Wollen, von der materiellen bis zur ästhetischen Anschauung der Dinge«, vgl. Lazarus: Ueber den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie. In: Ders. Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft, S. 3-25, hier: S. 11. Simmel formuliert: »Unser Verhältnis aber zu denjenigen Objekten, an denen oder die in uns einbeziehend wir uns kultivieren, ist ein anderes, weil diese selbst ja Geist sind, der in jenen ethischen und intellektuellen, sozialen und ästhetischen, religiösen und technischen Formen gegenständig geworden ist«, vgl. Georg Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur, Georg Simmel Gesamtausgabe [GSG], Bd. 12, S. 199.

10 Vgl. Simmels Argumentation in der *Tragödie der Kultur*, die an Hegels Position erinnert. Simmel bemerkt: »das Meer und die Blumen, die Alpen und der Sternenhimmel – gerade dieses hat, was man seinen Wert nennen kann, nur an seinen Reflexen in subjektiven Seelen.« (GSG 12, 202.) Und bei Hegel heißt es: »Denn die Kunstschönheit ist die aus dem Geiste geborene und wiedergeborene Schönheit, und um soviel der Geist und seine Produktionen höher steht als die Natur und ihre Erscheinungen, um soviel auch ist das Kunstschöne höher als die Schönheit der Natur.« (Ästhetik I, 14). Auch wenn Hegels Auffassung vom objektiven Geist eine andere ist als die von Lazarus und Simmel, so benutzen Hegel wie Simmel das gleiche Argument: Naturschönheit ist anders als Kunstschönheit, weil erstere keine Objektivierung von Geist ist, sondern nur in der subjektiven Reflexion stattfindet, während Kunstschönheit objekti-

- Der kulturphilosophische Diskurs thematisiert verschiedene Wahrnehmungsleistungen und begreift auch Wahrnehmung als Formung. Dies wiederum bedeutet, Wahrnehmung kulturell zu begreifen und sozial zu verorten und sie daher als beeinflussbar, veränderbar und kritisierbar zu verstehen. Zunehmend wird Wahrnehmung auch argumentativ benutzt, um zu beurteilen, ob das vom Menschen Geschaffene auch dem Menschen gemäß geformt wurde. Dieser Zusammenhang berührt sowohl Wahrnehmung als ›Kontrollorgan‹ (Subjekt-Objekt-Relation) als auch ihre soziale Funktion (funktionelle Zusammenhänge und Wechselwirkungen).
- Ästhetische Tätigkeiten und deren Ergebnisse werden genutzt, um Möglichkeiten, mit der ›Tragödie der Kultur‹ umzugehen, aufzuzeigen und zu diskutieren, ob die ›zweite Natur‹ dem Menschen gemäß ist oder ihm gemäßer gemacht werden kann. Ästhetische Phänomene erscheinen in diesem Kontext sowohl als Indikator für Verluste wie als Alternativen und ›Rettungspotential‹, um mit den Widersprüchen und Verwerfungen moderner Kultur umzugehen oder sie erträglich zu machen.
- Durch die klare Zuordnung ästhetischer Sachverhalte und Vorstellungen zur *natura altera* werden diese auch einer sich entwickelnden kulturwissenschaftlichen Betrachtung unterzogen.

### **Ästhetisches als selbstverständlicher Teil der *natura altera*: Lazarus**

In den Texten von Moritz Lazarus fällt auf, dass in allen Beschreibungen zum objektiven Geist immer auch ästhetische Sachverhalte vorkommen. Aufzählungen wie: »eine Naturanschauung, eine sittliche Regung, ein ästhetisches Gefühl« oder »Ursprung der Sitten, die Entstehung der Sprache, das Erwachen des ästhetischen Sinnes« finden sich häufig.<sup>11</sup> Dieser additive Gebrauch mag zum einen aus dem »rein deskriptiven Begriff«<sup>12</sup> des objektiven Geistes erwachsen, zum anderen werden die Teile aber als Bestandteile einer Totalität begriffen, die aufeinander wirken und untereinander in Beziehung stehen.<sup>13</sup> Zweitens begreift Lazarus ästhetische Aneignung neben anderen Tätigkeiten – religiösen, militäri-

---

ver Geist ist. Nach Lazarus gehören ästhetische Vorstellungen von der Natur zum objektiven Geist, die Kunstschönheit dagegen zum objektivierten Geist.

11 Lazarus: Synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie, S. 221.

12 Köhnke: Einleitung des Herausgebers zu Lazarus, S. XXXV.

13 Vgl. Lazarus: Synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie, S. 219.

schen, politischen usw. – als Teil der »Thatkraft des Volksgeistes«,<sup>14</sup> also als Aktivität. Aber er geht noch weiter, denn objektiver Geist kann zum *Organ* werden: »die in der Uebung erfasste Sitte, die in der Wirklichkeit bestehende ethische Institution, die in der Anwendung ergriffene ästhetische Regel, die der Gesamtgeist jedem Individuum zugleich mit den Verhältnissen des Lebens und seinen Erscheinungen überliefert: sie gestalten sich zu *Organen* auch für die eigene und freie Bewegung des individuellen Geistes, zu Formen, welche bereit liegen, jeden neugewonnenen Inhalt in sich aufzunehmen und ihm ihre Gestalt aufzuprägen.«<sup>15</sup> Organe sind lebenswichtig und besitzen eine klare Funktion. Daher verweist diese Metapher sowohl darauf, dass die vom Menschen geschaffene ›zweite Natur‹ ebenso lebenswichtig und mit deutlichen Funktionen versehen ist wie seine biologischen Organe,<sup>16</sup> als auch darauf, dass sie als Sprache des Menschen gedeutet werden kann. Zugleich wird hier etwas über die kulturelle Determiniertheit des Individuums ausgesagt: die vorhandene Kultur stellt ihm Formen zur Verfügung, in die es seine Vorstellungen, Überlegungen – seinen subjektiven Geist – einbringen kann. Die Wirkung von Kulturleistungen hängt nach Lazarus dann davon ab, ob sie ›nur‹ einen neuen, positiven Gehalt bringen oder ob »eine entwickelte Fähigkeit, gewissermaßen ein neues Organ erreicht wird.«<sup>17</sup> In ästhetischer Hinsicht bedeutet diese Einsicht, dass nicht nur die Sinne des Menschen ein für ihn wichtiges Organ sind, sondern auch das, was er für seine Sinne formt und gestaltet, zu Organen, zu Bedingungen seiner Existenz werden können: die Künste, ästhetische Alltagsgestaltungen, ästhetische Vorstellungen und Ideale.<sup>18</sup> Darüber hinaus hält Lazarus alle Mitglieder der Gesellschaft für fähig, zum objektiven Geist einen Beitrag zu leisten, wenn »jeder irgend wie und irgend worin schöpferisch Tüchtige wirklich mit den Anderen zusammen-

---

14 Lazarus: Über den Begriff und die Möglichkeit einer Völkerpsychologie (1851), S. 22.

15 Lazarus: Synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie, S. 220f..

16 Ein vergleichbares, wenn auch umgekehrtes Vorgehen, findet sich in der Evolutionsbiologie, die als Pendant zum Gen, das für die biologische Vererbung zuständig ist, das Mem konstruiert hat, das kulturelle Informationen weitergibt.

17 Lazarus: Synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie, S. 216.

18 Bei Kants Auffassung vom Geschmack als *sensus communis aestheticus* klingt diese Sicht bereits an, insofern der Geschmack als Bedingung für Menschsein im Sinne der Aufklärung gesehen wurde, nämlich im Sinne einer Fähigkeit sich mitzuteilen. Vgl. Kant: Kritik der Urteilskraft, § 40: Vom Geschmacke als einer Art von *sensus communis*.

lebt, sich mittheilt, schafft, wirkt und nicht als Einsiedler lebt«. <sup>19</sup> Damit ist auch gesagt, dass erst soziales Miteinander Kultur ermöglicht. Ästhetisches wird also als selbstverständlicher Teil der *natura altera* – als Prädikat des Volksgeistes – bestimmt, aber noch nicht in seiner Funktion. Deren Bestimmung ist aber generell Aufgabe der Völkerpsychologie, denn sie hat nicht nur das ›Dass‹, sondern auch das ›Wie‹ festzustellen. <sup>20</sup> Damit rückt die Funktion ästhetischer Aneignung zunehmend in den Fokus der Betrachtung.

## Neuer methodischer Zugriff: Dilthey

Wilhelm Dilthey gehört mit seiner Schrift von 1910 *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* nicht nur zum ›Gründungsdiskurs‹ der Kulturwissenschaften, sondern liefert mit seinem 1892 publiziertem Aufsatz *Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe* auch ein wichtiges Dokument für eine neue Auffassung von Ästhetik. <sup>21</sup> Sein Anliegen ist es, mittels und innerhalb der Ästhetik ein Verständnis für moderne Kunst zu entwickeln, deren Aufkommen er in die bereits erwähnte Wende zur Diesseitigkeit einordnet. Er betont eingangs, dass Ästhetik – wie Rechtswissenschaft, Theologie, Moral – »bei den neueren Völkern« einen »bestimmten Kreis der Kultur« (247) erkenne und aus dieser Erkenntnis »Prinzipien der Fortentwicklung ableite«. Daher reflektiert er die bisherigen Methoden dieser ›Kulturwissenschaft‹ – die rationalistische, psychologische und die historische – und bestimmt deren Leistungen und Grenzen, indem er sie historisch begreift, da sie ein je bestimmtes Lebensgefühl zum Ausdruck bringen, das sich wandelt. Folgerichtig muss er danach ›Ideen‹ darüber entwickeln, welches Herangehen die aktuelle Ästhetik benötigt, um das neue oder ›moderne‹ Lebensgefühl zu verstehen, dass sich in der ›modernen‹ Kunst ausdrückt (Dilthey diskutiert zum Naturalismus). Zentraler Gedanke seiner Überlegungen ist die Wirksamkeit und Lebendigkeit der Sinnes-, Gemüts- und Geisteskräfte, die sich in Formen, »mannigfachen ästhetischen Schemata« und »festen symbolischen Verhältnissen« manifestieren, weil wir »unaufhebbar dem Sinnlich-Äußeren ein Inneres« unterlegen (275). Der mo-

19 Lazarus: Synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie, S. 213.

20 Analog der Feststellung: »Nicht nur *daß*, sondern auch *wie* Gott oder die Idee in der Natur oder Geschichte wirksam ist, soll die Wissenschaft zeigen.« Lazarus: Begriff und Möglichkeit einer Völkerpsychologie, S. 6.

21 Wilhelm Dilthey: Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe, S. 242-287. Nachfolgend Seitenzahlen im Text.

derne Zugriff auf ästhetische Sachverhalte erfolgt somit über die Form. Auch daher enthält dieser Aufsatz einen Abschnitt zum Stil als »Einheit des Schaffens und Genießens«, der generell als allgemeines Formprinzip um diese Zeit im Mittelpunkt kunstwissenschaftlicher, kunstphilosophischer wie ästhetischer Überlegungen steht.<sup>22</sup> Auch Dilthey betont also die Aktivität menschlichen Geistes, die immer neue Formen hervorbringt, und begreift so Ästhetisches nicht nur additiv als Teil der Kultur, sondern prinzipiell als ihr zugehörig, da nach dem gleichen Prinzip hervorgebracht. Zu den Formen ›objektiven Geistes‹ gehört z.B. der Stil eines Kunstwerkes: er ist seelische Kraftäußerung, Mitteilung des Seelenlebens durch Handlung (271), Freude an der inneren Form eigenen Tuns (272), die die »Lebendigkeit des Gemüts steigert« und »zugleich unsere Sinne befriedigt und unsere Seele erweitert« (272). Zu den festen symbolischen Verhältnissen gehören die Künste, ihre Wurzeln liegen in den elementaren Bereichen menschlicher Aktionen: verschönern (Architektur), nachahmen (Malerei) und mitteilen (von Affekten in Tanz, Musik, Lyrik). Dabei verknüpfen sich Seelen- und Körperbewegungen. Dieses Erklärungsmuster, dem Erklärungsprinzip der *natura altera* verwandt, ist tolerant und nicht normativ, denn es verbietet, Kunst auf Schönheit zu beschränken. Wahrnehmung begreift Dilthey ebenfalls als Aktivität und Deutung. Sehen ist nicht einfach anschauen, sondern – ganz im Sinne von Lazarus – aktive Tätigkeit: »Die Wahrnehmung uns bekannter Gesichter ist ein Hineinsehen des so geschaffenen Zusammenhanges in die Sinnesdata.« (282) Damit wird auch von Dilthey Wahrnehmung als Formung begriffen, eine Auffassung, die zur These der Ausdruckswahrnehmung, der Wahrnehmung eines Sinnes über sinnliche Formen tendiert.

### ›Soziologische‹ Ästhetik: Simmel

Georg Simmel reflektiert ein reiches Spektrum an ästhetischen Sachverhalten unter verschiedenen Perspektiven. In seinen Texten finden sich deutliche Hin-

---

22 Vgl. u.a.: Johannes Volkelt: *Kunstphilosophie und Metaphysik der Ästhetik*. München: Beck 1914 (System der Ästhetik. Bd. 3); Wilhelm Worringer: *Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zu Stilpsychologie* [1907]. Aufl. Leipzig u. Weimar: Kiepenheuer 1981; Heinrich Wölfflin: *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst* (1915). 18. Aufl. Basel: Schwabe 1991; Simmel: *Das Problem des Stiles*, GSG 8, S. 374-384; Ders.: *Das Menschheitsschicksal und der heraklitische Kosmos*, GSG 15, S. 440-450; Ders.: *Germanischer und klassisch-romanischer Stil*, GSG 13, S. 313-320.

weise und Ansätze für eine kulturwissenschaftliche Betrachtung ästhetischer Vorgänge. Es geht Simmel nie um Ästhetisches an sich – wie Kategorien, Theorien oder das Schöne – sondern immer um Wesen und Funktion ästhetischer Vorstellungen, Formen und Aktivitäten in der modernen Kultur. Ästhetische Prozesse sind in die ›Formel der Kultur‹ eingeordnet, »daß subjektiv-seelische Energien eine objektive von dem schöpferischen Lebensprozeß fürderhin unabhängige Gestalt gewinnen und diese ihrerseits wieder in subjektive Lebensprozesse in einer Weise hineingezogen wird, die dessen Träger zur abgerundeten Vollendung seines zentralen Seins bringt.« Damit interessiert auch das Moment der Bewegung als »Strömung von Subjekten durch Objekte zu Subjekten«. <sup>23</sup> Die modernen ästhetischen Phänomene werden durch Denkformen moderner Kultur – Reflexion, Methodenpluralismus – und in ihrer Schreibform – Essay oder Versuch – dargestellt und über ihren ›Zentralbegriff‹ der Form erschlossen. <sup>24</sup> Die eingenommenen Perspektiven sind unterschiedlich: Wahrnehmung wird als Anschauung diskutiert, aber nicht als einfaches Sehen, sondern als ein komplizierter Vorgang der Formung, der etwas zur Anschauung bringt. <sup>25</sup> Folglich spielt Ausdruckswahrnehmung auch bei Simmel eine Rolle. Er demonstriert dies u.a. an Wahrnehmungen eines Pelzkragens, einmal an einer Radierung Rembrandts, die einen Pelzkragen darstellt, zum anderen eines tatsächlichen Pelzkragens, dessen Wahrnehmung »das Ergebnis von Herauslösungen und Synthesen, die von Berührungsgefühlen, Hantierungen, praktischen Zwecken, verstandesmäßigen Einordnungen, kurz von einer großen Menge seelischer Faktoren außer den optischen getragen werden.« Er schließt daraus, dass »Wirklichkeit und Kunst zwei koordinierte Formungsmöglichkeiten für den identischen Inhalt sind. Die resul-

---

23 Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur, GSG 12, S. 214. Insofern erwächst die zentrale Stellung der Bewegtheit im ›Rembrandtbuch‹ auch nicht nur aus Simmels Rezeption der Lebensphilosophie sondern auch aus seiner Auffassung von Kultur, die ihn andererseits für bestimmte Aspekte der Lebensphilosophie offen macht.

24 Vgl. Cassirer: Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis. Hg. v. K. Ch. Köhnke u. J. M. Krois. Hamburg: Meiner 1999 (Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hg. v. K. Ch. Köhnke. J. M. Krois u. O. Schwemmer. Bd. 2), S. 160.

25 Charakteristisch dafür die Argumentation in *Brücke und Tür* (1909): »Zu einem ästhetischen Wert wird die Brücke nun, indem sie die Verbindung des getrennten nicht nur in der Wirklichkeit und zur Erfüllung praktischer Zwecke zustande bringt, sondern sie unmittelbar anschaulich macht.« Und weiter: »Die Formen, die die Dynamik unseres Lebens beherrschen, werden so durch Brücke und Tür in die feste Dauer anschaulicher Gestaltung übergeführt.« GSG 12, S. 56 u. 60.



tierenden Gebilde gehen einander nichts an.«<sup>26</sup> Ebenso differenzierend geht Simmel vor, wenn er eine Reihe seiner Aufsätze mit Untertiteln versieht: neben soziologischen und sozialpsychologischen gibt es ästhetische oder kunstphilosophische *Versuche*. Die ästhetischen Versuche behandeln in der Regel Wahrnehmungsvorgänge, die kunstphilosophischen widmen sich Künstlern, die für bestimmte Epochen und Stilrichtungen stehen: Michelangelo, Goethe, Rembrandt, Rodin, Meunier, George. Hinzu kommen Texte zu Kunststilen als Formgebungen: Renaissance, Barock, Naturalismus, Realismus, *l'art pour l'art*. Kunstphilosophische und ästhetische Versuche unterscheiden sich jedoch nicht nur in der Thematik, sondern auch im methodischen Herangehen. Philosophie der Kunst wolle »das Wesen der Kunst aus den Kategorien begreifen, die weltenformend sind«, Ästhetik frage nicht über die Kunst hinaus. Philosophie stelle die Kunst in den Zusammenhang eines Weltbildes; sie betrachte künstlerische Prozesse mit Hilfe philosophischer Kategorien wie Raum und Zeit, Individuelles und Allgemeines, Leben und Tod, Inhalt und Form, Leben und Form, Kunst und Wirklichkeit, Leib und Seele. Ästhetik dagegen nehme die Kunst hin und analysiere sie »philosophisch, historisch, technisch.«<sup>27</sup> Zugespitzt: die Kunst als Form der Hochkultur und Refugium der ›Feinsinnigen‹ bedarf zu ihrer Reflexion der Philosophie.<sup>28</sup> Die ästhetischen Erscheinungen des Alltags der modernen Gesellschaft dagegen verlangen eine neue Sichtweise und Wissenschaft zur Reflexion: die Soziologie. Folgerichtig entwirft Simmel eine soziologische Ästhetik, die er nicht definiert, aber deren Gegenstände er an bestimmten Phänomenen und unter bestimmten Perspektiven beschreibt. In ihrem Fokus steht die ästhetische und künstlerische Formgebung des Sozialen und seine sinnliche Wahrnehmung. So werden Beziehungen zwischen sozialen Mustern (Sozialismus und Individualismus) und ästhetischen Formungen (Symmetrie, Asymmetrie) aufgezeigt oder ästhetische Verhaltensweisen und Strategien in modernen Gesellschaften (Lebens-

---

26 Simmel: Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch, GSG 15, S. 494.

27 Simmel: Philosophie der Kunst, GSG 21, S. 143. Der Bezug auf die genannten Kategorien lässt sich besonders im ›Rembrandtbuch‹ nachweisen.

28 Vgl. Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie. Hg. v. G. Adorno u. R. Tiedemann. 10. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990, S. 495 u. 497. Adorno bescheinigt Kant und Hegel, dass sie die letzten gewesen seien, die eine große Ästhetik schreiben konnten, ohne etwas von Kunst zu verstehen. Nach ihnen seien die ›Feinsinnigen‹ gekommen, zu denen er explizit Simmel zählt: »In schlechter Mitte zwischen der von Hegel postulierten Sache selbst und dem Begriff. Sie verbanden ein kulinarisches Verhältnis zur Kunst mit Unkraft zu deren Konstruktion.« Adorno verkennt allerdings den Neuansatz.

stil, Hyperästhesie, Distanz, Ästhetisierung etc.) thematisiert, aber auch künstlerische Ausdrucksformen sozialer Bewegungen.<sup>29</sup> Ausgehend von gesellschaftlichen Deutungsmustern, die Dualismen als Ausgangspunkt wählen (Ruhe und Bewegung, Natur und Geist, Individuum und Gesellschaft), werden ästhetische Entwicklungen über soziale Ursachen erklärt, z.B. das Kunstgefühl der Gegenwart als Reiz der Distanz.<sup>30</sup> Diese Distanz sei wiederum für den Großstädtmenschen charakteristisch. Ebenso werden die ästhetischen Formen sozialer Gebilde oder Ideale durchleuchtet (z.B. Despotismus und Symmetrie). Moderne Erscheinungen wie Mode und Lebensstil werden als Formungen begriffen, die sich im Spannungsfeld von Individuellem und Gesellschaftlichem bewegen: »Was den modernen Menschen so stark zum Stil treibt, ist die Entlastung und Verhüllung des Persönlichen, die das Wesen des Stiles ist.«<sup>31</sup> Die Mode wird als »eine besondere unter jenen Lebensformen« begriffen, »durch die man einen Compromiß zwischen der Tendenz nach sozialer Egalisierung und der nach individuellen Unterschiedsreizen herzustellen versucht.«<sup>32</sup> Zur soziologischen Ästhetik gehören auch die Diskussion der sozialen Funktion der Sinne und der Versuch, den Ursprung des ästhetischen Gefühls mit seiner Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit für die »Steigerung des Gattungslebens« – also gesellschaftlich – zu erklären.<sup>33</sup> Ebenso werden die je verschiedenen Leistungen der Sinne in den alltäglichen Wahrnehmungen und im alltäglichen Zusammenleben aufgezeigt, weil sie zu beachten sind, »wenn man das Gewebe der Gesellschaft nach seinen erzeugenden, formgebenden Kräften begreifen will.«<sup>34</sup> Damit ist zum einen gesagt, dass die ästhetische Perspektive für die Analyse moderner Kultur unabdingbar ist; zum anderen wird deutlich, dass das, was Simmel »soziologische Ästhetik« nennt, ein kulturwissenschaftliches Herangehen an moderne ästhetische Phänomene darstellt.

---

29 Vgl. Simmels Weber-Rezension vom 13.3.1893: Georg Hauptmanns »Weber«, GSG 17, S. 26-28, in der Simmel hervorhebt, dass die »alles durchdringende Wucht« der sozialen Bewegung fast zwangsläufig zu ihrer künstlerischen Gestaltung führe (S. 26). Vgl. auch Simmels Ausführungen zu Constantin Meunier, der den »formal-ästhetischen Werth der Arbeitsbewegung entdeckt habe« (Ästhetik der Schwere, GSG 7, S. 45).

30 Simmel: Soziologische Aesthetik, GSG 5, S. 209f.

31 Simmel: Das Problem des Stiles, GSG 8, S. 382.

32 Simmel: Zur Psychologie der Mode. Sociologische Studie, GSG 5, S. 107.

33 Simmel: Soziologische Aesthetik, GSG 5, 208.

34 Soziologie der Sinne, GSG 8, S. 292.

## Formung als Indiz für kulturelles Begreifen

Es ist auffällig, dass im gesamten Diskurs der Gedanke der *Formung* resp. der *Form* durchgängig ist – nicht nur bei Simmel, sondern auch bei seinen Zeitgenossen. Er gilt sowohl für *Wahrnehmung* – Diltheys ›mannigfache Schemata ästhetischen Auffassens‹, Wölfflins ›optisches Schema‹<sup>35</sup> und auch schon Fechners Wahrnehmungsprinzipien – als auch für *Gestaltung*: Fiedler begreift Sprache und Künste als *Formen*, die uns zum ›Wirklichkeitsbesitz‹ verhelfen,<sup>36</sup> für Simmel ist Kunst »*Formung* von Weltinhalten, die wir auch in der Form der Wirklichkeit haben«<sup>37</sup> und der junge Lukacs untersucht bestimmte Formen der Künste, die sich in Abhängigkeit von einem bestimmten Weltverhältnis verändern bzw. neu entwickeln.<sup>38</sup> Diese durchgängige Betonung der Form ist für mich ein Indiz für das *kulturelle* Begreifen menschlicher Situation (es gibt auch ein natürliches Begreifen). Hinzukommt, dass diese Formen – wie Lazarus sagt – auch bereit liegen für einen neuen Inhalt und dies ist für Umbruchsituationen durchaus eine Herausforderung. Folgt man Cassirer, dann ist die zentrale Stellung der Form auch ein Indiz für ein *kulturwissenschaftliches* Herangehen an die benannten Sachverhalte, denn »die Kulturwissenschaft ist eine Lehre von den *Formen*, in denen das geistige Leben der Menschheit sich vollzieht«; Form ist ein ›Zentralbegriff‹ der Kulturwissenschaft.<sup>39</sup> Außerdem korrespondiert das Rekurrieren auf die Formung mit Lazarus' zentralem Gedanken einer Verdichtung als »Kunst der Zusammenfassung des Mannigfaltigen«, die für ihn sowohl in der »eigenen Cultur des Individuums« stattfindet wie in der »öffentlichen Cultur des Zeitalters« und die sich eben auch in den Formen zeigt, die bereit sind, neue Verdichtungen aufzunehmen.<sup>40</sup> All diese Faktoren – Einordnung in Kultur, Formung, Methodenpluralismus, Berücksichtigung historischer und sozialer Aspekte, Rekurrieren auf Wahrnehmung und Alltag – sprechen für eine beginnende kulturwissenschaftliche Betrachtung von Gegenständen der traditionellen Ästhetik und

---

35 Wölfflin: Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, S. 26.– Cassirer benutzt Wölfflins Arbeit, um in der Logik der Kulturwissenschaften auf die Besonderheit kulturwissenschaftlicher Begriffe zu verweisen

36 Conrad Fiedler: Über den Ursprung der Künstlerischen Tätigkeit. In: Ders.: Schriften zur Kunst. Bd. 1. München: Fink 1971, S. 112-220, hier: S. 114.

37 Simmel: Zum Problem des Naturalismus, GSG 20, S. 239.

38 Sowohl in *Die Seele und die Formen* (1911) wie in der *Theorie des Romans* (1916).

39 Cassirer: Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis, S. 160.

40 Lazarus: Verdichtung des Denkens in der Geschichte. Ein Fragment. In: Ders: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft, S. 34f.

deren Erweiterung, zwar nicht systematisch, aber phänomenologisch und methodisch.

## Reichtum menschlicher Zugänge zur Welt: Cassirer

Ernst Cassirer thematisiert weniger moderne ästhetische Entwicklungen, sondern ihn interessiert das philosophische Denken, das der Besonderheit von Kultur als Werk des Menschen gerecht wird und so auch das Wesen des Menschen erklären kann. Da er den Menschen als *animal symbolicum* begreift, ist er überzeugt, dass eine ›Philosophie der symbolischen Formen‹ den Anspruch der alten Metaphysik auf Einheit und Universalität festhalten könne, da sie verschiedene Weisen und Richtungen der Welterkenntnis in sich vereine und zugleich jedem Versuch des Welt-Verständnisses sein Recht zuerkenne und in seiner Eigentümlichkeit begreife.<sup>41</sup> Damit bleibt die Selbstverständlichkeit der Einbeziehung ästhetischer Theorien und Praktiken in die kulturphilosophische Argumentation erhalten, aber nun wegen dieses Anspruchs auf Totalität und der daraus resultierenden Gleichberechtigung der verschiedenen symbolischen Formen. Sie sind verschieden, haben aber die gleiche Funktion des Symbolischen, die sich – so scheint es allerdings – am besten an der Kunst erklären lässt,<sup>42</sup> denn diese wird weit mehr bemüht als Religion, Mythos oder Wissenschaft (oder gar Technik) und hat einen ähnlichen Stellenwert in der Argumentation wie die Sprache. Allerdings wird in der *Logik der Kulturwissenschaften* auch deutlich, dass die Kulturwissenschaften analog der symbolischen Formen benannt werden: von Kunst-, Sprachwissenschaft und Religionswissenschaft ist die Rede,<sup>43</sup> nicht von Ästhetik. Diese spielt allerdings eine wichtige Rolle in der *Philosophie der Aufklärung* und im *Versuch über den Menschen*. So besteht Cassirer in der *Philosophie der Aufklärung* auf einem ausführlichen Kapitel zu den *Grundfragen der Ästhetik*, ordnet diese in die ›Denkform der Aufklärung‹<sup>44</sup> ein und erklärt in bezug auf

---

41 Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. 6., unv. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1994, S. 19f.

42 Z.B. am Ende der 1. Studie *Der Gegenstand der Kulturwissenschaft*, S. 31-33, ebenso am Ende der letzten Studie, S. 122f.

43 Deutlich in der 3. Studie *Naturbegriffe und Kulturbegriffe*, u.a. S. 58f.

44 Das meint in die Veränderungen des philosophischen Denkens vom 17. zum 18. Jh. Cassirer interessiert die besondere Form des Denkens, und damit seine Funktion: charakteristisch sei die Hinwendung zum Menschen, die Ablösung des Systems durch die Analyse, die Hinwendung vom Allgemeinen zum Besonderen und von den Prinzipien

Baumgartens *Aesthetica*, diese diene der Lehre vom Menschen.<sup>45</sup> Im *Versuch über den Menschen* bestimmt Cassirer Kunst als symbolische Form und entwickelt eine Kunstauffassung, die weit genug ist, um auch alle Phänomene moderner Kunstentwicklung zu subsumieren. Zur Begründung seiner Position analysiert er nicht Kunstwerke, sondern greift auf die Geschichte der Ästhetik zurück. Er argumentiert mit zwei gegensätzlichen Bestimmungen von Kunst, die sich durch die Geschichte der ästhetischen Theorie ziehen: Nachahmung als Betonung des objektiven Bezugs und charakteristische Kunst als Betonung ihres subjektiven Anteils. Cassirer führt nicht nur beide Aspekte zusammen, sondern präzisiert auch vorhandene Einsichten: So sei Kunst »nicht Nachahmung, sondern Entdeckung von Wirklichkeit«<sup>46</sup> und deren Deutung im »Medium sinnlicher Formen« (226), sie betreibe »Intensivierung von Wirklichkeit« und vollziehe sich als kontinuierlicher Konkretionsprozess (221). Sie gebe uns eine Anschauung von der Form der Dinge (221) und vermittele ästhetische Erfahrung, die reicher sei als die bloße Sinneserfahrung (223). Ebenso vermittele und entfalte sie Gefühle auf andere Weise als in der Realität und funktioniere so als Selbstbefreiung (229).<sup>47</sup> Schließlich eigne ihr eine Freude an Formen (245) und das Spiel mit ihnen (252). Ergebnis dieser Befragung der bisherigen ästhetischen Theorie ist eine deutliche Funktionsbestimmung: »Die Wissenschaft gibt uns Ordnung im Denken, die Moral gibt uns Ordnung im Handeln, die Kunst gibt uns Ordnung in der Auffassung der sichtbaren, greifbaren und hörbaren Erscheinungen.« (257) Dieser Gedanke, Wissenschaft, Moral und Kunst als Ordnungsprinzipien zu begreifen, verweist wiederum auf Formung, über die das Herstellen von Ordnungen erfolgt. Ästhetik (wie Ethik oder Wissenschaftstheorie) hätte dann die Aufgabe, diese Ordnung herauszufinden, zu systematisieren und zu erklären. Letztlich geht es Cassirer jedoch darum, den Facettenreichtum des Menschen als *animal symbolicum* zu belegen, denn es sei »kennzeichnend für den Menschen, dass er nicht auf einen einzigen, spezifischen Zugang zur Wirklichkeit festgelegt ist, sondern seinen Blickwinkel selbst wählen und auf diese Weise von einer An-

---

zu den Phänomenen, in denen die Prinzipien zu entdecken seien. Es ist unschwer zu erkennen, dass das kulturphilosophische Denken von Lazarus, Simmel, Cassirer dieser Denkform folgt.

45 Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*, S. 471.

46 Cassirer: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Frankfurt a.M.: S. Fischer 1990, S. 220. Nachfolgend Seitenzahlen im Text.

47 Diese Möglichkeiten von Kunst kehren bei Marcuse wieder – vgl. Herbert Marcuse: *Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik*. In: *Schriften*. Bd. 9. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 195-241.

sicht der Dinge zu einer anderen wechseln kann.« (261) Diese Einsicht sollte durchaus als Maxime kulturwissenschaftlicher Betrachtung gelten, denn wenn der Mensch verschiedene Zugangsweisen zur Welt besitzt, dann muss auch die Reflexion über ihn und seine ›zweite Natur‹ verschiedene Perspektiven einnehmen. Sie spricht auch dafür, dass die kulturphilosophische Bestimmung des Menschen der ästhetischen Perspektive bedarf und sie bedeutet auch, dass die tiefere Verwandtschaft beider Wissenschaften in ihrem menschlichen Bezug liegt.

### **Ästhetisches als Indikator und ›Rettungspotential‹ der Janusköpfigkeit von Kultur**

Der Mensch gestaltet und deutet seine Welt; er schafft sich eine zweite Natur als Bedingung der Möglichkeit seiner Existenz, er produziert immer neue Formen. Er ist somit auch Schöpfer seiner Bedingungen und seiner selbst. Dies schließt ein, dass er auch verantwortlich ist, wenn das von ihm Geschaffene ihm nicht gemäß ist oder sich gegen ihn richtet. In der Regel werden solche Entwicklungen in der Erklärung ihrer Ursachen jedoch objektiviert und als Folge von ›Kulturgewalten‹ wie Arbeitsteilung, Privateigentum, Kulturvielfalt etc. betrachtet und nicht explizit als von Subjekten hervorgebracht charakterisiert. Das hat zur Folge, dass das Nachdenken über Kultur und Moderne durch die Diagnose von Widersprüchen begleitet wird und diese mit verschiedenen Erklärungsmustern und Lösungsvarianten versehen werden. Auffällig ist, dass diese Diagnosen mit Begriffen erfolgen, die ästhetisch aufgeladen sind – Tragödie, Dramatik, Starrheit, Janusköpfigkeit – und auch, dass für ihre mögliche oder geglaubte Lösung ästhetische Strategien bemüht werden. Das verweist darauf, dass die Widersprüche nicht nur rational festgestellt, sondern auch sinnlich wahrgenommen und emotional erlebt werden. Vergewenigt man sich, was jeweils an der Kultur für problematisch gehalten wird, welche Folgen die beschriebene Situation für das Individuum hat und wie mit den benannten Widersprüchen umgegangen werden soll, so stößt man ebenfalls wieder auf ästhetische Sachverhalte. Das heißt auch, das Ästhetische fungiert in diesem Kontext als Indikator für Gelungenes oder Mislungenes sowie als Alternative und ›Rettungspotential‹.

Bereits Schiller reflektiert eine kulturelle Differenzierung in verschiedene ›Menschenklassen‹ – er nennt sie ›Wilde‹ und ›Barbaren‹ – und diagnostiziert verschiedene Dualismen: entweder herrschen die Gefühle über die Grundsätze

(Wilde) oder die Grundsätze zerstören die Gefühle (Barbaren),<sup>48</sup> entweder sind die Individuen verroht (untere Klassen) oder erschlaft (obere Klassen), entweder sind sie auf den Stofftrieb (sinnlich) oder den Formtrieb (geistig) reduziert. Egal welche Perspektive gewählt wird, immer sei der Mensch ein ›Bruchstück‹, weil »eine Vereinzelung und getrennte Wirksamkeit unserer Geisteskräfte«, eine Trennung von »Kopf und Herz, Scharfsinn und Witz, Vernunft und Einbildungskraft« stattgefunden habe. Diese Trennung wird als *notwendiges* Ergebnis des »erweiterten Kreises des Wissens und der Absonderung der Berufsgeschäfte«,<sup>49</sup> also einer Arbeitsteilung, begriffen. Schiller konstatiert mithin – wie es bei ihm heißt – als ›Übel der Kultur‹ einen Verlust an Ganzheit für das Individuum als Folge moderner Differenzierung und Arbeitsteilung – und diagnostiziert mit diesem Befund ein durchgängiges Problem der kulturellen Moderne. Diese Entwicklung auf Kosten des Individuums – für die Gesellschaft notwendig, für das Individuum verheerend<sup>50</sup> – müsse behoben werden, weil ein freiheitlicher Staat mit einseitig entwickelten Individuen nicht zu bauen sei. Übeln der Kultur sei nur mit Instrumenten der Kultur zu begegnen. Daher will er die schöne Kunst als Instrument einsetzen, um die je vernachlässigten Seiten zu aktivieren: die auflösende oder schmelzende Schönheit soll beide Triebe begrenzen, die anspannende beide in ihrer Kraft erhalten bzw. stärken. Schiller weiß um den utopischen Charakter seines Programms, sieht aber keinen anderen Weg als über das Ästhetische – und das meint in diesem Kontext über eine ganzheitliche Entwicklung der Individuen – zur politischen Freiheit zu gelangen. Bei ihm fungiert das Ästhetische also als Rettungspotential.

Die weitere Entwicklung bringt real die Zuspitzung kultureller wie sozialer Widersprüche und theoriegeschichtlich deren fachspezifische Diskussion, die je verschiedene Ursachen und Lösungsmöglichkeiten anbieten. So analysiert Marx aus ökonomischer Perspektive Entfremdungsprozesse und diagnostiziert eine Reduzierung der Sinnlichkeit als »menschliches Verhältnis zur Welt« auf den »Sinn des Habens«<sup>51</sup> – also einen ästhetischen Verlust, der auch das Schönheitsempfinden störe, da nur der ›merkantilische Wert‹ ästhetischer Sachverhalte gesehen werde. Auch über die Teilhabe an der Kultur entscheidet nicht mehr das

---

48 Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: Sämtliche Werke. Bd. V. Erzählungen, Theoretische Schriften. Hg. v. W. Riedel. München: dtv 2004. Vierter Brief, S. 579.

49 Schiller: Über Bürgers Gedichte. In: Ebd., S. 971.

50 So Schiller dann in den *Briefen* – vgl. den 6. Brief.

51 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke. Ergänzungsband [Bd. 40], S. 465-588, hier: S. 539.

geistige, sondern das finanzielle Vermögen. Dieses ist auch in der Lage individuelle Mängel auszugleichen, denn: »Ich bin häßlich, aber ich kann mir die schönste Frau kaufen. Also bin ich nicht häßlich, denn die Wirkung der Häßlichkeit, ihre abschreckende Kraft ist durch das Geld vernichtet.«<sup>52</sup> Ursache dieser Entwicklung ist für Marx das Privateigentum. Daher glaubt er an eine politische Lösung der Konflikte durch dessen Abschaffung und damit an eine Installierung gesellschaftlicher Zustände, in der sich die Sinne ›zur Sache um der Sache willen‹ verhalten. Das meint, eine inhaltliche Entsprechung zwischen Bedürfnis-Objekt und reichem subjektivem Verhalten zu ermöglichen: Kunstgenuss bedarf künstlerischer Bildung, Liebe der Gegenliebe, Einfluss auf andere Menschen entsprechende subjektive Fähigkeiten usw., also: subjektive Kultur ist gefragt, nicht Geld. Die Installierung eines solchen sachlichen Verhaltens zu den Dingen bleibt als Aufgabe moderner Kultur erhalten und kehrt auch deswegen wieder, etwa in Cassirers Utopie einer ungestörten Kommunikation zwischen den Individuen und der überkommenen Kultur.<sup>53</sup>

Auch die kulturphilosophische Perspektive sieht die Aneignung vergegenständlichten objektiven Geistes gestört, erklärt dies aber aus den inneren Widersprüchen der *natura altera* selbst, ohne zunächst explizit eine Lösung anzubieten. Lazarus bezieht in seine Überlegungen einerseits das Moment des Verfalls des ›Volksgeistes‹ ein und thematisiert andererseits bereits die ›Tragödie der Kultur‹. Sie könne auf einer bestimmten Entwicklungsstufe eintreten. Es entstehe dann die Frage, »ob *diese* Formen des geistigen Lebens nicht zu eng, ob sie die innere Tätigkeit nicht fesseln, anstatt sie zu formen, ob nicht die Regel zum Zwang, dadurch das Mittel zum Zweck, und der Zweck unerreichbar wird.« Er bezeichnet diese Möglichkeit als »wahrhaft tragischen Erfolg der Form«, der man vielleicht durch »Einsicht in die fesselnde Natur derselben« beikommen könnte.<sup>54</sup> Der Gedanke der Einengung durch überkommene Formen scheint mir – neben der Denktradition, die man von Lazarus über Simmel zu Lukacs u.a. aufmachen kann – eine Erfahrung des späten 19. Jahrhunderts zu sein, da sie immer wieder geäußert wird. Da es für die Kunst aber wesentlich ist, ständig ihre Formen zu wechseln – die Avantgarden setzen um diese Zeit ein – erklärt sich auch, warum die Kunst latent als Möglichkeit erhalten bleibt, sich gegen diese Starrheit zu wehren. Auch Cassirer verweist auf diese Besonderheit.<sup>55</sup> So bleibt

---

52 Ebd., S. 564f.

53 Vgl. Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften, S. 126.

54 Lazarus: Synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie, S. 222 u. 224.

55 Vgl. Cassirer: »In der Kunst geben wir uns mit Wiederholung oder Nachbildung traditioneller Formen nicht zufrieden.« (Versuch über den Menschen, S. 343.) Und weiter:



die Kunst Instrument, wenn auch nicht mehr zur Behebung der ›Übel der Kultur‹ insgesamt, aber für das Individuum, um Freiheiten zu denken, zu fühlen und sich vorzustellen.

### **Tragödie der Kultur: Simmel und Cassirer**

Simmel thematisiert ebenfalls die Starrheit der Formen, aber die eigentliche ›Tragödie der Kultur‹ ist anders verortet. Ein tragisches Verhältnis könne nur dann vorliegen, wenn die »gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen.«<sup>56</sup> Der tragische Konflikt der Kultur besteht daher in der fortwährenden Objektivation geistigen Reichtums und unmöglicher subjektiver (Wieder)-Aneignung: »die Entwicklung der Subjekte kann jetzt nicht mehr den Weg gehen, den die der Objekte nimmt, diesem letzteren dennoch folgend, verläuft sie sich in einer Sackgasse oder in einer Entleertheit von innerstem und eigenstem Leben.«<sup>57</sup> Das heißt, die Objekte werden immer kultivierter, die Subjekte verarmen. Schon in der *Philosophie des Geldes* hatte Simmel vom »diskrepanten Verhältnis der objektiven und subjektiven Kultur« gesprochen, weil die Kultivierung der Subjekte mit denen der Objekte nicht Schritt hielte.<sup>58</sup> Dabei ordnet Simmel die ökonomische Analyse von Marx in seine kulturphilosophische Betrachtung ein und führt die Trennungen – bei Marx Entfremdungen – von Arbeiter und Produkt, Arbeiter und Arbeitsmittel etc. – auf die Arbeitsteilung zurück, begünstigt durch die Geldwirtschaft. Er betrachtet diese Diskrepanz zwischen objektiver und subjektiver Kultur als Merkmal moderner Kulturen, weil in einer »größeren Gesellschaft immer nur ein geringer Teil der objektiven Kulturwerte zu subjektiven werden wird« (627). Aber er sieht auch den Fortschritt: das Wachsen der objektiven Kultur bringe eine Erweiterung des Konsums, denn je sachlicher und unpersönlicher ein Produkt sei, für desto mehr Menschen sei es geeignet. Ebenso sieht er eine positive Wirkung des Geldes auf den Stil des Lebens, weil es die objektive wie die subjektive Seite erweitere (654). Und er konstatiert als »äußerste Konsequenz des Zusammenhangs zwischen Arbeitsteilung und Objekti-

---

»Der Künstler [kann] keine fertige Welt von Formen nutzen [...], [so] dass jeder neue Augenblick eine neue Form erschaffen muß.« Logik der Kulturwissenschaften, S. 122.

56 Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur, GSG 12, S. 194-223, hier: S. 219.

57 Ebd.

58 Simmel, Philosophie des Geldes, GSG 6, 622. Nachfolgend Seitenzahlen im Text.

vierung der Kulturinhalte« (535 f.) eine Umschichtung: die höchsten Kulturproduzenten arbeiten für die niedrigsten Konsumenten und die rohesten Hände sind an den feinsten Produkten beteiligt. Bezüglich der Konflikte ist aus ästhetischer Perspektive auffällig, dass Simmel das Tragische an den Widersprüchen fest macht und die Wirkung – von Aristoteles über Lessing bis zu Schiller stets auf ›Verbesserung‹ der Subjekte als Reinigung, Belebung, Bereicherung, gerichtet – nicht mitbedenkt. Die Subjekte bleiben die Geschädigten. Auch deshalb stellt Simmel die Kunst dieser Entwicklung entgegen, aber nicht als Therapieinstrument wie bei Schiller, sondern als Ort, und damit Refugium, wo Ganzheit noch erhalten bleibt. Dem Wesen der Kunst widerspreche es, arbeitsteilig produziert zu werden: »Das Kunstwerk ist unter allem Menschenwerk die geschlossenste Einheit, die sich selbst genügendste Totalität« (629), das Kunstwerk erfordere nur einen Menschen, und auch ihre Werkzeuge seien relativ undifferenziert und »geben deshalb der Persönlichkeit den weitesten Spielraum, sich mittels ihrer zu entfalten; sie stellen sich ihr nicht gegenüber wie die industrielle Maschine« (636).

Cassirer fragt genereller: »Darf sich der Mensch in dieser Weise von der Natur losreißen und sich von der Wirklichkeit und Unmittelbarkeit des natürlichen Daseins entfernen?«<sup>59</sup> und zitiert Simmels Position (aus der *Tragödie der Kultur*) ausführlich, hält ihm aber eine falsche Perspektive vor: er sehe nur Ich und Werk bzw. Leben und Starrheit. Am Ende des Weges stehe aber nicht das Werk, in dem der geistige Prozess erstarre, sondern ein Du, das dieses Werk empfangen, um es in sein eigenes Leben einzubeziehen (109 f.). Kultur ist eine Gemeinschaftsleistung der Menschen und die Monumente der Kultur sind Erinnerungs- und Gedächtniszeichen für sie (126). Cassirers Sicht (aus der Tradition der Aufklärung kommend, die Gemeinschaft nicht nur dachte, sondern auch lebte) gibt Simmels Problem – die Tragödie bleibt auch für Cassirer bestehen – eine andere Lösung. Der ›Gegenspieler‹, ein anderes Subjekt, schließe den Kreis: er vermittele zwischen den ›erstarrten‹ Formen und dem ›bewegten‹ Leben, indem er sich zu ihm in aktive Beziehung setze (108). Der Lebensprozess der Kultur bestehe darin, dass sie in der Schaffung derartiger Vermittlungen unerschöpflich sei (110). Das Werk sei ein Vermittler zwischen Ich und Du, nicht indem es einen fertigen Gehalt von einem auf den anderen übertrage, sondern indem sich an der Tätigkeit des einen die des anderen entzündet. Das erkläre, warum die wahrhaft großen Werke der Kultur uns niemals als etwas schlechthin Starres, Verfestigtes gegenüberstehen (111), denn sie werden durch erneute Rezeption immer wieder lebendig gemacht. Cassirer bezieht die Wirkung ein: man müsse nicht nur die

---

59 Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften, S. 27.

Tragödie sehen, sondern auch die Katharsis, denn auf der einen Seite würden Kräfte gebunden, auf der anderen Seite gelöst (113). Anzumerken ist allerdings, dass Simmel bereits in der *Philosophie des Geldes* von Vererbung gesprochen hatte: Der Mensch – im Unterschied zum Tier – sei nicht nur Nachkomme, sondern auch Erbe, denn die Vergegenständlichung des Geistes in Worten und Werken schenke ihm eine Welt.<sup>60</sup> Das ist eine Position, die das Du mitdenkt, aber die prinzipielle Diskrepanz zwischen objektiver und subjektiver Kultur nicht aufhebt. Darüber hinaus wäre es eine lohnende Aufgabe zu recherchieren, warum Simmel das Du nicht in dem Maße wie Cassirer reflektiert. Dafür könnten biographische Gründe sprechen sowie historische (die zunehmende Entfremdung, artikuliert als Leiden an der Kultur findet sich bei vielen Zeitgenossen, so bei Lukacs, Rilke, Tolstoi u.a.) und soziale (die Einsamkeit des Großstadtmenschen). Und schließlich ist auch die unterschiedliche Perspektive in Rechnung zu stellen: Simmel hat einen soziologischen Blick – nur ein Teil der Gesellschaft kann zum Erben werden, Cassirer den philosophischen, der die prinzipielle Möglichkeit diskutiert, aber die sozialen Unterschiede vernachlässigt, denn für das Entstehen eines Gegenspielers wären auch soziale Faktoren zu berücksichtigen.

## **Cultura animi und Ästhetisierung**

Die mit dem kulturphilosophischen Diskurs einhergehende Kulturkritik erklärt Widersprüche aus dem Wesen der Kultur selbst. Dadurch wird das im Wesen einer *natura-altera*-Perspektive liegende ›vom Menschen gemacht‹ nicht in dem Maße auf die zu kritisierenden Sachverhalte bezogen. Dies wiederum befördert den Eindruck, dass Weltverbesserung durch Menschenverbesserung – eine Maxime der Aufklärung (und bei Schiller deutlich) – nicht mehr gefragt ist. Dieser Befund scheint damit zu korrespondieren, dass die neue Kulturwissenschaft nicht mehr auf die *cultura animi* gerichtet war,<sup>61</sup> sondern *natura altera* reflektierte, und generell das Bildungsideal der *cultura animi* längst verabschiedet ist.<sup>62</sup> Allerdings kommt die *cultura animi* als Konsequenz von *natura altera* in den Blick. So verweisen die Diagnosen von Barbarei, Entfremdung, Tragödie immer auch auf den Zustand der Subjekte: sie sind reduziert, ›Bruchstücke‹, ent-

---

60 Simmel, *Philosophie des Geldes*, GSG 6, S. 627.

61 Vgl. Köhnke: Einleitung des Herausgebers zu Lazarus, XXXVI.

62 Vgl. Jörn Bohr: *Natura altera – der dynamische Kulturbegriff der Kultur- und Sozialphilosophie*. In: *Kulturwissenschaftliche Studien*. Hg. v. H.-J. Lachmann unter Mitw. v. J. Bohr. Heft 11. Leipzig: Passage-Vlg. 2011, S. 42-48.

fremdet, eindimensional (Marcuse), verlieren sinnlichen Reichtum und emotionalen Bezug. Lazarus, Simmel, der junge Lukacs thematisieren die Beschädigung des Lebendigen durch erstarrte Formen. Odysseus als ›Prototyp des modernen Menschen‹ beschädigt sich und andere in ihrer Wahrnehmungsfähigkeit (Kyklopen, Sklaven am Mast), um seine List durchzusetzen.<sup>63</sup> Auch deswegen plädiert der ästhetische Diskurs nicht nur für Ganzheit, sondern bringt auch das zur Sprache, was in der modernen Kultur verschwiegen, ausgegrenzt und unterdrückt wird: das Leiden, das Unsagbare, das Unkommunizierbare, das Andere, das Fremde u.a.m. Da auch ästhetische Aneignung wie Aneignung generell gestört ist, kann Schillers Utopie einer ästhetischen Erziehung nicht mehr gedacht werden, um die Übel der Kultur zu korrigieren. Allerdings wird Kunst immer wieder bemüht, um die Wirklichkeit zu ›übersteigen‹: weil sie Ganzheit noch zu versprechen scheint (Simmel), weil sie trotz Entfremdung und Kulturindustrie authentisch sein kann (Adorno), weil sie Wirklichkeit übersteigt, indem sie andere Erfahrungen vermittelt (Marcuse), weil in ihrem Raum andere soziale Beziehungen möglich sind als im Alltag (relationale Ästhetik).

Auf der anderen Seite scheint der sehr moderne ästhetische Prozess der *Ästhetisierung*, den Schiller als falschen Schein schon prognostizierte<sup>64</sup> und den Simmel bereits thematisierte,<sup>65</sup> das Du einzubringen, Starrheit zu überwinden und Sinnlichkeit wie Emotionalität zu aktivieren und erweist sich zudem noch als profitable Strategie. Kulturphilosophisch lässt sich Ästhetisierung erklären aus dem wachsenden Umfang von *natura altera* und den daraus resultierenden Bemühungen, Subjekten eine Aneignung durch Ansprechen ihrer Sinne und Emotionen zu erleichtern. Ästhetisierung setzt zwar an den Warenobjekten an, richtet sich aber an die Subjekte, indem sie den durch die Geldwirtschaft verlorenen persönlichen Bezug über das Gebrauchswertversprechen wieder herstellt, allerdings mittels und über den ästhetischen Schein.<sup>66</sup> So wird Selbstzweck als Kern ästhetischer Erfahrung zwar vermittelt, aber er ist vorgetäuscht, er ist nur Instrument, um zum Kauf der Ware zu animieren. Auch über Warenästhetik wird kulturelle wie soziale Prägung vermittelt. Ästhetisierung erweist sich nicht nur in

---

63 Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Hg. v. R. Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981 (Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften. Bd. 3), S. 61-99.

64 Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, 26. Brief.

65 Simmel: Berliner Gewerbeausstellung, GSG 17, S. 33-38.

66 Vgl. Wolfgang Fritz Haug: Kritik der Warenästhetik. Gefolgt von Warenästhetik im High-Tech-Kapitalismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.

ihrem Umfang – sie umfasst heute nahezu alle Lebensbereiche und geht somit deutlich über Warenästhetik hinaus (bzw. ist sinnlicher Ausdruck dessen, dass alles zur Ware wird) – sondern vor allem in ihrer Funktion als problematische wie gewinnbringende Seite moderner Kultur, deren Potentiale und Manipulierungsmöglichkeiten Kulturwissenschaft analysieren muss.

## FOLGERUNGEN

Im kulturphilosophischen Diskurs erscheint erstens Ästhetisches als selbstverständlicher Teil der *natura altera* mit deutlichen Funktionen: als brauchbare Argumentation für das Funktionieren des Ganzen der Kultur, als sinnlicher und emotionaler Ausdruck gesellschaftlichen wie individuellen Befindens, als Indikator für soziale Beziehungen und Strukturen, als Artikulation von Verlusten, als Refugium für Ganzheit, als Alternative und Rettungspotential sowie als Scheinlösung von kulturellen Widersprüchen. Wenn Funktion und Struktur moderner Kultur zu untersuchen sind, sollte sich daher Kulturphilosophie auch auf die ästhetischen Argumentationen in ihrer Tradition besinnen. So kann Kulturphilosophie zwar fragen, was die Rede von der sozialen und kulturellen Prägung des Menschen bedeute,<sup>67</sup> aber wenn sie nicht nur das *Dass*, sondern auch das *Wie* erhellen will, dann wird die ästhetische Perspektive notwendig.

Wenn Kulturphilosophie und Ästhetik zweitens zwei unterschiedliche Perspektiven auf Kultur bieten, dann können sie auch durch weitere ergänzt werden. Soziologie, Geschichte, Religionswissenschaft und die verschiedenen Kunstwissenschaften bringen ihre Perspektiven bei der Analyse, Reflexion und Organisation moderner Kultur ein. Daher wäre es von Vorteil, diese Perspektiven auch gemeinsam zu entwickeln. Begriffen ist dieser Zusammenhang schon lange und auch theoretisch formuliert, aber ihn praktisch in Ausbildung und Forschung durchzusetzen, ist eine nach wie vor unbewältigte Aufgabe, da Lehre wie Forschung anderen Gesetzen als dem Gegenstand ihrer Disziplinen gehorchen oder gehorchen müssen. Aber es wäre lohnende Aufgabe, deren Bewältigung auch einen Ansatz für eine höhere Disziplinarität der Kulturwissenschaften bieten könnte.

In den im vorliegenden Beitrag diskutierten Texten finden sich schließlich drittens eine Reihe von Merkmalen, die Cassirer als qualitative Besonderheiten einer Kulturwissenschaft bestimmt hat und die darauf verweisen, dass ein kul-

---

67 So die Fragestellung des 1. Arbeitstreffens des Arbeitskreises Kultur- und Sozialphilosophie vom 22.-24. September 2011 in Leipzig.

turwissenschaftliches Herangehen praktiziert wird und dass auch ästhetische Problemstellungen kulturwissenschaftlich diskutiert werden können. Dazu gehören: die zentrale Rolle der Form als einem Grundbegriff der Kulturwissenschaften, die deutliche Tendenz, Wahrnehmung nicht nur als sinnliche Wahrnehmung zu begreifen, sondern als sinnliche Wahrnehmung von Sinn, letztlich als Ausdruckswahrnehmung; laut Cassirer das ›Fundament der Kulturwissenschaft‹, weiterhin die klare Orientierung auf Tätigkeit und Aktivität, auf die ›Tätigkeits-Pole‹, nicht auf die ›Seins-Pole‹ (wie in den Naturwissenschaften). Kulturphilosophie und Ästhetik sind nicht nur ›Schwestern‹ im objektiven Geist, sondern unterliegen auch der *Familienähnlichkeit* kulturwissenschaftlicher Betrachtung, ein Ansatz, der ausgebaut werden sollte.

## LITERATUR

- Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie. Hg. v. G. Adorno u. R. Tiedemann. 10. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990.
- Bohr, Jörn: *Natura altera* – der dynamische Kulturbegriff der Kultur- und Sozialphilosophie. In: Kulturwissenschaftliche Studien. Hg. v. H.-J. Lachmann unter Mitw. v. J. Bohr. Heft 11. Leipzig: Passage-Vlg. 2011, S. 42-48.
- Cassirer, Ernst: Die Philosophie der Aufklärung. Hamburg: Meiner 1998.
- Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis. Hg. v. K. Ch. Köhnke u. J. M. Krois. Hamburg: Meiner 1999 (Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hg. v. K. Ch. Köhnke, J. M. Krois u. O. Schwemmer. Bd. 2).
- Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Frankfurt a.M.: S. Fischer 1990.
- Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. 6., unv. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1994.
- Dessoir, Max: Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 2., stark erw. Aufl. Stuttgart: Enke 1923.
- Dilthey, Wilhelm: Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. VI. 6. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1978, S. 242-287.
- Fechner, Gustav Theodor: Zur experimentellen Ästhetik. In: Vorschule der Aesthetik. 2 Bde. Leipzig: Breitkopf u. Härtel 1897.
- Fiedler, Conrad: Über den Ursprung der Künstlerischen Tätigkeit. In: Ders.: Schriften zur Kunst. Bd. 1. München: Fink 1971, S. 112-220.
- Haug, Wolfgang Fritz: Kritik der Warenästhetik. Gefolgt von Warenästhetik im High-Tech-Kapitalismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Ästhetik. Band I und II. Berlin u. Weimar: Aufbau 1965.
- Horkheimer, Max/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Hg. v. R. Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981 (Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften. Bd. 3).
- Kant: Kritik der Urteilskraft.
- Köhnke, Klaus Christian: Einleitung des Herausgebers. In: Lazarus: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hg., m. e. Einl. u. Anm. vers. v. K. Ch. Köhnke. Hamburg: Meiner 2003, S. IX-XLII.
- Kösser, Uta: Ästhetik und Moderne. Konzepte und Kategorien im Wandel. Erlangen: files 2006.
- Lazarus, Moritz: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hg., m. e. Einl. u. Anm. vers. v. K. Ch. Köhnke. Hamburg: Meiner 2003.
- Marcuse, Herbert: Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik. In: Schriften. Bd. 9. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 195-241.
- Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Karl Marx Friedrich Engels Werke. Ergänzungsband [Bd. 40], S. 465-588.
- Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: Sämtliche Werke. Bd. V. Erzählungen, Theoretische Schriften. Hg. v. W. Riedel. München: dtv 2004.
- Simmel, Georg: Georg Simmel Gesamtausgabe. Hg. v. O. Rammstedt. 24 Bde. Frankfurt a.M. 1989 ff. Sigle: GSG mit Bandangabe. Im einzelnen: Soziologische Aesthetik; Zur Psychologie der Mode. Sociologische Studie (GSG 5). Philosophie des Geldes (GSG 6). Ästhetik der Schwere (GSG 7). Soziologie der Sinne; Das Problem des Stiles. (GSG 8). Brücke und Tür; Der Begriff und die Tragödie der Kultur (GSG 12). Germanischer und klassisch-romanischer Stil (GSG 13). Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch (GSG 15). Georg Hauptmanns »Weber« (GSG 17). Zum Problem des Naturalismus (GSG 20). Philosophie der Kunst (GSG 21).
- Volkelt, Johannes: Kunstphilosophie und Metaphysik der Ästhetik. München: Beck 1914 (System der Ästhetik. Bd. 3).
- Wölfflin, Heinrich: Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst. 18. Aufl. Basel: Schwabe 1991.
- Worringer, Wilhelm: Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zu Stilpsychologie. Leipzig u. Weimar: Kiepenheuer 1981.

## Autorinnen und Autoren

---

Am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig ist seit 2010 ein **Arbeitskreis Kultur- und Sozialphilosophie** von fortgeschrittenen Student\_innen, Doktorand\_innen und Postdoktorand\_innen aktiv, der sich der Verknüpfung von Kultur- und Sozialphilosophie widmet. Am vorliegenden Band waren beteiligt: Mathias Berek, Jörn Bohr, Sonja Engel, Anna Flocke, Monika Nachtwey, Clara Schneider, Michael Schramm, Philipp Seitz und Benjamin Stuck. Nähere Informationen und Kontakt: <http://www.uni-leipzig.de/~akqsofi>

**Berek, Mathias**, geb. 1975, Studium der Kulturwissenschaften, Kommunikations- und Medienwissenschaft an der Universität Leipzig, M.A. 2003. Promotion 2008 mit der Arbeit *Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Erinnerungskulturen*. Derzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig als Leiter des DFG-Projekts *Der Protozoologe Moritz Lazarus im Kontext deutsch-jüdischer Lebenswelten*.

**Bohr, Jörn**, geb. 1977, Studium der Kunstgeschichte und Kulturwissenschaften an der Universität Leipzig, 2007 Promotion über *Raum als Sinnordnung bei Ernst Cassirer*. Bearbeiter der Bände 7 u. 17 der Ernst-Cassirer-Nachlassausgabe am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig.

**Engel, Sonja**, geb. 1980, Studium der Kulturwissenschaften und Germanistik an der Universität Leipzig und an der Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea in Vitoria, Spanien. Derzeit Doktorandin am Institut für Soziologie der Universität München und Stipendiatin der Hans-Böckler-Stiftung. In ihrer Dissertation beschäftigt sie sich mit den Denkfiguren ›Relationalität‹ und ›Relativität‹ bei Georg Simmel anhand dessen Konzeptionen des Fremden und des Weiblichen.



**Kösser, Uta**, geb. 1942, studierte Kulturwissenschaften und Germanistik in Leipzig und wurde auch an der Leipziger Universität promoviert und habilitiert. Ihr Spezialgebiet in Lehre und Forschung ist die Geschichte der Ästhetik seit Baumgarten, dargeboten aus kulturwissenschaftlicher Sicht und zusammengefasst in *Ästhetik und Moderne. Konzepte und Kategorien im Wandel* (Erlangen 2006). Daneben gibt es zahlreiche Veröffentlichungen zur Ästhetik des Widerstands, zur Postmoderne, zur Ästhetisierung und zu ästhetischen Begriffen.

**Nachtwey, Monika**, geb. 1978, Studium der Kulturwissenschaften, Germanistik, Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft sowie ferner der Anglistik, Geschichte und Erziehungswissenschaftliche Studien an der Universität Leipzig. Doktorandin am Institut für Kulturwissenschaften im Fachbereich Kultur- und Sozialphilosophie, von 2007-2012 dort wissenschaftliche Mitarbeiterin.

**Okutani, Yuichi**, geb. 1979, Studium der Soziologie an der Hosei Universität, Tokio. Magisterarbeit zum Thema *Georg Simmels Sozialphilosophie in Beziehung zur Kantischen Erkenntnis- und Morallehre*. Seit 2006 Doktorand an der Hosei Universität.

**Sander, Sabine**, geb. 1976, Studium der Kulturwissenschaften, Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft und Journalistik an der Universität Leipzig. 2007 Promotion am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig zum Thema *Der Topos der Undarstellbarkeit. Ästhetische Positionen nach Adorno und Lyotard*. 2008-2010 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Max-Weber-Kolleg Erfurt in dem von der German Israeli Foundation finanzierten Forschungsprojekt ›*Jüdisches Sprachdenken*‹. *The History of German-Jewish contributions to modern linguistic and cultural theories* (Leitung Prof. Dr. Gerald Hartung, Wuppertal und Prof. Dr. Gabriel Motzkin, Jerusalem). Seit 2010 Koordinatorin des internationalen DFG-Netzwerks *Sprachdenken und politische Theorie*. Seit 2011 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Max-Weber-Kolleg in der Kolleg-Forschergruppe *Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive*.

**Schneider, Clara**, geb. 1982, Studium der Kulturwissenschaften, Kommunikations- und Medienwissenschaft und Französisistik in Leipzig und der Kulturgeschichte, Politik, Philosophie und Gender Studies in Aberdeen/Schottland. Derzeit Doktorandin am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig.

**Schramm, Michael**, geb. 1978, hat von 2001 bis 2008 in Leipzig Kulturwissenschaften, Philosophie, Kommunikations- und Medienwissenschaften sowie fer-

ner in Sofia Cognitive Science und Cultural Anthropology studiert. Zurzeit arbeitet er als Stipendiat der Hanns-Seidel-Stiftung e.V. an seiner Dissertation *Symbolische Formung und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Er ist Doktorand am Philosophischen Seminar der Universität Hamburg, verheiratet und hat drei Kinder.

**Seitz, Philipp**, geb. 1982, hat in Leipzig Kulturwissenschaften, Kultur und Geschichte in Afrika und Journalistik studiert und ist derzeit Doktorand am Institut für Kulturwissenschaften in Leipzig und Stipendiat des Cusanuswerks. In seiner Dissertation setzt sich Philipp Seitz mit dem Problem der Sprache bei der christlichen Missionierung in Afrika auseinander und versucht das Ergänzungsverhältnis zwischen kulturellem Wandel und ›sprachlicher‹ Mission in Afrika kulturphilosophisch zu erörtern.

**Stuck, Benjamin**, geb. 1983, Studium der Kulturwissenschaften, Komparatistik und Anglistik an den Universitäten Leipzig und Gießen. Doktorand am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Leipzig, Stipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes.

# Edition Moderne Postmoderne



FRIEDRICH BALKE, MARC RÖLLI (HG.)  
**Philosophie und Nicht-Philosophie**  
Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen

2011, 342 Seiten, kart., 29,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1085-7



MICHAEL FISCH  
**Werke und Freuden**  
Michel Foucault – eine Biografie

2011, 576 Seiten, Hardcover, 39,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1900-3



OLIVER FLÜGEL-MARTINSEN  
**Jenseits von Glauben und Wissen**  
Philosophischer Versuch über das Leben  
in der Moderne

2011, 144 Seiten, kart., 17,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1601-9

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)

# Edition Moderne Postmoderne



ANKE HAARMANN  
**Die andere Natur des Menschen**  
Philosophische Menschenbilder jenseits  
der Naturwissenschaft

2011, 146 Seiten, kart., 18,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1761-0



MIRIAM MESQUITA SAMPAIO DE MADUREIRA  
**Kommunikative Gleichheit**  
Gleichheit und Intersubjektivität im Anschluss  
an Hegel

Dezember 2013, ca. 224 Seiten, kart., ca. 26,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1069-7



SABINE TILL  
**Die Stimme zwischen Immanenz  
und Transzendenz**  
Zu einer Denkfigur bei Emmanuel Lévinas,  
Jacques Lacan, Jacques Derrida und Gilles  
Deleuze

Dezember 2013, ca. 200 Seiten, kart., ca. 25,80 €,  
ISBN 978-3-8376-2430-4

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)

# Edition Moderne Postmoderne

MARA-DARIA COJOCARU

## **Die Geschichte von der guten Stadt**

Politische Philosophie zwischen  
urbaner Selbstverständigung  
und Utopie

2012, 256 Seiten, kart., 29,80 €,  
ISBN 978-3-8376-2021-4

STEFAN DEINES,

DANIEL MARTIN FEIGE,

MARTIN SEEL (HG.)

## **Formen kulturellen Wandels**

2012, 278 Seiten, kart., 29,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1870-9

CHRISTIAN DRIES

## **Die Welt als Vernichtungslager**

Eine kritische Theorie der Moderne  
im Anschluss an Günther Anders,  
Hannah Arendt und Hans Jonas

2012, 518 Seiten, kart., 39,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1949-2

GERHARD GAMM,

JENS KERTSCHER (HG.)

## **Philosophie in Experimenten**

Versuche explorativen Denkens

2011, 308 Seiten, kart., 29,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1681-1

HEIKE GUTHOFF

## **Kritik des Habitus**

Zur Intersektion von Kollektivität  
und Geschlecht in der akademischen  
Philosophie

Juni 2013, 328 Seiten,  
kart., zahlr. Abb., 29,80 €,  
ISBN 978-3-8376-2424-3

MAXIMILIAN LAKITSCH

## **Unbehagen im modernen Staat**

Über die Grundlagen  
staatlicher Gewalt

Mai 2013, 244 Seiten, kart., 29,80 €,  
ISBN 978-3-8376-2368-0

HILGE LANDWEER,

CATHERINE NEWMARK,

CHRISTINE KLEY,

SIMONE MILLER (HG.)

## **Philosophie und die Potenziale der Gender Studies**

Peripherie und Zentrum  
im Feld der Theorie

2012, 346 Seiten, kart., 29,80 €,  
ISBN 978-3-8376-2152-5

CHRISTIAN LAVAGNO

## **Jenseits der Ordnung**

Versuch einer philosophischen  
Ataxiologie

2012, 228 Seiten, kart., 28,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1998-0

MARTIN MÜLLER

## **Private Romantik, öffentlicher Pragmatismus?**

Richard Rortys transformative  
Neubeschreibung des Liberalismus

Dezember 2013, 786 Seiten, kart., 49,80 €,  
ISBN 978-3-8376-2041-2

SIBYLLE SCHMIDT,

SYBILLE KRÄMER,

RAMON VOGES (HG.)

## **Politik der Zeugenschaft**

Zur Kritik einer Wissenspraxis

2011, 358 Seiten, kart., 32,80 €,  
ISBN 978-3-8376-1552-4

PAUL SÖRENSEN,

NIKOLAI MÜNCH (HG.)

## **Politische Theorie und das Denken Heideggers**

August 2013, 252 Seiten, kart., 29,80 €,  
ISBN 978-3-8376-2389-5

JULIANE SPITTA

## **Gemeinschaft jenseits von Identität?**

Über die paradoxe Renaissance  
einer politischen Idee

2012, 356 Seiten, kart., 33,80 €,  
ISBN 978-3-8376-2236-2

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**