

Hubert Knoblauch

Anthropologie der symbolischen Kommunikation

Die Phänomenologie des Alltags und die Fragestellungen der Anthropologie der Literatur

I. Schütz, die Literatur und die anthropologische Fragestellung

Die Phänomenologie des Alltags ist aufs engste mit dem Namen Alfred Schütz verbunden. Nun mag es auf den ersten Blick verwundern, den phänomenologischen Ansatz, mit dem Alfred Schütz die Soziologie begründen wollte, in einen Zusammenhang mit den Fragestellungen der Anthropologie der Literatur zu stellen. Bei näherer Betrachtung ergeben sich jedoch gleich drei Verbindungslinien: Schütz' kontinuierliche Beschäftigung mit der Literatur, seine Begrifflichkeit der 'multiple realities' und seine 'anthropologische Wende'.

Zum einen hat sich Schütz selbst mit der Literatur auseinandergesetzt. Noch stark von Bergson beeinflusst, untersuchte er schon 1926 die Struktur der Novelle am Beispiel Goethes, um Aufschluß über die Funktion der Symbolisierung zu erhalten. Und noch nach seiner intensiven Beschäftigung mit Husserl bleibt die Literatur ein Thema seiner Arbeiten. Über die Jahre hinweg arbeitet er immer wieder an einer Interpretation von „Wilhelm Meisters Lehrjahren“, die er in zwei unveröffentlichten Manuskripten im Jahre 1948 niederlegt, und 1952 schreibt er einen ebenfalls bislang unveröffentlichten Aufsatz über T. S. Eliots Kulturbegriff. Am deutlichsten und fruchtbarsten aber wird sein Interesse an der Literatur in seiner Auseinandersetzung mit Cervantes' „Don Quixote“, denn er geht davon aus, „daß sich Cervantes' Roman systematisch mit dem Problem der mannigfachen Wirklichkeiten befaßt“ (1972, 103).

Der Begriff der mannigfachen Wirklichkeiten eröffnete nicht nur für Schütz einen über das bloß interpretative Interesse hinausgehenden analytischen Zugang zur Literatur - eine zweite Verbindungslinie. Denn diese Theorie der mannigfachen Wirklichkeiten wird später nicht nur von Peter L. Berger (1978, 1988) in seinen Interpretationen von Musils „Mann ohne Eigenschaften“ wieder aufgenommen. Sie ist auch ein Bezugspunkt für Jauss' Theorie der ästhetischen Erfahrung. Zur Abgrenzung der ästhetischen von anderen Formen der Erfahrung greift Jauss auf Schütz zurück, und er bezieht sich ausdrücklich auf die „multiple realities“, indem er sie einer besonderen „Subsinnwelt“ zuweist: „Subsinnwelten - wie die 'Welt' der Religion, der Wissenschaft, der Phantasie, des Traums - konstituieren sich also nicht [im Unterschied zur Mukarovskys Funktionsbegriff] durch objektiv verschiedene Gegenstandsbereiche, sondern durch den verschiedenen Sinn, den dieselbe Realität erlangen kann, wenn sie in religiöser, theoretischer, ästhetischer oder noch anderer Einstellung erfahren wird“ (Jauss 1977, 173).

Jauss greift nicht nur den Schütz'schen Terminus der Subsinnwelt auf, er stellt ihn auch in den Zusammenhang mit der phänomenologischen Vorstellung der Lebenswelt¹: „...so vermag ästhetische Erfahrung eine Welt für sich zu bilden, ohne darum den Rückbezug auf die suspendierte tägliche Lebenswelt oder auf einen ihrer Sinnbereiche zu löschen“. Vielmehr kann ästhetische Erfahrung zur Alltagswelt wie zu jeder anderen Wirklichkeit in ein Mitteilungsverhältnis treten und - in der Formulierung von Wolfgang Iser - die polare Entgegensetzung von Fiktion und Wirklichkeit aufheben: „statt deren bloßes Gegenteil zu sein, teilt Fiktion uns etwas über Wirklichkeit mit“ (Jauss 1977, 174). Und auch Iser entwirft sein Konzept der Fiktionalität vor dem Hintergrund der phänomenologischen Konzeption der 'natürlichen Einstellung', die, wie wir noch sehen werden, in einer engen Beziehung zum Begriff der Lebenswelt steht. Er betont den „ek-statischen Charakter literarischer Fiktionalität“ (Iser 1993, 138), den er durch die Gegenüberstellung der 'natürlichen Einstellung' zum 'Imaginären' charakterisiert.

Sowohl Iser wie Jauss charakterisieren Literatur dadurch, daß sie Bezug auf eine besondere Erfahrungsweise nimmt, die sich von dem abhebt, was phänomenologisch 'Lebenswelt' oder 'natürliche Einstellung' genannt wird. Tatsächlich stellt die Analyse der Lebenswelt, der natürlichen Einstellung und - unter dem Titel der 'mannigfachen Wirklichkeiten' - der verschiedenen „provinces of meaning“ eines der zentralen Themen des Schütz'schen Werkes dar. Diese Themen wurden zwar von Jauss und Iser aufgegriffen, doch werfen einige bishin nicht veröffentlichte Texte Schütz' ein neues Licht auf die Klärung des verwickelten Verhältnisses von Lebenswelt und Sinnprovinzen.² Diese Klärung ist nicht nur deswegen von Interesse, weil sie sich auch auf das Verhältnis von Literatur und Lebenswelt auswirken kann. Sie ist überdies von besonderer Bedeutung für die Anthropologie durch die bislang weitgehend unterschätzte, entschieden anthropologische Dimension der Schütz'schen Fragestellung.

Denn die dritte Verbindungslinie zwischen Schütz' Analysen der alltäglichen Lebenswelt und der Anthropologie der Literatur besteht in seiner im Verlauf der Zeit immer deutlicher werdenden Zuwendung zur philosophischen Anthropologie. Wie besonders Srubar (1983; 1988) betont, wandte sich der späte Schütz in zunehmendem Maße der philosophischen Anthropologie zu und vollzog das, was man eine '*anthropologische Wende*' nennen könnte. Seine Theorie gründet nun nicht mehr „auf einer transzendentalen, sondern auf einer philosophisch-anthropologischen Grundlage (), deren Aussagen zwar die mundane *conditio humana* klären, aber nicht deren letzten Grund und Sinn betreffen“ (Srubar 1988, 276f.) So faßt Schütz nicht nur den Begriff der Lebenswelt als ein Problem der philosophischen Anthropologie³, auch seine Analysen der Transzendenz, der Sinnprovinzen, der mannigfachen Wirklichkeiten und der Symbole stellt er in den Zusammenhang mit anthropologischen Fragestellungen. Der Mensch zeichnet sich in seinen Augen durch seine Fähigkeit zum

¹ Die Bezogenheit von Literatur auf die Lebenswelt kommt in einer von Jauss als philologisches Prinzip bezeichneten Perspektive zum Ausdruck, die „den Sitz im Leben“ von Texten berücksichtigt. Jauss 1977a, 349.

² Dazu zählen etwa die von Luckmann vollendeten (Schütz und Luckmann 1984) „Strukturen der Lebenswelt“ Band II (samt der im Anhang veröffentlichten Manuskripte („Notizbücher“), in denen Schütz den „mannigfaltigen Wirklichkeiten“ einen breiten Platz einräumt, das „Personenmanuskript“ (cf. Srubar 1988) u.a.m.

³ So bemerkt Schütz (1971c, 173): „Husserls Leistung besteht vielmehr in jenen reichhaltigen Analysen, die auf Probleme der Lebenswelt verweisen und auf eine zu entwickelnde philosophische Anthropologie hinweisen“.

Transzendieren aus, die erst die Konstitution verschiedener Sinnprovinzen ermöglicht. Die Klärung der Varietäten menschlichen Erfahrens stellt für ihn deswegen eine der wesentlichen Aufgaben der philosophischen Anthropologie dar. Die Fähigkeit des Transzendierens realisiert sich, zum zweiten, in Gestalt verschiedener Appräsentationssysteme, die zur Kommunikation dieser Erfahrungen dienen. Dabei spielen Symbole für Schütz eine wesentliche Rolle, ja er definiert den Menschen, in Anschluß an Cassirer, als „animal symbolicum“ (1971, 332). Weil Schütz trotz dieser anthropologischen Fragestellung an der Methode der mundanen Phänomenologie zur Klärung der subjektiven Grundlagen der Konstruktion von Wirklichkeit festhielt, könnte von einer phänomenologisch orientierten Anthropologie gesprochen werden.⁴

Die durchaus interessante Aufgabe einer Rekonstruktion von Schütz' Literatur-Interpretationen kann hier nicht aufgenommen werden - obwohl es durchaus Hinweise auf eine große Nähe zu Rezeptionsästhetischen Konzeptionen gibt.⁵ Vielmehr sollen zunächst (in Kapitel II) die für literaturwissenschaftliche Fragestellungen relevanten Begriffe der „Sinnprovinzen“ und „mannigfaltigen Wirklichkeiten“ erläutert werden. Wie sich zeigen wird, stehen diese Begriffe nicht nur in einem engen Zusammenhang mit Schütz' Theorie der Lebenswelt, der Transendenzen und seiner Zeichen- und Symboltheorie, die in Kapitel III skizziert wird. Sie stehen auch im Zentrum von Schütz' *anthropologischer Fragestellung*. Tatsächlich sah Schütz (1971, 411) ja eine zentrale Aufgabe der philosophischen Anthropologie darin, die menschliche Fähigkeit des Überschreitens unmittelbarer Erfahrungen - also der unterschiedlichen Formen der Transendenzen - zu analysieren, die die Grundlage der verschiedenen Sinnprovinzen darstellen. In diesem Zusammenhang formulierte er (1971, 268) auch die Aufgabe, eine Typologie der Sinnprovinzen oder „Quasi-Realitäten“ zu erstellen. Er selbst jedoch beschäftigte sich vorwiegend mit der Sinnprovinz des theoretischen Denkens, die für seine Methodologie eine tragende Bedeutung hatte. Daneben hat er sich auch mit anderen Sinnprovinzen beschäftigt, unter anderem auch der des Phantasierens, die für die Literatur eine zentrale Rolle spielt. Allerdings bleibt unklar, ob es sich hier um einen allein vom subjektiven Bewußtsein konstituierten Sinnbereich handelt. Denn, wie im dritten Teil gezeigt werden soll, setzt sich Schütz mit denjenigen Zeichenformen auseinander, die zur Überwindung dieser Transendenzen dienen und diese ihrerseits prägen. Auch in diesem Zusammenhang geht er von der „philosophisch-anthropologischen These“ aus, daß Zeichen und Symbole die Mittel sind, durch die der Mensch mit seinen vielfältigen Erfahrungen der Transzendenz“ umgeht.

So deutlich Schütz auf die anthropologischen Dimension hingewiesen hat, so bleibt sein anthropologischer Ansatz doch bestenfalls angedeutet. Auf der Grundlage seiner Analysen des Symbols sowie seiner Hinweise zur Bedeutung der Kommunikation im Alltag soll deswegen im IV. Kapitel ein Begriff der symbolischen Kommunikation skizziert werden. Die symbolische Kommunikation ruht

⁴ In diesem Zusammenhang möchte ich betonen, daß ich Srubars Auffassung durchaus teile, Schütz habe sich von der transzendentalen Phänomenologie abgewandt und zunehmend philosophisch anthropologische Fragestellungen verfolgt; allerdings teile ich nicht die Meinung, daß dies mit einer völligen Abwendung von Husserl verbunden gewesen sei.

⁵ In einem Schema aus Schütz Seminar zur Soziologie der Literatur (Schütz 1955) behandelt er die Spezifik literarischer Gattungen („poetry“, „drama“, „novel“) anhand sprachlich vermittelter sozialer Beziehungen zwischen Autor und Lesenden und verschiedenen Formen der Kommunikation („pure expression“, „communication“, „description“). Für den Hinweis auf die darin angelegte Nähe zur Rezeptionsästhetik danke ich Martin Endreß.

auf der grundlegenden Reflexivität aller kommunikativen Handlungen. Diese Reflexivität ermöglicht die „Rahmung“ der Kommunikation, die von verschiedenen Seiten schon behandelt wurde. Im abschließenden V. Kapitel werde ich mich schließlich den literaturanthropologischen Fragen zuwenden, die sich aus der Vorstellung ergeben, daß Literatur eine besondere Form der sprachlich-symbolischen Kommunikation darstellt.

II. Lebenswelt, Transzendenz und Sinnprovinzen

Die Lebenswelt des Alltags

Wenn wir den Bereich des Ästhetischen mit Bezug auf den Begriff der *Lebenswelt* verwenden, sollten wir ein gängiges Mißverständnis vermeiden.⁶ Denn es kommt nicht selten vor, daß der Begriff der ‘Lebenswelt’ mit dem Begriff der ‘Alltagswelt’ (bzw. der ‘Lebenswelt des Alltags’ oder schlicht dem ‘Alltag’) gleichgesetzt wird. Schütz dagegen betrachtet die Alltagswelt als lediglich eine - wenn auch dominierende („paramount“) - ‘Ordnung’ der Lebenswelt. Er vermeidet es jedoch, von mehreren Lebenswelten zu sprechen; stattdessen verwendet er den Begriff der mannigfaltigen Wirklichkeiten, die aus verschiedenen Sinnprovinzen bestehen. Die Lebenswelt des Alltags ist demnach nur eine Sinnprovinz unter anderen.

Mit dem Begriff der *Sinnprovinz* bezieht sich Schütz ausdrücklich auf William James' Theorie der Subuniversa, die er schon um 1925 aufgreift und in einem frühen Manuskript (Schütz 1936) ausarbeitet. James (1981, 921ff) zufolge bedeutet Wirklichkeit immer eine bestimmte Stellungnahme unseres emotionalen und aktiven Lebens; was immer unser Interesse erregt, ist für uns wirklich. So unterscheidet James die Wirklichkeit der Wissenschaft, die Welt der Idole des Stammes und die Welt der Mythologie und Religion. Schütz (1971, 392) zieht dagegen den Begriff der Sinnprovinz dem des Subuniversums vor, um zu betonen, daß nicht die ontologische Struktur der Gegenstände, sondern der Sinn unserer Erfahrungen Wirklichkeit konstituiert. Sinnprovinzen sind demnach subjektiv konstitutierte Bereiche des Erfahrens.

Die Besonderheit von Schütz' Konzept der Sinnprovinzen wird deutlich im Vergleich zu Goodmans (1978; 1984) Theorie der Schaffung verschiedener Weltversionen (der Kunst, der Wissenschaft, des Alltags). Während Goodman nämlich alle Versionen der Welt als gleichgewichtig betrachtet, geht Schütz - ähnlich wie James - davon aus, daß eine Sinnprovinz die herausragende Rolle einer dominierenden („paramount“) Wirklichkeit einnehme. James begründet diese Dominanz mit der Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung. Schütz indessen kritisiert diesen „Primat der Wahrnehmung“ schon mit Bezug auf Husserl (Schütz/ Gurwitsch 1985, 364) und bestimmt die Alltagswelt als die vorherrschende Wirklichkeit, weil sie vom Pragma beherrscht sei. Sie ist der Bereich, in dem wir handeln und handelnd die Wirklichkeit verändern.

Schütz' Hervorhebung der Alltagswelt ist keineswegs bloß ein rhetorischer Kunstgriff. Denn obwohl er sich, wie wir sehen werden, auch mit anderen Sinnprovinzen beschäftigt hat, bewegen sich die meisten, ausführlichsten und detailliertesten seiner Analysen der Strukturen der Lebenswelt im

⁶ Einen ersten Klärungsversuch liefert Grathoff 1989. Vgl. dazu auch Welter 1986.

Bereich des Alltags. Seine Analyse der Typisierungsprozesse und der darin eingehenden Relevanzstrukturen, die Beschreibung der zeitlichen, räumlichen und sozialen Dimensionen der Lebenswelt und vor allem seine Handlungstheorie können als Ausmessungen des Alltags als des Bereichs der Intersubjektivität, der zwischenmenschlichen Kommunikation und des wirkenden Handelns verstanden werden.

Vorherrschend ist der Alltag als Wirklichkeit, weil wir in ihm Dinge wirkend verändern, weil hier Kommunikation mit anderen stattfindet und besonders weil hier das pragmatische Motiv vorherrscht. (Allerdings unterliegt die Vorherrschaft der Alltagswelt, wie Schütz (1935-37) schon früh einräumt, sozial und historisch begründeten Schwankungen; besonders das Abendland zeichnet sich durch die ausgeprägte Vorherrschaft des Alltags aus.⁷)

Zwar verfährt er auch in seiner Handlungstheorie phänomenologisch, doch betrachtet er (im Anschluß an Scheler) gerade den handelnden, pragmatischen Weltzugang als ein anthropologisches Merkmal. Anthropologisch ist das „Pragma“ jedoch noch einem weiteren Merkmal der alltäglichen Lebenswelt untergeordnet: der Intersubjektivität: „Sie ist die ontologische Grundkategorie des menschlichen Seins in der Welt und somit aller philosophischen Anthropologie. Solange Menschen von Müttern geboren werden, fundiert Intersubjektivität und Wirbeziehung alle anderen Kategorien des Menschseins“ (Schütz 1971b, 116).

Die Vorherrschaft des Alltags ist jedoch nicht so zu verstehen, als verdrängte sie andere Sinnprovinzen. Vielmehr bemerkt Schütz, daß unser Bewußtsein schon in einer einzigen Stunde mehrere Spannungen des Bewußtseins durchlaufen und die verschiedensten Aufmerksamkeitseinstellungen auf das Leben einnehmen kann. Immer wieder brechen gleichsam andere Sinnprovinzen in die Alltagswelt ein. Diese ist auch deswegen vorherrschend, weil sie Ausgangs- und Bezugspunkt anderer Sinnprovinzen ist.

Transzendenzen

Um die Eigenart dieser Sinnprovinzen näher zu bestimmen, muß betont werden, daß sie allesamt die Alltagswelt überschreiten bzw. „transzendieren“. Was aber meinen wir, wenn wir von *Transzendenz* reden? Wir beziehen uns damit auf eine Fähigkeit des menschlichen Bewußtsein, die Grenzen seiner Erfahrungen zu kennen, zu wissen, daß wir nicht in der Zeit zurückgehen, daß wir Entworfenes möglicherweise umsetzen und daß wir nicht in die Köpfe von anderen blicken können. Wie in seiner Auseinandersetzung mit Morris deutlich wird⁸, vertritt er einen sehr grundlegenden Begriff der Transzendenz: Jede Erfahrung weist durch den Horizont vorhergehender und nachfolgender Erfahrungen über sich hinaus, und zwar als Horizontintentionalität und als Spontaneität, durch die der Erfahrungsakt auf andere vor- und zurückverweist (Schütz/ Luckman 1984, 337f.). Erfahrungen der Transzendenz beruhen auf der Intentionalität des Bewußtseins, d.h. der Bezogenheit von Erfahrungen: daß Erfahrungen immer Erfahrungen *von etwas* sind. (Indem der Begriff der

⁷ Im Einklang mit Max Webers Vorstellungen der Säkularisierung als eines Prozesses zunehmender innerweltlicher Rationalisierung betrachtet er die Dominanz der Alltagswelt in westlichen Kulturen als Ergebnis einer „Säkularisierung des Bewußtseins, einer Verweltlichung und Rationalisierung der „attention à la vie“ (Schütz 1935-1937).

⁸ Vgl. Anhang zu den „Strukturen der Lebenswelt II“ und zur englischen Fassung des Symbolaufsatzes.

Intentionalität die Bezogenheit der Erfahrung auf etwas anderes bezeichnet, bildet er auch die Grundlage dessen, was in der phänomenologisch orientierten Soziologie als „Sinn“ bezeichnet wird.⁹) Als Bezogensein auf etwas anderes ist das, was erfahren wird, jeder Erfahrung selbst grundlegend transzendent. Man könnte gar behaupten, daß die Metaphysik der Präsenz, die Derrida (1989) an Husserl kritisiert, eine Umschreibung genau jener grundlegenden Transzendenz ist, durch die sich, nach Husserl selbst, jede Erfahrung auszeichnet.¹⁰ Das Bewußtsein oder (um im Sprachspiel der Systemtheorie zu reden:) das Gehirn „unterdrückt, wenn man so sagen darf, seine Eigenleistung, um die Welt als Welt erscheinen zu lassen“ (Luhmann 1996, 15).

Diese Leistung des Bewußtseins beruht zum einen darauf, daß jede Erfahrung in einem Horizont des Miterfahrenen steht, das nicht selbst unmittelbar gegeben ist, das in Retentionen nachhallt und in einem Hof von Protentionen steht. Mit der Erfahrung kann überdies etwas anderes appräsentiert werden, das nicht selbst erfahren, sondern vom Bewußtsein gleichsam automatisch konstituiert wird. Dabei ist es vorläufig noch unwichtig, ob es sich beim Appräsentierten um die unwillkürlich mitgesehene Rückseite von etwas Gesehenem handelt oder um das mitgedachte Alter ego eines kundgebenden Wesens. Transzendenz in einem grundlegenden Sinn besteht also in der - bei der Appräsentation automatisch gesetzten - Annahme des Bewußtseins, daß etwas existiert, das das unmittelbare Erfahren überschreitet.

Schütz zufolge lassen sich *mehrere Ebenen der Transzendenz* unterscheiden, die Luckmann heuristisch auf drei Ebenen zusammenfaßt.¹¹ Ich will diese Ebenen hier nur kurz andeuten, da sie von Schütz und Luckmann schon detailliert ausgeführt wurden.¹² Wenn etwas die unmittelbare Erfahrung in zeitlicher oder räumlicher Hinsicht überschreitet, reden sie von den kleinen Transzendenzen. Die mittleren Transzendenzen unterscheiden sich von den kleinen grundsätzlich darin, daß das, was erfahren wird, überhaupt nur mittelbar erfahren werden kann. Die Erfahrung des Alter ego etwa ist nur über Akte der Kundgabe und Kundnahme möglich. Während andere aber wenigstens mittelbar erfahrbare sind, zeichnen sich die großen Transzendenzen dadurch aus, daß sie in der Alltagswelt überhaupt nicht erfahrbare sind. In Ekstasen und Träumen etwa machen wir Erfahrungen, an die wir uns im Alltag bestenfalls erinnern können. Im Alltag können wir diese Erfahrungen großer Transzendenzen lediglich durch Statthalter, Symbole und Ikonen mitteilen.

⁹ Vgl. dazu Thomas Luckmann, *Osservazioni sulla legittimazione*, in: Roberto Cipriani (Hg.), *Legittimazione e società*. Rom 1985, 141-150. Sinn baut darauf auf, da er »das Resultat einer Interpretation vergangener Erlebnisse, die von einem aktuellen Jetzt her in der reflexiven Einstellung ins Auge gefaßt werden«, ist. Vgl. Schütz/ Luckmann 1984, 368.

¹⁰ Zur Transzendenz der Erfahrung bei Husserl vgl. Husserl (1977, 63; 86; 1973, 145).

¹¹ Nur nebenbei kann angemerkt werden, daß Schütz - im Unterschied zu Luckmann und in einer deutlichen Ähnlichkeit zum späteren Entwurf von Soeffner (1991) - auf dieser Ebene der mittleren Transzendenz verschiedene Stufen sozialer Transzendenzen unterscheidet Sowohl im Symbolaufsatz (318ff.) wie in den „Notizbüchern“ (Schütz/ Luckmann, 1984I, 318-321) erläutert Schütz diese Dreiteilung der sozialen Transzendenzen: Die Transzendenz der Welt des anderen bildet die erste Transzendenz. Schütz bezeichnet die dabei ablaufende analogische Erfassung der appräsentierten Bezüge anderer Individuen auch als eine „immanente Transzendenz“. Er unterscheidet sie von der Wir-Beziehung, in der andere mich durch ihre Biographie, durch den nicht in die Interaktion eingehenden Teil ihrer Persönlichkeit und durch ihr Relevanzsystem transzendieren. Dies bildet, wie er als Unterüberschrift anführt, die zweite Transzendenz. Schließlich bildet die Wir-Beziehung selber eine dritte Transzendenz. „Sie gehört zu einem geschlossenen Sinnbereich, welcher ein anderer als der der alltäglichen Erfahrung ist, und kann nur mit Hilfe von Symbolen erfahren werden.“

¹² Vgl. Schütz (1971, 353ff.); Schütz/ Luckmann (1984, Kap. VI); Luckmann (1991, 164ff).

Sinnprovinzen¹³

Genauer genommen betrachtet Schütz also die nichtalltäglichen Sinnprovinzen als *große Transendenzen*, in denen wir diese alltägliche Wirklichkeit verlassen und durch die der Alltag seine vorherrschende Stellung verliert. Nichtalltägliche Sinnprovinzen werden also im Unterschied zum Alltag definiert. Schon diese negative Definition hat eine gewisse Prägnanz, da Schütz, wie schon erwähnt, ausführliche Beschreibungen, Analysen und Bestimmungen der Wirklichkeit des Alltags liefert. In diesem Zusammenhang hat Schütz auch eine Charakterisierung der alltäglichen Lebenswelt als einer Sinnprovinz vorgenommen. Dazu führt er formale Merkmale an, die auch zur Bestimmung nichtalltäglicher Sinnprovinzen herangezogen werden können.

Schütz analysierte eine Reihe solcher Sinnprovinzen, die er als Ansätze zu einer „Typologie von Sinnprovinzen“ oder „Quasi-Realitäten“ ansah (Schütz 1971b, 268). Unter den Sinnprovinzen, die die Wirklichkeit des Alltagslebens transzendieren, nennt er etwa die Welt der Träume, der Imagination und der Phantasien, die Welt der religiösen Erfahrung, die Welt der wissenschaftlichen (theoretischen) Betrachtung, die Welt der Kunst oder die Spielwelt der Kinder (Schütz 1971b 266ff). Diese Sinnprovinzen weisen jeweils voneinander unterscheidbare Eigenarten auf, die sich unter anderem durch das charakterisieren lassen, was Schütz ihren besonderen „kognitiven“ oder „Erkenntnisstil“ nennt. Wenn Schütz die Sinnprovinzen charakterisiert, so hebt er besonders diese Merkmale des kognitiven Stils hervor.

Der kognitive Stil läßt sich 1) durch eine bestimmte Bewußtseinsspannung, 2) eine bestimmte Epoché, 3) eine vorherrschende Form der Spontaneität, 4) die Form der Selbsterfahrung, 5) die Form der Sozialität und 6) durch eine besondere Zeitperspektive charakterisieren (Schütz 1971b, 238ff). Den kognitiven Stil der Alltagswelt etwa charakterisiert er durch ihre Zeitform der lebendigen Gegenwart, die zwischen subjektiver Zeit und Weltzeit liegt; ihre Form der Spontaneität ist das Handeln und vor allem das Wirken in die Umwelt; sie ist gekennzeichnet durch die natürliche Einstellung, also die Ausschaltung des Zweifels an der Existenz der äußeren Dingwelt.

Weil die jeweils in einer Sinnprovinz gemachten Erfahrungen miteinander verträglich und konsistent sind, nennt Schütz (1971a, 267) die Sinnprovinzen auch *geschlossene Sinnprovinzen*. Während Erfahrungen innerhalb einer Sinnprovinz als sinnhaft und zusammengehörig erscheinen, sind sie in anderen Sinnprovinzen fremd, störend oder verwirrend. Deswegen wird der Übergang zwischen Sinnprovinzen auch als Schock erfahren, der uns inmitten des Alltags ereilen kann: das plötzliche Erwachen aus einem Traum, die Verstörung beim Heraustreten aus einem Tagtraum, das grelle Licht des Alltags nach dem Kinofilm usw.

Wie erwähnt, steht in seinen Analysen nichtalltäglicher Sinnprovinzen das theoretische Denken im Vordergrund, das für seine Methodologie eine große Rolle spielt.¹⁴ Allerdings hat sich Schütz auch

¹³ Noch in den „Notizbüchern“ (Schütz/ Luckmann 1984, 215ff) verwendet Schütz neben „Sinnprovinz“ auch die Begriffe „Sinnbereiche“, „Sinngebiete“ und „Subuniversa“ synonym.

¹⁴ So bemerkt Schütz im Aufsatz über die ‚mannigfaltigen Wirklichkeiten‘ (1971a, 269): „Wir sind besonders an den Beziehungen zwischen dem Bereich der Alltagswelt und den Welten der Wissenschaft, vor allem der Sozialwissenschaft und ihrer Wirklichkeit, interessiert“.

am Rande mit anderen Sinnprovinzen beschäftigt. In diesem Zusammenhang dürften insbesondere seine Bemerkungen über Phantasie und Imagination von besonderem Interesse sein.

Imagination und Phantasie

Die Imagination bespricht er unter dem Titel der „various worlds of phantasms“. ¹⁵ Darunter führt er eine ganze Gruppe von „fancies or imageries“ auf (1962:234), die „innumerable provinces of meaning“, unter anderem „the realms of day-dreams, of play, of fiction, of fairy-tales, of myths, of jokes“ enthalte. Jede dieser Sinnprovinzen „originates in a specific modification which the paramount reality of everyday life undergoes“. Wie auch für Husserl Phantasie durch und durch Modifikation ist ¹⁶, so hat auch für Schütz die Imagination ihre Grundlage im Alltag, sie ist eine „Ableitung“ der Wirklichkeit des Alltags. Grundlage der Ableitung von imaginierten oder phantasierten Welten bildet die Fähigkeit zum Phantasieren.

Phantasiewelten stellen geschlossene Sinnprovinzen dar, die eine Differenz zum Alltag aufweisen: „The compatibilities which belong to the world of working in everyday life do not subsist within the realm of imagery; however, the logical structure of consistency (...) remains valid“ (1962:238). Aufgrund ihrer Differenz zum Alltag stehen Imaginationen nicht nur außerhalb des „interobjektiven“ Raums, sie stehen auch außerhalb der intersubjektiven Zeit. „...the imagining self can, in his phantasies, eliminate all the features of standard time except its irreversibility“ (1962:239).

Darüber hinaus ist das phantasierende Bewußtsein, in der Sprache von Husserls Ideen (§§109-115), „neutral“: Es fehlt ihm die spezifische Positionalität des setzenden Bewußtseins (Schütz 1971a, 270; Ideen, §111). Auch wenn das Imaginierte eine Handlung ist, bleibt es doch nur im Vorgang der Imagination Handlung, es ist also eine Handlung in „Anführungsstrichen“ (Husserl). Zwar bezieht sich Schütz ausdrücklich auf Husserls Unterscheidung von Existenzialprädikationen und Wirklichkeitsprädikatore. ¹⁷ Doch hält er sich die Möglichkeit der Verbindung von Imagination

¹⁵ In der deutschen Übersetzung wurde „imageries“ mit Einbildungen übersetzt. Cf. Schütz 1962, 234ff; 1971, 269ff. Ursprünglich hatte er „imageries“ sogar als Obertitel vorgesehen, entschied sich aber später für „phantasy“ als Obertitel. Vgl. Schütz 1996 (1945).

¹⁶ Vgl. dazu auch Iser 1993, 394. Iser führt diese Abhängigkeit des Phantasierens von der natürlichen Einstellung des Alltags in seine Vorstellung der Fiktionalisierung über: „If the literary text reveals itself not as discourse, but as ‘staged discourse’, asking only that the world it represents should be taken as if it were a real world, then the recipient must suspend his or her natural attitudes to the thing represented (i.e. the real world). This does not mean that the natural attitude is transcended, for it is still present as a virtualized background against which comparisons may be made and new attitudes may take their shape. If we regard the world of the text as being bracketed off from the world it represents, it follows that that which is within the bracket is separated from the reality in which it is usually embedded. Consequently there will be a continual oscillation between the bracketed world and that from which it has been separated. The former therefore becomes a medium for revealing what has remained concealed in the empirical world, and whatever may be the relation between the two, it is the ‘As if world’ that brings about the interplay between them.“ (Iser 1989, 272).

¹⁷ „In der natürlichen Einstellung gibt es zunächst (vor der Reflexion) kein Prädikat ‘wirklich’, keine Gattung ‘Wirklichkeit’. Erst wenn wir phantasieren und aus der Einstellung des Lebens in der Phantasie (also des Quasi-Erfahrens in all seinen Modi) übergehen zu den gegebenen Wirklichkeiten und wenn wir dabei über die zufällige einzelne Phantasie und ihr Phantasiertes hinausgehen, diese als Exempel nehmend für mögliche Phantasie überhaupt und Fikta überhaupt, erwachsen uns die Begriffe Fiktum (bzw. Phantasie) und auf der anderen Seite die Begriffe ‘mögliche Erfahrung überhaupt’ und ‘Wirklichkeit’. ... Von dem Phantasierenden, der in der Phantasiewelt lebt (vom ‘Träumenden’) können wir nicht sagen, daß er Fikta als Fikta setzt, sondern er hat modifizierte Wirklichkeiten, Wirklichkeiten-als-ob. ...*Erst wer in der Erfahrung lebt und von da aus in die Phantasie ‘hineinfaßt’, wobei das Phantasierte mit dem Erfahrenen kontrastiert, kann die Begriffe Fiktion und Wirklichkeit haben.*“ Husserl 1972, §74a; H.i.O.

und Praxis offen. Denn er charakterisiert diese Sinnprovinz mit einem Begriff aus dem Römischen Recht: der *conditio potestativa*, d.h. den Umständen, die von einer Partei kontrolliert werden, die entscheidet, ob sie sie herbeiführen will oder nicht.

Die Beziehung zwischen Phantasieren und Praxis ist für Schütz sehr bedeutend. Denn das Phantasieren hat seine Wurzel schon im Alltag: es ist eine Voraussetzung für das alltägliche Handeln. Handlungen zeichnen sich nämlich dadurch aus, daß sie ein Handlungsziel *modo futuri exacti* entwerfen. Dieser Vorentwurf des Handlungsziels gelingt nur dank eines Aktes der Phantasie, der das noch nicht verwirklichte Ziel gewissermaßen „vor-stellt“: „Jedwedes Entwerfen innerhalb der Welt des Wirkens ist, wie wir gesehen haben, ein Phantasieren und impliziert zusätzlich eine Art theoretischer Kontemplation, wenn auch nicht notwendig eine wissenschaftliche Einstellung“ (Schütz 1971a, 267f.). Während das Phantasieren im Alltag jedoch dem pragmatischen Motiv untergeordnet wird (und bestenfalls als Enklave alltäglich auftreten kann¹⁸), sind wir in den Phantasiewelten „free from the pragmatic motive“ und müssen uns nicht mehr mit der gegenständlichen Welt beschäftigen (1962, 234). Obwohl ja auch das Handeln einen „imaginierten Akt“ voraussetzt, „imagining as such always lacks the intention of realizing the phantasm“. Im Unterschied aber zum alltäglichen Phantasieren, das in Hierarchien von Handlungsplänen eingebunden ist, fehlt der Sinnprovinz des sozusagen ‘reinen’ Phantasierens das „zweckausgerichtete“ („voluntative“) „fiat“; deswegen „the imagining self neither works nor performs“.

Die Imagination weist somit ein Merkmal auf, das als anthropologisch angesehen werden kann: Wenn nämlich das Pragma als eine anthropologische Kategorie die alltäglichen Sozialität prägt (Srubar 1988, 257ff), dann zeichnet sich die Imagination anthropologisch (und analytisch) durch ein Fehlen des Pragma aus und ist als entpragmatisiert zu verstehen.¹⁹

Zum Problem der Unterscheidbarkeit der Sinnprovinzen

Obwohl sich Schütz nur beiläufig mit der Charakterisierung der Imagination beschäftigt, scheint er die Auffassung zu vertreten, daß es sich hier um eine Sinnprovinz handelt, die in der Struktur des menschlichen Bewußtseins angelegt ist: Die Bereiche der Wachträume, der Spiele, der Fabel und der Dichtung, der Märchen und der Mythen, des Witzes und Scherzens weisen alle innerhalb der Welt der Phantasie und ‘Einbildungen’ eine spezifische Konstitution auf. „Jeder von ihnen gründet in einer *spezifischen* Veränderung der ausgezeichneten Wirklichkeit unseres Alltagslebens; denn wo wir uns mit abnehmender Bewußtseinsspannung von der Welt des Wirkens und ihren Aufgaben abwenden, entziehen wir bestimmten Schichten der Wirkwelt den Wirklichkeitsakzent und ersetzen sie mit einem Gewebe quasi-wirklicher Phantasievorstellungen“ (Schütz 1971a, 269).

Ausgehend von der Annahme, daß Sinnprovinzen in der Struktur des Bewußtseins angelegt sind, kann Schütz (1971a, 268) dann auch die Aufgabe formulieren, „diese geschlossenen Sinnbereiche

¹⁸ Und Schütz (1971a, 267f, Fn 1) weist darauf hin, daß sich im alltäglichen Handeln sogar Enklaven des Phantasierens ausbilden können, die wir uns etwa als Kontemplation verschiedener Handlungsmöglichkeiten vorstellen können.

¹⁹ Schütz überschneidet sich hier mit Gehlen (1976, 122), der dem ästhetischen Lebensgefühl einen „eigenartigen Zug des Kontemplativen“ zuschreibt, der „handlungslos“ ist. Allerdings sollte betont werden, daß dieses Merkmal auf eine Reihe von Sinnprovinzen zutrifft.

nach ihrem konstitutiven Prinzip, dem Grad unserer Bewußtseinsspannung, die mit der Abwendung unserer Aufmerksamkeit vom Alltag geringer wird, systematisch zu ordnen“. Nicht nur sind Sinnprovinzen allgemein vom Bewußtsein konstituiert. Schütz' immer wiederkehrende Auflistung der „world of art“ als einer Sinnprovinz neben der Spielwelt der Kinder oder der religiösen Erfahrung weist darauf hin, daß er davon ausgeht, es gebe eine im menschlichen Bewußtsein angelegte *Sinnprovinz des Ästhetischen*, die sich phänomenologisch unter dem Titel der Imagination (die ja auch die Fiktion ermöglicht) beschreiben läßt.

Diese Auffassung, die in Anlehnung an Jauss (1994, 364) als These der anfänglichen Unterscheidbarkeit der ästhetischen Erfahrung bezeichnet werden kann, wird auch etwa von Cassirer - auf den sich Schütz in diesem Zusammenhang immer wieder beruft - vertreten. Cassirer versucht, aus der transzendentalphilosophischen Erforschung der Strukturprinzipien des reinen Bewußtseins "Formbegriffe" zu ermitteln, und damit setzt er ein grundlegendes ästhetisches Bewußtsein an: Schönheit gehört als fester Bestandteil zum menschlichen Erleben und zur menschlichen Erfahrung; sie ist greifbar und unverkennbar. Eine solche Auffassung scheint auch Jauss (1994, 346ff) zu vertreten, wenn er von einer Spezifik der ästhetischen Erfahrung ausgeht, die sich auch vor der Ausbildung einer autonomen Ästhetik nicht mit der religiösen Erfahrung in Deckung bringen läßt.²⁰ Und auch Iser (1990, 21) teilt diese Vorstellung offenbar, wenn er literarisches Fingieren als eine „Bewußtseinsmodifikation“ bezeichnet, die das verfügbar macht, was dem Menschen im Traum lediglich widerfährt. Besonders ausdrücklich wird eine solche Auffassung auch von Bruner (1986, 11ff) vertreten, der von „two modes of cognitive functioning“ spricht und dabei den rationalen „logico-scientific mode“ vom „narrative mode“, der Grundlage der Literatur, unterscheidet.

Schütz' Forderung nach einer philosophischen Anthropologie der Grenzüberschreitung kann nun genauer formuliert werden. Mit Bezug auf die Kunst stellt sich die Aufgabe einer Beschreibung der konstitutiven Merkmale der ästhetischen Erfahrung im Rahmen einer Analyse der Sinnprovinz der Imagination, oder, um mit Cassirer (1990, 242) zu formulieren, die Spezifik der Kunst in der Immanenz zu suchen, „in bestimmten fundamentalen Strukturelementen unserer sinnlichen Erfahrung“. Die Bestimmung einer Sinnprovinz des Ästhetischen könnte dann etwa durch spezifische Merkmale des Erkenntnisstils charakterisiert werden. Diese Möglichkeit wird tatsächlich von Langer verfolgt, die die ästhetische Erfahrung durch zwei Merkmale dessen charakterisiert, was Schütz als Erkenntnisstil bezeichnet: die Suspendierung der natürlichen Einstellung und des Pragmas: „The function of artistic illusion is not ‘make-believe’...but the very opposite, disengagement from belief - the contemplation of sensory qualities without their usual meanings of ‘here’s that chair’, ‘that’s my telephone’...etc. The knowledge that what is before us has no practical significance in the world is what enables us to give attention to its appearance as such“ (Langer 1953, 49).

Diese genauere Analyse der Sinnprovinz des Ästhetischen erfordert nicht nur die Bestimmung der Funktion und Struktur ästhetischer Erfahrung. Sie macht es auch nötig, die ästhetische Erfahrung

²⁰ Jedenfalls deutet Jauss (1994, 369) an, daß er dieser Auffassung zuneigt, indem er als Abschluß seiner Betrachtung zum „Problem der Nichtgeschiedenheit von religiöser und ästhetischer Einstellung“ die Frage offen läßt, ob „die ästhetische Erfahrung nicht erst nach Erlangung ihrer Autonomie, sondern schon auf dem Weg zu ihr als das heteronome, weil grenzüberschreitende und horizontbildende Vermögen par excellence werden kann“.

gegen andere Sinnprovinzen - also etwa der religiösen Erfahrung - abzugrenzen. Es ist jedoch bezeichnend, daß Schütz diese „Typologie der Sinnprovinzen“ in einen noch umfassenderen Rahmen stellt: es geht nicht allein um die Bestimmung der Sinnprovinzen, sondern um die Untersuchung der Transzendenzen, „angefangen bei denen, die über die Grenzen der Welt in der jeweiligen Reichweite des Menschen hinausreichen, bis zu jenen, die die ausgezeichnete Wirklichkeit des Alltags durchbrechen“ - also die nichtalltäglichen Sinnprovinzen. Die - gewissermaßen horizontale - Bestimmung, Abgrenzung und Typologie der nichtalltäglichen Sinnprovinzen kann also nur gelingen, wenn ihre nunmehr ‚vertikale‘ Beziehung zu den verschiedenen Transzendenzen geklärt ist. Und diese Klärung ist keine beiläufige phänomenologische Fingerübung, sie „ist eine der Hauptaufgaben der philosophischen Anthropologie“ (Schütz 1971, 411).

Daß Schütz die Analyse der Sinnprovinzen in diesen weiteren, „vertikalen“ Kontext der Analyse von Transzendenzen stellt, hat zwei Gründe. Diese Gründe führen dazu, die Annahme einer lediglich vom Bewußtsein konstituierten Sinnprovinz des Ästhetischen fallen zu lassen und von einer „anfänglichen Nichtgeschiedenheit“ der verschiedenen Sinnprovinzen auszugehen, die erst durch Symbole ausdifferenziert werden.

Zum einen kann, im Anschluß an Luckmann, die Frage aufgeworfen werden, ob sich denn phänomenologisch verschiedene Sinnprovinzen tatsächlich unterscheiden lassen.²¹ Luckmann wendet ein, daß Schütz selbst ja die verschiedenen Sinnbereiche in einem Akt fundiert sieht, der phänomenologisch im Alltag auftritt: dem Phantasieren. Das Phantasieren selber hat auch für Luckmann eine anthropologische Voraussetzung in einer Fähigkeit, die auch er als Transzendieren bezeichnet: die Fähigkeit des menschlichen Bewußtseins, die Unmittelbarkeit des organischen Erlebens zu überschreiten (Luckmann 1991, 84). Auf dieser Grundlage läßt sich zwar die Möglichkeit der Erfahrung ‚anderer‘ Wirklichkeiten, nicht jedoch spezifischer Sinnbereiche ableiten. Ja, mehr noch: sofern die Sinnprovinzen der Imagination und des Phantasierens auf den alltäglichen Akten des Phantasierens aufbauen und sich von ihnen „ableiten“, sind sie nicht mehr den Gesetzen des einzelnen Bewußtseins, sondern denen des Alltags unterworfen: der Intersubjektivität, der Kommunikation und dem Pragma. Es gibt also auf der phänomenologischen Ebene keine Unterscheidbarkeit etwa religiöser Erfahrungen - mit denen sich Luckmann beschäftigt - von ästhetischen Erfahrungen.

So radikal diese Auffassung auf den ersten Blick erscheint, findet sie durchaus prominente Unterstützung. So zeigt etwa Leroi-Gourhon (1981) in seiner Übersicht über die archäologische Untersuchungen zur Religion der Frühgeschichte, daß sich hier Religiosität und Ästhetik nicht voneinander trennen lassen. Die Unterscheidung zwischen religiöser und ästhetischer Erfahrung sei erst ein Resultat der späteren, historischen Entwicklung. Die Spezifik dieser anderen Wirklichkeiten ist also kulturellen Differenzierungen zu verdanken: Die Ausbildung von religiösen, künstlerischen und wissenschaftlichen Symbolsystemen und der sie tragenden Institutionen ist die Voraussetzung für „religiöse“, „ästhetische“ Erfahrungen oder die „theoretische Einstellung“.

²¹ Diese Frage geht auf eine gemeinsame Diskussion zurück, für die ich sehr dankbar bin. Allerdings findet dieser Unterschied Luckmanns zu Schütz nicht erst in der Endfassung der „Strukturen der Lebenswelt“ ihren Ausdruck, sondern schon in der früh vertretenen anthropologischen Fassung der Transzendenz in der „unsichtbaren Religion“ von 1967 (bzw. 1963) (Luckmann 1991).

Das verweist auf ein zweites Argument gegen die These der anfänglichen Unterscheidbarkeit ästhetischer Erfahrung, das Schütz selbst schon andeutet. Es ist bezeichnend, daß Schütz hier nicht mehr nur von Sinnprovinzen, sondern von Symbolen spricht. Denn obwohl er an manchen Stellen eine Priorität der Konstitution von Sinnprovinzen durch das Bewußtsein anzunehmen scheint, weist er an anderen Stellen darauf hin, daß Sinnprovinzen gewissermaßen „symbolisch“ überformt werden können. Diese Annahme macht er etwa explizit (1971, 384), wenn er sagt, daß Sinnprovinzen wie Wissenschaft, Philosophie und Religion besondere kulturelle Entwicklungen darstellen. Sinnprovinzen sind sozial konstruiert und können demnach auch ‘vergesellschaftet’²² werden. Was als Sinnprovinz erscheint, wird entscheidend von gesellschaftlich verfügbaren Symbolen geprägt. Die Sinnprovinz ist also nicht nur das Ergebnis der „transzendental ausgewiesenen Gleichförmigkeit sinnkonstituierender Bewußtseinsleistungen, sie wird vielmehr durch die im sozialen Handeln hervorgebrachten institutionalisierten und reproduzierten Appräsentationssysteme hervorgebracht“ (Srubar 1988, 280), die zur Kultur einer Gesellschaft gehören.

Aus dieser Perspektive erschiene die Annahme der anfänglichen Unterscheidbarkeit verschiedener Sinnprovinzen als eine *substantialistische Position*, die Merkmale je besonders kulturell ausdifferenzierter Sinnprovinzen - etwa die ästhetische Erfahrung der autonom gewordenen Kunst - zu einer universalen Form der Erfahrung hypostasiert. Dagegen stünde das, was man eine *konstruktivistische Position* nennen könnte, weil sie davon ausgeht, daß Sinnprovinzen Folge kultureller, symbolischer Konstruktionen sind. Zwar leugnet diese Position weder die ästhetische Erfahrung noch die Möglichkeit geschlossener Sinnprovinzen: Die Sinnprovinz ist ein subjektiver Erfahrungsbereich. Doch scheinen sowohl ihre Grenzen wie auch ihre Inhalte entscheidend von kulturellen, sozialen und symbolischen Konstruktionen geprägt. Die Spezifik des jeweiligen Sinnbereichs ist also in kulturellen Symbolisierungen zu finden, in sozial konstruierten Symbolwelten. Ästhetische Erfahrung und Sinnprovinz sind demnach lediglich der subjektive Ausdruck, sozusagen das subjektive Korrelat der kulturellen Bereiche.²³ Und die auf Appräsentationen gründenden Zeichen und Symbole bilden die Sinnklammer zwischen ihnen und dem Bewußtsein. Während Luhmann (1996, 82) die Meinung vertritt, Kunst mache Wahrnehmung für Kommunikation verfügbar, könnten wir sagen: Symbole machen Kunst für das Bewußtsein verfügbar.

Für diese konstruktivistische Position spricht ein drittes, methodisches Argument. Aufgrund ihrer Subjektivität sind Sinnprovinzen nämlich ohnehin nur in ihren jeweils kulturellen Ausdrucksformen zugänglich. Dieses Argument ist jedoch nur dann triftig, wenn geklärt werden kann, was unter „Symbolen“ verstanden wird.

²² Schütz (1971, 394); der englische Text verwendet den Begriff „socialized“.

²³ Mit Bezug auf ‘Veränderte Bewußtseinszustände’ stellt sich also die Frage, ob und welche Sinnprovinzen religiös evaluiert werden und welche Beziehung zwischen „various aspects of society and the presence or absence of institutionalized forms of altered states of consciousness with their associated belief systems“ bestehen. Cf. Bourguignon (1973, VIII).

III. Appräsentation, Zeichen und symbolische Wirklichkeiten

Tatsächlich ist die Annahme einer Abhängigkeit der Sinnprovinzen von Appräsentationssystemen schon tiefer in der Theorie Schütz' angelegt, denn er geht ja davon aus, daß die Bewältigung der Transendenzen vermittels von Zeichen und Symbolen gelingt. Genauer gesagt dienen nicht nur Zeichen und Symbole, sondern alle zeichenartigen Mittel (also auch Anzeichen, Merkzeichen usw.) diesem Zwecke. Denn sie alle beruhen auf der Appräsentation, bei der ein appräsentierendes Glied, das der unmittelbaren Erfahrung gegeben ist, mit einem appräsentierten gekoppelt oder gepaart wird (Schütz 1971, 293).

Zeichen jeder Art beruhen auf der Fähigkeit zur *Appräsentation*. Appräsentation ist ein Bewußtseinsvorgang, bei dem zwei Phänomene in eine Beziehung gesetzt werden. Appräsentation wird als eine besondere Art der paarenden Assoziation im Bewußtsein verstanden, bei der wir intuitiv etwas erfahren als auf etwas anderes verweisend; das appräsentierende Glied 'weckt' gewissermaßen ein appräsentiertes (Schütz 1971, 339f.). Dagegen erfordern appräsentative Beziehungen höherer Ordnung (die, wie wir sehen werden, konstitutiv für Symbole sind) bewußte Vorgänge. Freilich setzt die Appräsentation, wie Gurwitsch bemerkt (359), analytisch die Fähigkeit des Transzendierens voraus.²⁴ Schütz räumt dies ein, betont aber seinen grundlegend phänomenologischen Zugang, er versucht nicht, „Appräsentation aus der Transzendenz zu erklären, sondern umgekehrt, die Struktur der Lebenswelt aus dem Erlebnis der Transzendenz und zwar in dem vorliegenden Aufsatz: vermittels Appräsentation“ (Schütz/ Gurwitsch 1985, 364).

Auf der Ebene der kleinen Transendenzen sind es *Anzeichen* und *Merkzeichen* - geknickte Zweige oder Knoten in Taschentüchern etwa-, mittels derer wir die Grenzen von Raum und Zeit zu überbrücken versuchen. Während Anzeichen und Merkzeichen vom Subjekt allein konstituiert werden, beziehen sich *Zeichen im engeren Sinn* auf intersubjektive Zusammenhänge, sie bezeichnen Gegenstände, Tatsachen oder Ereignisse in der Außenwelt, deren Erfassung durch einen Deutenden die Bewußtseinsvorgänge eines Mitmenschen appräsentieren.²⁵ Wenn wir auch die Bewußtseinsvorgänge von Alter ego nie vollständig erfassen können, ermöglichen Zeichen doch ein typisches Verständnis der Handlungen, Motive und Intentionen Alter egos. Zeichen gehören deswegen zum Kernbereich der Alltagswelt, denn sie erlauben eine zwar nicht vollkommen erfolgreiche, aber doch für alle praktischen Erfordernisse des täglichen Lebens ausreichende Kommunikation mit anderen (Schütz 1971, 376). Die *Sprache* bildet als historisches Zeichensystem das wichtigste Vorratslager an Typisierungen, Abstrahierungen und Standardisierungen, durch das gegenseitiges Verstehen für alle praktischen Zwecke gewährleistet wird, denn sie enthält das innerhalb einer Gemeinschaft sozial anerkannte Wissen (Schütz 1971a, 324ff).

Die Unterscheidung verschiedener Zeichenformen hat mehrere Hintergründe: Zum einen unterscheiden sie sich durch ihren Bezug auf die Erfahrung. Da jede Erfahrung einen Hof von Miterfahrenem aufweist, kann man lose sagen, daß sie sich auf die Tragweite des Miterfahrenen bezieht.

²⁴ „Deine These, daß Appräsentation aus der Transzendenz oder besser, den vielen Transendenzen der Lebenswelt zu erklären ist“ (Schütz/ Gurwitsch 1985, 359).

²⁵ Schütz (1971, 371ff) entwickelte daraus eine Theorie der Kommunikation, die hier nicht wiedergegeben werden kann. Vgl. Knoblauch (1995).

Anzeichen beziehen sich demnach auf räumlich die Erfahrung Transzendierendes, Merkzeichen auf zeitlich Transzendierendes, Zeichen auf intersubjektive Transendenzen und Symbole auf große Transendenzen der Erfahrung.

Zudem unterscheiden sich die Zeichenformen dadurch, daß sie unterschiedlich konstituiert werden.²⁶ Anzeichen, wie etwa Rauch oder „natürliche Zeichen“, beruhen darauf, daß Erfahrungen mit einer zusätzlichen Interpretation versehen werden („Feuer“). Im Unterschied dazu sind Merkzeichen nicht nur mit Interpretationen versehen, sie sind handelnd gesetzt: der Knoten im Taschentuch, der geknickte Zweig. Während sowohl Anzeichen wie auch Merkzeichen subjektiv konstituiert werden, sind Zeichen im engeren Sinne intersubjektiv konstituiert: Auf der Basis der Reziprozität der Perspektiven wird ihr Sinn in Prozessen der intersubjektiven Spiegelung in Interaktionen ausgehandelt und kann dann zum Gewohnheitswissen werden. Auch Symbole werden so konstituiert, doch setzen sie andere Wirklichkeiten, die nicht, wie Zeichen, im Alltag wenigstens mittelbar zugänglich sind.

Während sich Zeichen auf Bewußtseinsvorgänge anderer beziehen, die zwar nicht direkt zugänglich sind, sich aber im Alltag bewähren können, beziehen sich *Symbole* auf diejenigen Erfahrungen, die den Alltag transzendieren. Zur Ausarbeitung des Begriffs macht Schütz starke Anlehnungen bei Cassirers Symboltheorie. Cassirer verwendet jedoch einen sehr weiten Symbolbegriff. Er rechnet die Zeichen als "Signale" der physikalischen Seinswelt zu, die auch Tieren zugänglich ist, während er Sprache den Symbolen zuordnet. Für den späten Schütz besteht die Sprache aus Zeichen, und Symbole sind lediglich eine besondere Form von Zeichen.²⁷ Er definiert Symbole als „appäsentative Beziehungen einer höheren Ordnung, in der das appäsentierende Glied des Paares ein Gegenstand, eine Gegebenheit oder ein Geschehnis innerhalb der Wirklichkeit unseres Alltags ist, während das andere appresentierte Glied auf eine Idee hinweist, die unsere Alltagserfahrung transzendiert“. Als Appäsentationen höherer Ordnung bezeichnet Schütz solche, die auf schon existierenden Appäsentationen aufruhende Appäsentationen sind, wie sie exemplarisch in der Metaphorik der Sprache zum Ausdruck kommen.²⁸

Symbolisierung ruht zum einen auf allgemeinen anthropologischen Grundlagen. Die Leiblichkeit des Menschen und seine dadurch auferlegte Situiertheit in der Welt bieten die Grundlage für eine universale Basis der Symbolisierung, die ‘oben’ und ‘unten’, ‘hinten’ und ‘vorne’ u.ä. Dimensionen aufweist (Schütz 1971, 386ff). Diese ‘universalen Symbole’ unterliegen jedoch kulturellen Einflüssen. Symbole werden von jeweiligen Kulturen zu besonderen Symbolsystemen ausgebaut. So zeichnet sich etwa die westliche Kultur durch ihre besondere Ausprägung von Symbolsystemen aus, wie etwa die rationale Technik, die Wissenschaft, die säkularisierte Kunst. Denn wie alle ande-

²⁶ Die Konstitution der verschiedenen Zeichenarten wurde von Schütz angedeutet. Diese Ausführungen stützen sich jedoch auch auf die Ausführungen von Luckmann (1980).

²⁷ Noch im sinnhaften Aufbau (166) definiert er Symbole lediglich als "bedeutsame Zeichen", und Zeichen werden lediglich mit Bezug auf die subjektive Erfahrung des Bezeichneten verstanden. Selbst Zeichensysteme betrachtet er mit Blick auf das Entwerfen der Zeichen und ihr Deuten durch das Subjekt.

²⁸ Indirekte Kommunikation basiert für Schütz im wesentlichen auf der Metapher. Dabei sollte man anmerken, daß Schütz bekannt war, daß Jaspers die metaphorische Übertragung als wesentlichen Schritt in der Entwicklung der Alltagssprache ansieht.

ren Appräsentationsverweise sind auch Symbole Gegenstand sozialer Prozesse: sie sind „sozial determiniert“ und um als fraglos zu gelten, müssen sie „sozial gebilligt“ werden (Schütz 1971, 402ff).

Schütz behandelt die Frage der sozialen Konstruktion indessen nicht weiter, er geht nicht darauf ein, wie Symbole zu Symbolsystemen ausgebaut werden, und noch weniger finden sich Hinweise auf das Symbolsystem der Kunst. Gerade aber für die Frage, ob und wie Sinnprovinzen kulturell geprägt oder sogar konstruiert sein können, ist eine weitergehende Behandlung dieser Probleme notwendig. Tatsächlich wurde dieses Problem von Schütz' Nachfolgern aufgenommen:

Berger und Luckmann (1969) haben solche Symbolsysteme unter dem Titel „symbolische Universa“ behandelt. *Symbolische Universa* sind „sozial objektivierete Sinnsysteme, die sich auf der einen Seite auf die Welt des Alltags beziehen und auf der anderen auf die Welt, die Erfahrungen in der alltäglichen Welt transzendieren. Weil symbolische Universa mittels unterschiedlicher Legitimationsstrategien konstruiert werden, kann man symbolische Universa deshalb als soziale Konstruktionen dessen verstehen, was subjektiv als geschlossene Sinnprovinz auftritt. Symbolische Universa stellen die umfassendsten Ebenen der Legitimation dar, auf denen Handlungen und Erfahrungen in verschiedenen institutionellen Bereiche und über sie hinweg Sinn verliehen wird. Das umfassendste symbolische Universum, das die verschiedenen symbolischen Universa miteinander und zur Alltagswelt in Verbindung setzt, kann als „Kosmion“ einer gesamten Kultur bezeichnet werden.²⁹

Symbolische Universa setzen die Ausbildung eines Systems sprachlicher Objektivierungen, kommunikativ formulierter normativer Regeln und Legitimationstheorien für einzelne institutionelle Ausschnitte voraus. Sie finden ihren Ausdruck in den „conceptual machineries“ etwa in Mythologien. Sie werden von einer jeweiligen Gemeinschaft geteilt, wobei sie als Allgemeinwissen oder Expertenwissen, als esoterisches oder exoterisches Wissen auftreten können. Wie die Religion oder die Wissenschaft bildet auch die Kunst ein symbolisches Universum - gesetzt, sie hat sich als eigenes Symbolsystem ausgebildet und gegen die anderen Symbolsysteme und deren Trägergruppen ausgegrenzt. Doch selbst dann noch steht sie in einem engen Zusammenhang mit den anderen symbolischen Universa. Denn die symbolischen Universa können miteinander in Konkurrenz geraten, weil sie als (den Alltag transzendierende) Sinnprovinzen auf der subjektiven Ebene ähnliche Funktionen erfüllen.³⁰ So hat etwa Max Weber darauf hingewiesen, daß ekstatische, ästhetische oder orgiastische Bewegungen mit dem Symbolsystem der Religion konkurrieren können, weil sie auf der subjektiven Ebene besondere Erfahrungen ermöglichen. (Weil diese Erfahrungen ungleich dauerhaft sind, lassen sie sich nur in unterschiedlichen Graden insitutionalisieren.) Weber (1988, 545f) verwendet zwar den Begriff der Lebensordnung oder Sphäre, doch weist er darauf hin, daß etwa die Religion, die Musik oder die ‘sublimierte Erotik’ einander äquivalente Funktionen übernehmen können. Dabei betont er zum einen die subjektiv ekstatische Wirkung, in der sich diese Symbolsysteme überschneiden können. So steht die Religion mit der ästhetischen Sphäre in Konflikt, wo etwa Musik als Mittel der Ekstase oder des Exorzismus eingesetzt wird oder die Kunst als

²⁹ Mit diesem Begriff bezog sich Schütz (1971) ausdrücklich auf Voegelin. Zum Kosmion vgl. auch Srubar (1988).

³⁰ So bemerkt auch Jauss (1977, 161): „Dabei erweisen sich (...) die Sinnbereiche der religiösen, der theoretischen und der ethischen (oder politischen) Erfahrung als die nächsten ‘Angrenzer’“ (Jauss 1977, 161).

Trägerin magischer Wirkungen und als Mittel zur „Erlösung vom Alltag“ insgesamt in einem Spannungsverhältnis zur Religion stehen kann. Zum anderen kann dieser Konflikt dort auch soziale Dimensionen annehmen, wo sich Eigengesetzlichkeit symbolischer Universa bzw. der sie tragenden Institutionen ausbilden, die in konkurrierenden Legitimationsansprüchen, Autonomieforderungen symbolischer Universa und Nihilierungen anderer Bereiche ihren Ausdruck finden können - eine Annahme, die Bourdieu (1993) sehr anschaulich für den Bereich der Literatur bestätigt hat.

Zudem ist die Möglichkeit, außerordentliche Erfahrungen zusammenhängend als Erfahrungen einer bestimmten anderen Wirklichkeiten zu deuten, abhängig von dem, was Schütz und Luckmann Wirklichkeitstheorien nennen (1984, 165). Ob also eine besondere Erfahrung als ästhetisch verstanden werden kann, hängt davon ab, daß dieser Bereich als existent ‘ausgewiesen’ ist. Und selbst dann noch bestimmen Wirklichkeitstheorien, welcher Realitätsakzent den jeweiligen Sinnbereichen zugeschrieben wird. Wirklichkeitstheorien legen fest, ob etwa eine Traumvision als Offenbarung gedeutet oder als ein Ausfluß innerpsychischer Mechanismen verstanden wird.³¹

Wirklichkeitstheorien bilden somit nicht nur ein wesentliches Medium zur kulturellen Determination von Erfahrungen, sie sind natürlich auch Teil des Legitimationsapparats der jeweiligen Symbolsysteme, die den Anspruch auf die „Existenz“ einer religiösen, ästhetischen oder spielerischen Wirklichkeit erheben. Wie die Ausbildung verschiedener Symbolsysteme ist auch der Status der von ihnen beanspruchten Wirklichkeitsbereiche bzw. der Wirklichkeitsakzent der Erfahrung, auf die sie Anspruch erhebt, von technologischen, sozialstrukturellen und ökonomischen Entwicklungen abhängig. Auf diesen wissenssoziologischen Aspekt kann ich hier leider nicht eingehen³², denn noch stehen wichtige Fragen offen. Da Schütz ja einen dezidiert handlungstheoretischen Ansatz verfolgt, können wir schwerlich davon ausgehen, daß symbolische Universa bloße Gegebenheiten darstellen. Wie aber werden symbolische Universa und Wirklichkeitstheorie konstruiert? In welcher Beziehung stehen symbolische Universa und subjektive Erfahrung? Kann Transzendentes überhaupt kommuniziert werden, oder ist es nicht vielmehr ‘inkommunikabel’?

IV. Rahmung, ‘Performance’ und die Reflexivität der Kommunikation

Symbole sind die Mittel, mit denen symbolische Wirklichkeiten konstruiert werden, die Konstruktion selbst aber erfolgt durch Handlungen. Da es genauer um zeichenverwendende Handlungen geht, sollten wir sie *kommunikative Handlungen* nennen. Denn die Sinnprovinzen der verschiedensten Art werden ja nicht allein dadurch zum Teil der geteilten, gesellschaftlichen Wirklichkeit, daß sie symbolisiert werden; da die Symbolisierung ein Prozeß ist, der auf Handlungen und Handlungszusammenhängen beruht, verdanken sie ihre „Wirklichkeit“ (im Alltag) wesentlich kommunikati-

³¹ Schütz (Don Quixote, 112) führt ein gutes Beispiel für diesen Begriff an: die Art nämlich, wie Don Quixote und Sancho Pansa ihre unterschiedlichen Wirklichkeiten weginterpretieren. (Für Don Quixote etwa ist Sancho kein Ritter und unterliegt deswegen anderen Gesetzen.)

³² Oder in den Worten Bourdieus (1971, 300), „il existe une correspondance entre les structures sociales (à proprement parler, les structures du pouvoir) et les structures mentales, une correspondance qui s’établit par l’intermédiaire de la structure des systèmes symboliques, langue, religion, art, etc.“

ven Handlungen.³³ Den prozessualen Charakter der Konstruktion, Verwendung und Veränderung von Symbolen kann mit dem Begriff der kommunikativen, genauer: symbolischen Handlungen eingefangen werden. Wie andere symbolische Universa beruht auch die Kunst also auf einer besonderen Form kommunikativer Handlungen, die wir kurz als symbolische Kommunikation bezeichnen können.

Mit diesem Begriff begeben sich jedoch schon weit über die Position von Schütz hinaus. Dennoch sollte betont werden, daß wenigstens der Begriff der kommunikativen Handlungen an Schütz' Vorstellungen anschließt.³⁴ Denn die Kommunikation spielt auch für Schütz eine zentrale Rolle. Sie ist „einer der Hauptgründe“ dafür, daß der Alltag die „ausgezeichnete Wirklichkeit“ ist (Schütz 1971, 371). Es ist die pragmatische, intersubjektive und kommunikative Lebenswelt des Alltags, die der Bezugspunkt aller Sinnprovinzen ist. Sie ist auch der Bereich, in dem die Symbole gründen. Ob wir mit anderen über ein Kunstwerk sprechen oder mit ihnen dieselben Rituale durchführen, wir befinden uns dabei in der Alltagswelt. Und Schütz geht auch davon aus, daß sich durch die Verwendung von Symbolen „kommunikative Subuniversa“ ausbilden können, in denen nichtalltägliche Erfahrungen kommuniziert werden (Schütz 1972b, 159ff). Doch können in anderen Sinnprovinzen kommunikative Wirkakte nur stattfinden, wenn sie tatsächlich Objektivierungen erzeugen, die zur Wirklichkeit des Alltags gehören. „Wenn Kinder gemeinsam in ihrer ‘Als-ob’-Welt spielen, wenn wir ein Kunstwerk mit einem anderen Beobachter diskutieren, wenn wir mit anderen am gleichen Ritual teilnehmen - in all diesen Fällen sind wir noch immer in der Welt des Wirkens mit dem Anderen durch kommunikative Akte verbunden“ (Schütz 1971a, 297). Mit anderen Worten: auch die symbolische Kommunikation ruht auf den Strukturen der alltäglichen Kommunikation.

Wenn symbolische Kommunikation die Struktur des kommunikativen Handelns teilt, dann läßt auch sie sich als zeichenhafte und wechselseitig orientierte Wirkhandlungen verstehen. Als Wirkhandlung erzeugt sie eine Veränderung in der gemeinsamen Umwelt des Alltags. Dazu ist sie nicht nur auf andere gerichtet, sondern an einer wie immer gearteten „Antwort“ orientiert. Und schließlich verwendet sie Zeichen, in diesem Falle Symbole. Kommunikative Handlungen machen damit anthropologische Voraussetzungen beim menschlichen Bewußtsein nötig. Zum einen setzen Handlungen generell *Intentionalität* voraus; zum zweiten erfordern die Zeichenkonstitution und -verwendung ein gewisses Maß an *Abstraktionsfähigkeit* (das strukturell auf der Fähigkeit zum Transzendieren aufbaut), und schließlich sind kommunikative Handlungen jedweder Art auf Wechselseitigkeit angelegt und setzen somit *Intersubjektivität* voraus.³⁵

Diese Merkmale zeichnen kommunikative Handlungen generell aus. Wie aber Luhmann (1996, 29) zurecht bemerkt, stellen Kunstwerke eine besondere Form der Kommunikation dar. So müssen auch

³³ Schütz (1972a) trifft diese Unterscheidung selbst anhand des Musizierens, wo er gegen Halbwachs den musikalischen Gedanken von der musikalischen Sprache, deren Notation und schließlich von der musikalischen Kommunikation unterscheidet. Im Falle des theoretischen Denkens handelt es sich dabei etwa um das „universe of discourse“, das an Kommunikation und Akte des Wirkens gebunden ist. Vgl. Schütz/ Luckmann 1984, 403.

³⁴ Ich greife hier vor allen auf die Arbeiten von Schütz und Luckmann sowie Luckmann (z.B. Luckmann 1980) zurück. Detailliertere Erläuterungen dazu sowie Bestimmungen des kommunikativen Handelns finden sich in Knoblauch (1995).

³⁵ Vgl. dazu den Hauptantrag des SFB (Luckmann 1973).

wir fragen: Was kennzeichnet symbolische kommunikative Handlungen im Unterschied zu 'bloß' kommunikativen?

Diese Frage wurde auch schon von Schütz aufgeworfen, der dadurch auf ein „Paradoxon“ stieß: Weil jede Sprache als Verständigungsmittel der intersubjektiven Wirkwelt des Alltags angehört, sperrt sie sich gegen den Versuch, sie als Träger für Bedeutungen zu verwenden, die ihre eigenen Voraussetzungen transzendieren“ (1971a, 268). Wie können wir, so formuliert Schütz (1971, 294ff) das Paradoxon, Erfahrungen aus anderen Sinnprovinzen mitteilen, wenn die Mittel der Mitteilung zu einem anderen Deutungsschema gehören als dem, in dem sie gemacht wurden, zu einem Deutungsschema, das unabhängig ist vom der Welt des Alltags und ihrer Wirklichkeit.³⁶

Diese Fragen umschreiben das Paradoxon, führen Schütz jedoch nicht zum Schluß der 'Inkommunikabilität' transzendenter Erfahrungen. Er schlägt vielmehr eine Lösung für dieses Paradoxon vor, die er im Phänomen der *indirekten Kommunikation* findet. Das Paradox der Kommunikation nämlich besteht nur dann, wenn man davon ausgeht, daß die geschlossenen Sinnprovinzen ontologische Größen seien, die objektiv außerhalb unseres Bewußtseins existierten. In diesem Falle wären die Begriffe, die in einer Sinnprovinz gelten, in der anderen vollkommen bedeutungslos. Die geschlossenen Sinnprovinzen jedoch sind keine getrennten Bereiche im geistigen Leben, die es erforderlich machten, daß wir beim Übergang von der einen in die andere eine Seelenwanderung durchleben oder unser Gedächtnis vollkommen verlieren müßten. Vielmehr werden ja all diese Erfahrungen von ein und demselben Bewußtsein gemacht, in dessen Dauer sie eine bestimmte Zeit besetzen. „Wir haben bereits früher gesagt, daß mein Bewußtsein innerhalb eines einzigen Tages oder sogar einer Stunde die ganze Skala der Bewußtseinsspannungen durchlaufen kann - einmal wirkend, dann in Wachträumen phantasierend, jetzt wieder in die Bilderwelt eines Gemäldes versinkend, schließlich sich der theoretischen Kontemplation zuwendend. All diese verschiedenen Erfahrungen sind Erfahrungen in meiner inneren Zeit; sie gehören zu meinem Bewußtseinsstrom; ich kann mich an sie erinnern und sie reproduzieren“ (Schütz 1971a, 297). Gerade also, weil die verschiedenen Sinnprovinzen „Ableitungen“ des Alltags darstellen, können sie wenigstens prinzipiell zum Gegenstand der Kommunikation im Alltag gemacht werden. Ganz im Unterschied zu systemtheoretischen Vorstellungen ist für Schütz also symbolische Kommunikation gerade deswegen möglich, weil das Bewußtsein an der Kommunikation und an der Erfahrung 'beteiligt' ist. Da Wirklichkeit auf subjektiver Erfahrung beruht, da das Bewußtsein die unterschiedlichsten Erfahrungen macht, die auch die Wirklichkeit des Alltags überschreiten, und da in der Kommunikation anderen ein ähnliches Bewußtsein unterstellt wird, können diese Erfahrungen kommuniziert werden.³⁷

Gerade weil die symbolische Kommunikation die Struktur der alltäglichen teilt, muß sie auch Unterschiede aufweisen. Anders gesagt: symbolische Kommunikation zeichnet sich gerade durch die *Differenz zur alltäglichen Kommunikation* aus. Und das gilt in ähnlicher Weise für das Kunstwerk,

³⁶ Schütz spricht das Paradoxon zwar mit Bezug auf Musik, Literatur und Erotik an, er behandelt es aber ausführlich im Zusammenhang mit dem wissenschaftlichen Theoretisieren und vor allem mit der Kommunikation phänomenologischer Erkenntnis. Dabei nimmt er Bezug auf Eugen Finks (1933) drei phänomenologische Paradoxa.

³⁷ Schütz betont indessen, daß eine vollkommene Kommunikation nicht möglich ist, sie gelingt nur jeweils für 'alle praktischen Zwecke'.

dessen Realität sich dadurch auszeichnet, daß sie sich von der gewohnten Realität unterscheidet“ (Luhmann 1996, 229). Worin aber bestehen die „Differenzmarkierungen“ im kommunikativen Handeln?

Einen ersten Hinweis darauf gibt uns Schütz. Auf der einen Seite hat er die Unterschiede der symbolischen zur alltäglichen Kommunikation durch die Besonderheit der Symbole erklärt. Zum anderen deutete er an, daß sie durch den Wechsel von Deutungs- und Rahmenschemata vollzogen werden.³⁸ Mit diesem zweiten Aspekt weist er auf ein Merkmal der Kommunikation hin, das in einer Reihe anderer Ansätze aufgenommen und weiterentwickelt wurde.

Eine zentrale Rolle spielen dabei die Vorstellungen Erving Goffmans über die Änderung des Kommunikationsmodus durch *Rahmung*. In seinen Untersuchungen über die „Organisation der Erfahrung“ nimmt Goffman ausdrücklich Bezug auf Schütz. Goffman anerkennt den Schützchen Versuch der Analyse verschiedener Wirklichkeiten. Doch kritisiert er nicht nur den darin unterstellten Substantialismus, der die Frage aufwirft, „wieviele verschiedene ‘Welten’ es überhaupt gebe“ (1980, 14). Seiner Auffassung nach bleibt vor allem eine Frage offen: „Ich gehe davon aus, daß Menschen, die sich gerade in einer Situation befinden, vor der Frage stehen: was geht hier eigentlich vor?“ (1980, 16). Woher wissen die Handelnden, in welchem Bezugssystem bzw. „Rahmen“ sie sich befinden? Um den Wechsel zwischen verschiedenen „Rahmen“ zu bezeichnen, benutzt Goffman den Begriff der „Transformationen“.

Im Anschluß an Bateson, der aus der Analyse ritueller Aufführungen sowie menschlichen und tierischen Spiels darauf hingewiesen hatte, daß kulturell bedingte kognitive Zustände menschliches Handeln orientieren und „rahmen“, geht Goffman davon aus, daß sich Handlungen innerhalb eines solchen Rahmens nicht nur durch bestimmte Markierungen des Ein- und Austretens (des „Sprungs“), sondern durch besondere Verhaltens-, Kommunikations- und Interpretationsregeln auszeichnen. „Rahmungen“ wie etwa das Spiel oder das Theater sind demnach keine subjektiv konstituierten Erfahrungsbereiche. (Goffman unterstellt Schütz, er vertrete eine solche subjektivistische Auffassung.)³⁹ Wesentlich für Goffmans Zugang ist vielmehr die Beobachtung, daß die Rahmung

³⁸ Schütz (1971, 34f.) entwirft auch ein Schema von „appräsentativen“ Ordnungen, das es erlauben sollte, die verschiedenen Ordnungen von Appräsentationen zu erfassen. Es handelt sich um vier Bereiche, die in jeder Appräsentationssituation einbezogen sind: a) der Bereich der Gegenstände, zu dem der unmittelbar apperzipierte Gegenstand gehört, wenn man von seinen appräsentativen Verweisungen absieht, also das Apperzeptionsschema; wir könnten hier etwa die Holzstangen oder Tücher anführen, die für Fahnen verwendet werden. b) der Bereich der Gegenstände, zu dem der unmittelbar apperzipierte Gegenstand gehört, wenn er als Glied einer appräsentativen Paars angesehen wird, also etwa die Fahne: Appräsentationsschema. c) der Bereich der Gegenstände, dem das appräsentierte Glied des Paares angehört, also das, was von der Fahne repräsentiert wird: das Verweisungsschema. d) der Bereich, zu dem die spezifische Appräsentationsverweisung gehört bzw. das Verhältnis, das zwischen dem Appräsentations- und Verweisungsschema besteht: das Rahmen- oder Deutungsschema. Um dies zu veranschaulichen: Die Fahne etwa kann als ein Mittel der Kommunikation im Schiffsverkehr dienen, das Deutungsschema also bleibt alltäglich. Die Fahne aber kann auch einen den Alltag überschreitenden, symbolischen Charakter annehmen, etwa wenn sie das Lamm Gottes oder eine Nation repräsentiert.

³⁹ Tatsächlich hatte aber auch Schütz nicht nur das Musizieren als eine Sequenz kommunikativer Wirkakte beschrieben, er hat solche interaktiv erzeugten „kommunikativen Subuniversa“ auch an verschiedenen Stellen erwähnt, etwa auch mit Blick auf den Don Quixote. Allerdings scheitert der Versuch Don Quixotes, denn Sancho Pansa teilt nicht sein Auslegungsschema: Er ist Vertreter des Alltagsdenkens. Was für Don Quixote als der Helm Mambrinos erscheint, ist für Sancho das Spülbecken eines Barbiers. Allerdings trifft Schütz keine wesentliche Unterscheidung zwischen den Sinnprovinzen, in denen solitär gemachte Erfahrungen nachträglich indirekt kommuniziert werden, und solchen, die sich durch die Kommunikation etablieren. Dies wird besonders deutlich, wenn er in Auflistungen (z.B. 1996, 37), die

keineswegs vom subjektiven Bewußtsein alleine vollzogen wird, sondern ein Merkmal der kommunikativen Akte ist. Mit anderen Worten: indirekte Kommunikation vollzieht sich in kommunikativen Handlungen, und Symbolisierungen sind interaktive Leistungen. Symbolische Wirklichkeiten sind demnach als kommunikative Konstruktionen zu verstehen. Wie bei Schütz zehrt allerdings auch bei Goffman die Konstruktion symbolischer Wirklichkeiten von der Struktur der alltäglichen Kommunikation. Deswegen achtet Goffman nicht nur auf die Transformationen des Alltags in andere, nichtalltägliche Rahmen (Theater, Spiel); vielmehr untersucht er besonders die kleinen Transformationen im Alltag, auf denen diese 'großen' Transformationen aufbauen: Der kategoriale Unterschied zwischen symbolischer und alltäglicher Kommunikation tritt empirisch als gradueller Unterschied auf.

Empirisch wird die Rahmung durch die Verwendung besonderer „keys“ oder „Transformationszeichen“ vollzogen. So erscheint etwa das Gespräch „als ein rasch wechselnder Strom verschieden gerahmter Abschnitte, darunter auch kurzfristiger Täuschungsmanöver (im allgemeinen gutgemeinter) und Modulationen verschiedener Art. Es kommen Transformationszeichen vor, die angeben, ob es sich um eine Abweichung vom Üblichen handelt, und wenn ja, welcher Art. Ist eine solche Abweichung beabsichtigt, so werden auch Klammerzeichen gegeben, die deutlich machen, wo diese Transformation anfangen und wo sie aufhören soll...“ (Goffman 1977, 584f.). Transformationszeichen betreffen nicht nur die anfänglichen Markierungen des Beginnes und Endes eines neuen 'Rahmens'. Wie Goffman selbst in seiner Untersuchung der „forms of talk“ aufzuzeigen versucht, werden sie im Verlauf der Handlungen produziert, die sie 'rahmen'. Weil sie sich in kommunikativen Akten vollziehen, haben diese Transformationen nicht einfach eine Einstellungsänderung der einzelnen Akteure zur Folge. Vielmehr verändern sie die gesamte Kommunikationssituation der daran Beteiligten.

Als ein Beispiel für die empirische Form solcher „keys“, in denen die Herstellung und Veränderungen von Kommunikationssituationen vollzogen wird, verweist Goffman (1981, 126f.) auf Gumperz' Begriff der *Kontextualisierung*.⁴⁰ Mit diesem Begriff wird umrissen, daß die Situation, in der sich die Handelnden befinden, ein Ergebnis der kommunikativen Akte der Handelnden selbst sind. Zur Konstruktion bestimmter Situationen werden besondere Mittel verwendet, die Gumperz als „Kontextualisierungsschlüssel“ bezeichnet. Damit ist gemeint, daß der Kontext nicht isoliert von kommunikativen Handlungen betrachtet werden kann, sondern reflexiv von ihnen erzeugt wird. In der Untersuchung mündlicher Kultur sind das etwa meta-narrative Hinweise, mit denen nicht nur die Merkmale der ablaufenden Erzählung angedeutet werden, sondern auch ihre Bedeutung und ihr Verhältnis zu anderen Ereignissen.⁴¹ Solche metakommunikativen Mittel zur Rahmung kommunikativer Handlungen (als Zusammenspiel von Bedeutungstypen und kommunikativen Darstellungsformen in Interaktionen) hebt auch Soeffner (1989, 151ff) hervor, der sie (ähnlich wie Iser) als *In-*

'solitären' „worlds of dreams, of imageries, of fantasms“ neben die symbolisch konstruierten „worlds of the arts“, „play world of th child“ etc. stellt.

⁴⁰ Für eine detaillierte Erläuterung dieses Konzepts vgl. Knoblauch 1991.

⁴¹ Das hat Bauman (1986) an texanischen Erzählern aufgezeigt.

szenierung bezeichnet.⁴² Vermittels besonderer Regieanweisungen und Deutungsvorzeichen weist die Inszenierung eine „quasi-fiktionale Qualität“ auf und kann somit zur Reproduktion und Konstruktion des „Kosmos von ‘multiple realities’ dienen.

Solche Rahmungsprozesse stehen im Vordergrund auch des „performance approach“, der in verschiedenen Subdisziplinen der amerikanischen Anthropologie vertreten wird.⁴³ Auch der Begriff der *Performance* bezieht sich sowohl auf die tatsächlich Durchführung alltäglicher kommunikativer Handlungen wie auch auf ästhetisch markierte und ‘überhöhte’ Formen der Kommunikation, die auf eine besondere Weise und für ein besonderes Publikum gerahmt sind.⁴⁴

Performance in diesem Sinne ist ein Merkmal schon von Alltagshandlungen. Sie setzt einen besonderen Deutungsrahmen für kommunikative Handlungen. Durch diesen Deutungsrahmen werden die kommunikativen Handlungen selbst durchsichtig gemacht und aus ihrer kontextuellen Einbettung herausgehoben. Die tatsächliche Durchführung jeder kommunikativer Handlung beinhaltet eine Reihe von expliziten und impliziten Rahmungsmerkmalen, die Richtlinien dafür enthalten, wie Akte gedeutet werden sollen.

Performance stellt damit die intrinsischen Qualitäten der kommunikativen Handlung selbst in den Vordergrund. Damit zeichnet sich der Vollzug kommunikativer Handlungen durch ihre *Reflexivität* aus: durch diese Handlungen wird nicht nur etwas gemacht, sie zeigen auch an, was sie machen.⁴⁵

Dieser Begriff der Reflexivität ähnelt übrigens dem, den Plessner als ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier ansieht. Dieser bezeichnet den Umstand der gegenständlichen und zuständlichen Gegebenheit des Körpers: „Nur dem Menschen ist seine körperliche Situation gegenständlich *und* zuständlich bewußt“ (Plessner 1970, 46). Zum einen ist Performance formal reflexiv, sofern sie mit der bewußten Manipulation formaler Merkmale des Kommunikationssystems verbunden ist. Zum zweiten ist performance in einem sozialpsychologischen Sinne reflexiv insofern, als sie die Identität der Vorführenden mitkonstituiert. Reflexivität ist, in den Worten Turners (1986), „the ability to communicate about the communication system itself“. Weil der Mensch ein „homo performans“ sei, sind „his performances are, in a way, reflexive, in performing he reveals himself to himself“. Es handelt sich also um ein (neben den schon erwähnten Merkmalen der Abstraktionsfähigkeit, Intentionalität und Intersubjektivität) weiteres anthropologisches Merkmal menschlicher Kommunikation: „Mankind is a reflexive species“ (Turner 1986, 86).

⁴² Mit Blick auf die schriftliche Literatur spricht Iser (1990, 10f.) von „Fiktionsignalen“ bzw. „konventionsstabilisierten Signalen, durch die dem Leser bedeutet wird, daß es sich nicht um einen Diskurs, sondern um einen inszenierten Diskurs handelt“. Im Anschluß an diese Vorstellung argumentiert Bange (1986, 127), daß auch die Fiktionalisierung mithilfe von Kontextualisierungshinweisen vollzogen wird, wie etwa „joking prefaces“ oder Einführungsformeln.

⁴³ Dabei sollte erwähnt werden, daß Bauman und Briggs (1990) etwa diese Sammelbezeichnung für problematisch halten, weil er sehr heterogene Forschungsansätze zusammenfaßt.

⁴⁴ Die breitere Fassung leitet sich von Chomskys linguistischer Unterscheidung zwischen Kompetenz als dem grammatischen Wissen und der Performance als der Ausführung dieses Wissens in der alltäglichen Sprache ab. Chomsky sah allerdings Performance als eine abweichende und unvollständige Verwirklichung des idealen Regelwerks der Sprache an, die voller Fehler und Verzerrungen sei, weil sie von grammatikalisch irrelevanten Faktoren beeinflusst werde. Dagegen betonte Hymes die Eigenständigkeit der Performance als einer besonderen Leistung, die eine eigene Ordnung aufweise. Vgl. Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Mass. 1965; Dell Hymes, *Foundations in Sociolinguistics*. Philadelphia 1974.

⁴⁵ Der Begriff reflexiv bezeichnet zwei miteinander verbundene Merkmale von performance, die beide in der Fähigkeit eines jeden Zeichensystems wurzeln, für sich selbst zum Objekt werden zu können und sich auf sich selbst zu beziehen.

V. Zu den Fragestellungen der Anthropologie der Literatur

Welche Folgen ergeben sich daraus für die Anthropologie der Literatur? Lassen sich spezifische kommunikative Mittel und Verfahren angeben, die die Literatur auszeichnen?

Aus der Perspektive des konstruktivistischen Ansatzes stellt die Literatur wie jedes andere symbolische Universum eine kommunikative Konstruktion dar, die sich besonders der Reflexivität kommunikativer Handlungen verdankt. Die Mittel und die Verfahren der kommunikativen Konstruktion sind jedoch nicht apriori etwa in besonderen Merkmalen einer 'ästhetischen Sinnprovinz' angelegt. Vielmehr ist zunächst davon auszugehen, daß unterschiedliche Kommunikationsgemeinschaften auch jeweils verschiedene Konventionen von kommunikativen Formen, „keys“ oder Kontextualisierungshinweisen verwenden, mit denen sie Kommunikation rahmen. Zwischen verschiedenen Kulturen mag es Anleihen, Wanderung und Akkulturation solcher Konventionen geben, doch können sich auch in einzelnen Kulturen miteinander wetteifernde, voneinander sich abgrenzende oder einander ablösende Repertoires solcher Konventionen ausbilden. Und mit dem „Kampf gegen bestimmte, wegen ihrer Ausdruckslosigkeit auf einmal als unerträglich empfundene Konventionen beginnt sogar wie jeder Stilwandel“ (Hauser 1974/1988, 32). Deswegen stellt der systematische - und zwar sowohl diachrone wie synchrone - Vergleich der kommunikativen Mittel zur Rahmung von Literatur eine der zentralen Untersuchungsaufgaben einer Anthropologie der Literatur dar. Ohne diesen systematischen Vergleich kann eine solche Anthropologie nur ethnozentrisch, perspektivisch oder theoriezentrisch sein.

Diese Aufgabe stellt sich auch für diejenigen, die einer substantialistischen Position anhängen, wie etwa die Schütz'. Ausgehend von der skizzierten phänomenologisch orientierten Anthropologie stellt sich für ihn zwar die Frage, ob sich eine spezifische *Sinnprovinz* des ästhetischen Erfahrens, der Imagination bzw. vom Phantasieren unterscheidbaren Prozesse der Fiktionalisierung ausmachen läßt. Die Analyse der Sinnprovinz und ihrer Grenzen bedarf aber immer der Bezugnahme auf die auf sie bezogenen Symbolisierungen, so daß auch Schütz (1971, 383f.) die Frage stellen muß, ob es spezifische Symbolisierungen gibt, die im Menschsein verwurzelt sind. Etwas verkürzt ausgedrückt: die Klärung der Imagination gelingt nur durch die Klärung der Mittel, mit denen die Imagination objektiviert wird. Die Klärung der menschlichen Imagination bleibt auch aus der konstruktivistischen Perspektive eine wichtige Aufgabe der Anthropologie der Literatur, da sie ja danach fragen muß, welche subjektiven „Korrelate“ symbolische Kommunikation erzeugt.

Beide Perspektiven machen also den schon erwähnten systematischen Vergleich der Formen symbolischer Kommunikation erforderlich. Sie weisen somit in eine Richtung, die Victor Turner als vergleichende Symbologie bezeichnet hat. Diese Symbologie (die gerade nicht als statische Struktur, sondern als dynamischer, im Handeln realisierter Prozeß vorgestellt werden muß) interessiert sich „für die Beziehungen zwischen Symbolen und den ihnen von Benutzern, Interpreten oder Exegeten zugeordneten Begriffen, Gefühlen, Werten, Vorstellungen usw.: kurz, sie hat semantische Dimensionen, sie untersucht Bedeutung in der Sprache und im Kontext. Ihre Daten entstammen kulturellen Gattungen oder Subsystemen der Ausdruckskultur, die sowohl orale als auch schriftliche Formen einschließen und zu denen man sowohl Aktivitäten, die verbale und nichtverbale sym-

bolische Handlungen kombinieren wie Rituale und Dramen, als auch narrative Formen wie Mythen, Epen, Balladen, Romane und ideologische Systeme rechnen kann. Ebenfalls dazu gehören nicht-verbale Ausdruckformen wie mimische Darstellung, Skulptur, Malerei, Musik, Ballett und Architektur“ (Turner 1989, 30).

Die Anthropologie der Literatur hat es indessen mit einem besonders ausgezeichneten Ausschnitt einer solchen vergleichenden Symbologie zu tun. Zwar gehört Literatur sicherlich „zum Panorama dessen, was möglich ist, weil in ihr weder die Beschränkungen noch die Rücksichtnahmen herrschen, die für lebensweltliche Institutionalisierungen maßgebend sind“ (Iser 1993, 506). Doch zeichnet sie sich schon durch die Auswahl des Appräsentationssystems der *sprachlichen Zeichen* und durch die *sprachliche Kommunikation* als ein besonderes Symbolsystem aus.

Trotz dieser Eingrenzung wäre es immer noch zu weit gegriffen, die Literatur nun als Reflexion auf die sprachliche Kommunikation zu begreifen. Wie nämlich etwa Kenneth Burke (1961) in seiner „Logology“ argumentiert, hat es nicht nur die Literatur mit dem Ausschöpfen der symbolischen Möglichkeiten der Sprache zu tun. Seiner Ansicht nach verfolgt auch die Theologie genau diese Aufgabe, und es wäre sicherlich auch nicht völlig verfehlt, die philosophische Suche nach einer ‘idealen Sprache’ auf diese Weise zu charakterisieren.

Weil der Umgang der Literatur mit dem symbolischen Potential der Sprache mit anderen Symbolsystemen konkurriert, bedarf es gewissermaßen eines *horizontalen Vergleichs* der Formen symbolischer Kommunikation. Weist die literarische Kommunikation eine ihr eigene Struktur auf, die sich gegen andere abgrenzen läßt? Gibt es ein spezifisches Repertoire von Appräsentationsverweisungen, Symbolisierungen, kommunikativen Formen, die das ausgewählte Feld der literarischen Kommunikation auszeichnen? Wodurch unterscheiden diese sich von denen anderer symbolischer Universa? Welche Strukturmerkmale der Sprachen oder der sprachlichen Kommunikation ermöglichen die Ausbildung einer Literatur?

Zur Klärung dieser Fragen müssen nicht nur die Unterschiedlichkeiten mündlicher und schriftlicher Kommunikation berücksichtigt werden (Goody 1986), sondern auch die unterschiedlichen Möglichkeiten der Sprachen bzw. der Kommunikationsformen. Eine besondere Rolle bei der Bestimmung der „bereichsspezifischen Merkmale“ der Literatur spielen sicherlich *kommunikative Gattungen*. Wenn sich die Bereichsspezifität der religiösen Kommunikation schon am deutlichsten in den kommunikativen Gattungen religiöser Kommunikation ausdrückt (Knoblauch, im Druck), dann dient die Analyse solcher Gattungen nicht nur zur Abgrenzung religiöser von literarischer Kommunikation, sondern auch zur Herausstellung der besonderen Rahmungsverfahren der Literatur.

Die Ausbildung besonderer Formen der symbolischen Kommunikation kann jedoch nicht isoliert von der wissenssoziologischen Klärung der Ausbildung sozial institutionalisierten Formen der symbolischen bzw. literarischen Kommunikation betrachtet werden, d.h. nach dem „System der sozialen Bedingungen, innerhalb derer das künstlerische Schaffen sich als ein kommunikativer Akt vollzieht“ (Bourdieu 1974, 76).⁴⁶ So ist schon die reflexive Auszeichnung symbolischer Wirklichkeiten

⁴⁶ Die Ausbildung künstlerischer und literarischer Institutionen steht wiederum im Zusammenhang mit der Autonomisierung der Kunst, ja mit der „Theorie von der ‘überlegenen Wirklichkeit der Kunst’“. Vgl. dazu Raymond Williams 1958, 32.

auch davon abhängig, ob die Wirklichkeitstheorie einer jeweiligen Kultur oder Epoche der ästhetischen Erfahrung einen eigenen Wirklichkeitsakzent verleiht. (Turner würde hier vom „exegetischen Sinn“ reden). Dabei müssen die verschiedenen Ebenen berücksichtigt werden, mit deren Hilfe die Wirklichkeit einer solchen Sinnprovinz legitimiert werden. Diese reichen von „folk-categories“ bis zu ausgebauten, von Experten getragenen Legitimationstheorien des „Ästhetischen“, der Fiktion und anderer „Wirklichkeitstheorien“. Die strukturellen Voraussetzungen der Ausbildung besonderer symbolischer Repertoires beinhalten aber auch diachrone Entwicklungen, wie etwa die Konkurrenz um die Vorherrschaft im jeweiligen Symbolsystem sowie zwischen verschiedenen Symbolsystemen (cf. Bourdieu 1993). Offenbar hängt die Autonomie der ästhetischen Erfahrung mit der Ausdifferenzierung ästhetischer Institutionen und der Spezialisierung ästhetischer Produktion zusammen. Im einzelnen muß den Ausprägungen der gesellschaftlichen Institutionalisierung der Literatur vergleichend nachgegangen werden. Das beinhaltet Fragen nach Ausbildung und Professionalisierungsformen von Literaten und Rezipienten, dem Prestige und der sozialen Rolle des Schriftstellerberufs und der Leserschaft, der internen Ausdifferenzierung der literarischen Produktion, Vertrieb und Rezeption (Literaturunterricht, mediale Vermittlung, Kritik) usw.

Die horizontale Dimension des Vergleichs muß ergänzt werden durch den sozusagen *vertikalen Vergleich* der literarischen und symbolischen Kommunikation mit alltäglichen Formen kommunikativen Handelns. Dieser Vergleich ist deswegen von besonderer Bedeutung, weil die Verfahren der symbolischen Rahmung kommunikativer Handlungen schon in der alltäglichen Kommunikation angelegt sind. Die analytische Trennung zwischen verschiedenen Sinnprovinzen wird also dann, wenn Erfahrung kommuniziert wird, zu einem fließenden Übergang.

Darauf hatte ich auch mit Verweis auf Goffman hingewiesen, der betont, daß schon das Alltagsgespräch verschiedene Rahmungen aufweist, wie etwa Täuschungen, Scherze und Nachspielungen. Auch durch Zitieren, das Einführen von Figuren und die Einbettung in andere Kontexte (die zuweilen rituell erfolgen kann) können „Transformationen“ der Kommunikation erreicht werden. „It is true, then, that the frameworks in which words are spoken pass far beyond ordinary conversation. But it is just as true that these frameworks are brought back into conversation, acted out in a setting which they initially transcended“ (Goffman 1981, 154f.). Daraus folgert Bange (1986, 118), daß literarische Formen in gewissem Sinne „Ableitungen“, abgewandelte oder „Spielformen“ alltäglicher Kommunikation sind. Auch Gülich (1986, 118) stimmt dem zu: eine strenge Trennung zwischen alltäglichen und literarischen Erzählungen ist nicht möglich; im Bereich mündlicher und schriftlicher Erzählungen [gibt es offenbar] Übergangsformen“.⁴⁷ Gerade zur Herausstellung der Besonderheit des Literarischen müßte deswegen danach gefragt werden, wie aus dem ‘ordinary discourse’ ein ‘literary discourse’ wird (Pratt 1977).

Von besonderer Bedeutung sind hierbei natürlich zum einen Phänomene der mehr oder weniger rudimentären *Fiktionalisierung* in der alltäglichen Kommunikation: im Zitieren fremder Rede und

⁴⁷ In den Worten Kallmeyers (1981, 409), „daß bestimmte ‘kunsthaftige’ Formen, die starke Strukturähnlichkeiten mit Formen des explizit literarischen Erzählens haben, zur alltagsweltlichen Routine gehören“.

Dialoge, in der Kollaboration beim spielerischen Fingierung von Situationen in Konversationen und natürlich in den verschiedenen kommunikativen Gattungen der mündlichen Literatur.⁴⁸

Ebenso bedeutsam sind Phänomene der Ästhetisierung, die, wie Tannen (1989) nachweist, schon in vorderhand sehr unauffälligen Alltagsgesprächen nachzuweisen ist. Besonders betont werden solche Übergangsformen im Rahmen des 'performance-Ansatzes'. So zeigt Turner an verschiedenen Beispielen, wie sich verschiedene 'kulturelle Gattungen' im Bereich von Theater, Musik und Religion aus alltäglichen 'sozialen Dramen' ableiten und diese sozusagen 'ästhetisieren'.⁴⁹ Vor allem in mündlichen Kulturen, aber auch in massenkulturellen Zusammenhängen zeigt es sich, daß die unmittelbaren Kontexte eine entscheidende, ja konstitutive Rolle für die Ästhetisierung haben können (türkische Cafehauserzähler, Wiener Kaffeehausliteraten, „Rap-Konzert“). So diente etwa das Arbeitslied schwarzer Sklaven oder singender Seeleute primär zur Koordinierung der Arbeitsaufgaben; erst sekundär ist es, ob die anderen Seeleute den Gesang schätzen und die Vorführung mögen. Anders dagegen, wenn der Gesang im Rahmen einer Vorführung auftritt. Nun steht die ästhetische Funktion im Vordergrund.

Dieses Beispiel verweist darauf, daß die Ästhetisierung alltäglicher Kommunikation auch funktional verstanden werden kann. Alltägliche kommunikative Handlungen, Muster und Gattungen erfüllen primär pragmatische (politische, wirtschaftliche, soziale) Funktionen. Durch Funktionswandel, institutionelle Veränderungen oder aufgrund Entlastung durch Routine können diese eine zusätzliche ästhetische Funktion annehmen, und die ästhetische Funktion kann sogar in den Vordergrund treten. Für solche Phänomene - etwa Werbespots, mittelalterliche Gesetzestexte oder Rap-Musik - haben wir den Begriff der sekundären Ästhetisierung vorgeschlagen.⁵⁰

Die bisher formulierten Forschungsaufgaben zielen alleine auf die Seite der Anthropologie der Literatur. Dagegen wurde die Frage nach den Aufgaben der literarischen Anthropologie⁵¹, die sich aus den bisherigen Ausführung ergibt, offen gelassen. Diese zielt zweifellos auf die kommunikative Konstruktion des Menschen in der Literatur. Sie muß aber auch die erwähnten horizontalen und vertikalen Vergleiche berücksichtigen, um die Spezifik der literarischen Konstruktion herauszustellen.⁵² Indem sie die damit eine menschliche Selbstreflexion menschlicher Kommunikation betreibt, die ihrerseits kommunikativ verfährt, kann sie damit auch zur Klärung einer der grundlegendsten

⁴⁸ So definiert auch Bange (1986, 125) Fiktionalisierung zunächst durch Merkmale des subjektiven Bewußtseins - die im übrigen auch auf andere Sinnbereiche zutreffen („Suspendierung der Selbstverständlichkeiten des Alltags und der expliziten Einführung eines markierten Kontextes, der sich vom 'natürlichen', unmarkierten Kontext des Alltags abhebt“), detailliert aber dann „also einen Prozeß der Generierung 1) eines spielerischen Kontextes für die Kommunikation und 2) eines alternativen Interpretationsrahmens“. Vgl. dazu die Arbeiten von E. Couper-Kuhlen und Mitarbeiterinnen.

⁴⁹ Dabei betrachtet Turner (1986, 92f.) das soziale Drama „as the empirical unit of social processes from which has been derived, and is constantly being derived, the various genres of cultural performance“.

⁵⁰ Vgl. dazu auch den SFB-Antrag. Als Untersuchung der 'Sprechkunst' schwarzer Amerikaner vor dem Ausbruch der Rap-Musik-Welle vgl. Abrahams 1974. Dem Begriff der sekundären Ästhetisierung liegt eine funktionale Bestimmung von Gattungen zugrunde, wie sie schon von Hymes vorgeschlagen wurde und in der neueren soziologischen Gattungstheorie vertreten wird.

⁵¹ Es ist hier ausdrücklich nicht von der Literaturanthropologie die Rede, also der literarischen Behandlung anthropologischer Themen bzw. den literarischen Gestaltungen der „Humannatur“. Vgl. Pfotenhauer 1987, 2f.

⁵² Eine solche 'vertikale' Fragestellung ist der Ausgangspunkt für die Arbeit von J. Hartog.

Fragen der philosophischen Anthropologie beitragen: nach den Weisen und Möglichkeiten der Reflexion des Menschen auf sich selbst.

LITERATUR

- Abrahams, R. D. (1974), Black talking in the streets, in: R. Bauman und J. Sherzer (Hgg.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge: CUP, 240-262.
- Bange, Pierre (1986), Fiktion im Gespräch, in: W. Kallmeyer (Hg.), *Kommunikationstypologie*. Jahrbuch des Instituts für deutsche Sprache 1985. Düsseldorf: Schwann, 117-153.
- Bauman, R. (1986), *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge: CUP.
- Bauman, Richard (1983), *Let Your Words be Few. Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth Century Quakers*. Cambridge.
- Bauman, Richard und Briggs, Charles L. (1990), Poetics and performance as critical perspectives in language and social life, in: *Annual Review of Anthropology* 19, 59-88.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann (1969), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt/ Main: Fischer.
- Berger, Peter L. (1978), The problem of multiple realities: Alfred Schutz and Robert Musil, in: Th. Luckmann (Hg.), *Phenomenology and Sociology*. Harmondsworth: Penguin, 343-367.
- Berger, Peter L. (1988), Robert Musil und die Errettung des Ich, in: *Zeitschrift für Soziologie* 2 (übers. v. H. Knoblauch, J. Bergmann, S. Wiltschek).
- Biemel, Walter (1983), Zur Realitätsträchtigkeit des Irrealen, in: R. Grathoff, B. Waldenfels (Hg.) *Sozialität und Intersubjektivität*. München: Fink, 252-271.
- Bourdieu, Pierre (1993), *The Field of Cultural Production*. London: Polity.
- Bourdieu, Pierre (1974), *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1971), Genèse et structure du champ religieux, in: *Revue française de sociologie* XII, 3, 295-334
- Bourguignon, Erica (1973), Preface, in: dies. (Hg.), *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus/ Ohio.
- Bruner, Jerome (1986), *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge: Harvard Univ. Pr.
- Burke, Kenneth (1961), *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*. Boston: Beacon.
- Cassirer, Ernst (1990), *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Frankfurt/ Main: Fischer.
- Derrida, Jacques (1979), *Die Stimme und das Phänomen*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Fabian, J. (1974), Genres in an emerging tradition: An anthropological approach to religious communication, in: A. W. Eister (Hg.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*. New York 1974.
- Fink, Eugen (1933), Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik, in: *Kantstudien* XXXVIII, 319-384.
- Gehlen, Arnold (1976), *Anthropologische Forschung*. Reinbek: Rowohlt (1961).
- Goffman, Erving (1977), *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation der Erfahrung*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (1981), *Forms of Talk*. Oxford: Blackwell.
- Goodman, Nelson (1984), *The Mind and Other Matters*. Cambridge, Mass. 1984.
- Goodman, Nelson (1978), Goodman, *Ways of Worldmaking*. Hassocks, Sussex.
- Goody, J., I. Watt, K. Gough (1986), *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Grathoff, Richard (1989), *Milieu und Lebenswelt*. Frankfurt am Main.
- Gülich, Elisabeth (1980), Konventionelle Muster und kommunikative Funktionen von Alltagserzählungen, in: Konrad Ehlich (Hg.), *Erzählen im Alltag*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp, 335-384.
- Hauser, Arnold (1974/ 1988), *Soziologie der Kunst*. München: Beck.
- Honko, Laurie (1968), Genre analysis in folklore and comparative religion, in: *Temenos* 3, 48-66.
- Husserl, Edmund (1972), *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Meiner.
- Husserl, Edmund (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. 1. Teil 1905-1920. Den Haag.
- Husserl, Edmund (1977), *Cartesianische Meditationen*. Hamburg: Meiner 1977.
- Iser, Wolfgang (1990), Fingieren als anthropologische Dimension der Literatur. Konstanz: UVK.

- Iser, Wolfgang (1993), *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Jakobson, Roman (1971), Linguistik und Poetik, in: Jens Ihwe (Hg.), *Literaturwissenschaft und Linguistik*. Frankfurt a.M., 142-178.
- James, William (1981), *Principles of Psychology*. Cambridge/ Mass (2. Band).
- Jauss, Hans Robert (1990), Über religiöse und ästhetische Erfahrung - zur Debatte um Hans Belting und George Steiner, in: *Wege des Verstehens*. München: Fink, 346-377.
- Jauss, Hans Robert (1977), *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik I*. München: Fink.
- Jauss, Hans Robert (1977a), Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters, in: *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976*. München: Fink, 327-358.
- Kallmeyer, Werner (1981), Gestaltungsorientiertheit in Alltagserzählungen, in: Rolf Klopfer, Gisela Janetzke-Dillner (Hg.), *Erzählung und Erzählforschung im 20. Jahrhundert*. Stuttgart, 409-429.
- Knoblauch, Hubert (1991), Der Kontext der Kommunikation. John J. Gumperz und die Interaktionale Soziolinguistik, in: *Zeitschrift für Soziologie* 6.
- Knoblauch, Hubert (1995), *Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Knoblauch, Hubert (im Druck), Transzendenz und Kommunikation, in: H. Knoblauch, V. Krech und H. Tyrell (Hg.), *Religion als Kommunikation*.
- Leroi-Gourhon, André (1981), *Die Religionen der Vorgeschichte*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Langer, S. (1953), *Feeling and Form*. New York.
- Luckmann, Thomas (1973), Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation, in: Althaus, H. P. u.a. (Hg.), *Lexikon der Germanistischen Linguistik*. Tübingen: Niemeyer.
- Luckmann, Thomas (1980), Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation, in: *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn, 93-127.
- Luckmann, Thomas (1991), *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp 1991.
- Luhmann, Niklas (1996), *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Plessner, Helmuth (1970), *Philosophische Anthropologie*. Frankfurt/ Main: Fischer.
- Pratt, Marie-Louise (1977), *Towards a Speech Act Theory of Literary Discourse*. Bloomington/ London.
- Samarin, W. F. (1987), The language of religion, in: U. Ammon, N. Dittmar, K. J. Mattheier (Hg.), *Sociolinguistics-Soziolinguistik*. 1. Halbband. Berlin/New York.
- Schütz, Alfred (1926), Sinnstrukturen der Novelle. Veröff. in: *Theorie der Lebensformen*. Hgg. v. I. Srubar. Frankfurt/ Main 1981, 251-278.
- Schütz, Alfred (1935-1937), Das Problem der Rationalität in der modernen Welt. Manuskript. Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz.
- Schütz, Alfred (1936), Das Problem der Personalität in der Sozialwelt. Manuskript. Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz.
- Schütz, Alfred (1948a), Wilhelm Meisters Lehrjahre. Manuskript S. V., 7275-7333. Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz.
- Schütz, Alfred (1948b), Zu Wilhelm Meisters Wanderjahren. Manuskript S. I., 885-1039. Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz.
- Schütz, Alfred (1952), T. S. Eliots Begriff der Kultur. Manuskript S. V., 7478-7519; V, 11116-11142. Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz.
- Schütz, Alfred (1955), Sociological Aspects of Literature. Manuskript. Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz.
- Schütz, Alfred (1962), On Multiple Realities, in: *Collected Papers I*. Den Haag: Nijhoff, 207-259.
- Schütz, Alfred (1971), Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft, in: *Gesammelte Aufsätze I*. Den Haag: Nijhoff, 331-411.
- Schütz, Alfred (1971a), Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten, in: *Gesammelte Aufsätze Band I*. Den Haag, 237-298.
- Schütz, Alfred (1971b), Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl, in: *Gesammelte Aufsätze Bd. III: Studien zur phänomenologischen Philosophie*. Den Haag: Nijhoff, 86-126.
- Schütz, Alfred (1971c), Die Bedeutung Husserls für die Sozialwissenschaften, in: *Gesammelte Aufsätze Bd. I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Nijhoff, 162-173.
- Schütz, Alfred (1972), Don Quixote und das Problem der Realität, in: *Gesammelte Aufsätze II: Angewandte Theorie*. Den Haag: Nijhoff, 102-128.

- Schütz, Alfred (1972a), Gemeinsam Musizieren. In: *Gesammelte Aufsätze II*. Angewandte Theorie. Den Haag: Nijhoff, 129-150.
- Schütz, Alfred (1974), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Schütz, Alfred (1996), Realities from daily life to theoretical contemplation, in: *Collected Papers IV*. Dordrecht: Kluwer, 25-50..
- Schütz, Alfred und Aron Gurwitsch (1985), *Briefwechsel 1939-1959*. Hgg. v. R. Grathoff. München: Fink.
- Schütz, Alfred und Thomas Luckmann (1984), *Strukturen der Lebenswelt II*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp.
- Sinnreich, Johannes (Hg.), *Zur Philosophie der idealen Sprache*. München: dtv.
- Soeffner, Hans-Georg (1991), Zur Soziologie des Symbols und des Rituals, in: Jürgen Oelkers, Klaus Wegenast (Hg.), *Das Symbol - Brücke des Verstehens*. Stuttgart, 63-81.
- Soeffner, Hans-Georg (1989), Handlung-Szene-Inszenierung. Zur Problematik des 'Rahmen'-Konzeptes bei der Analyse von Interaktionsprozessen, in: *Auslegung des Alltags-der Alltag der Auslegung*. Frankfurt/ Main: Suhrkamp, 140-157.
- Srubar, Ilja (1983), Abkehr von der transzendentalen Phänomenologie. Zur philosophischen Position des späten Schütz, in: R. Grathoff, B. Waldenfels (Hg.), *Sozialität und Intersubjektivität*. München: Fink, 68-86.
- Srubar, Ilja (1988), *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt/ Main.
- Tannen, Deborah (1989), *Talking Voices. Repetition, Dialogue and Imagery in Conversational Discourse*. Cambridge: CUP.
- Turner, Victor (1986), *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ.
- Turner, Victor (1989), *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt/M., New York: Qumran.
- Weber, Max (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen.
- Welter, Rüdiger (1986), *Der Begriff der Lebenswelt*. München: Fink.
- Williams, R. (1958), *Culture and Society*. London.

