

Annette Hilt

## Zwischen Konstitution und Interpretation: Identität als Geschichte

**Zusammenfassung** *Der Beitrag untersucht Möglichkeit von Sinnkonstitution in sog. „Grenzsituationen“, in denen die mit anderen geteilten Strukturen der Lebenswelt ihre Geltung für die Wirklichkeitserfahrung und damit auch der Orientierung zur Wirklichkeit verlieren. Im Ausgang von Alfred Schütz' Konstitutionsanalyse des Fremdverstehens und eines gemeinsam geteilten Sinns einerseits, dem literarischen Verfahren Imre Kertész', die Lebensgeschichte eines KZ-Überlebenden aus dessen Erlebnisperspektive zu narrativieren, andererseits werden Konstitutions- und der Interpretationsbegriff daraufhin untersucht, wie sie Transzendenzen aus einer nur noch über Typologisierungen erfahrbaren Alltagswelt, die subjektiven Sinn ausblendet bzw. normativ die Artikulation dieses Sinnes verhindert, ermöglichen. Leitende Fragestellung ist, wie sich aus der Konstitution von subjektivem Sinn eine Identität – eine Lebensgeschichte – bilden kann, die nicht allein auf das Sinnangebot der alltäglichen Lebenswelt zurückgreifen muss. Alfred Schütz' und Thomas Luckmanns Anzeige von Grenzüberschreitungen und der biographischen Kategorien des Sinnaufbaus einer sozial geteilten Wirklichkeit sollen ein theoretisches Angebot für den Umgang mit konstitutiven Differenzen im Bereich sozialen Sinnverstehens bieten, das durch Kertész' narratives Verfahren eine Erweiterung hinsichtlich der Problematisierung exemplarischer Erfahrungen erfährt.*

293

**Schlüsselwörter:** *Hermeneutische Phänomenologie, Sinnkonstitution, narrative Identität, Alfred Schütz, Imre Kertész*

Zwischen Konstitution und Interpretation möchte ich ein Feld umreißen, das sicherlich in seinen transzendentalen Ermöglichungsbedingungen wie auch von seiner historisch-sozialen Genese her phänomenologisch wie hermeneutisch bestimmt, beschrieben, analysiert und ausgelegt werden könnte: indes so stets nur einen Teil unserer gelebten und geteilten Erfahrung und ihre Strukturen trifft. Was dabei leicht außer Acht gerät, ist diejenige eigene Evidenz, die nach dem Prinzip aller Prinzipien, dass Wirklichkeit mir unzweifelhaft gegeben sei, alle Erfahrung von sich selbst, der Welt und den anderen Menschen fundiert, und zwar als unsere miteinander geteilte Wirklichkeit. Ich möchte dies im Ausgang von der Erfahrung von Grenzen der sozialen, der geteilten Wirklichkeit versuchen: derjenigen Wirklichkeit, wo die jeunsrigen Erfahrungen eine typische Prägung gewinnen, wo diese Typologisierung aber auch gerade scheitern kann und die singuläre Erfahrung nicht mehr kommunizierbar ist, weil sie aufgeht in Interpretationen, die der Erfahrung fremd sind, von ihr nicht angeeignet wurden. Interpretation wird zur fremden Konstitution

eigener Identität, die Konstitution von Identität erweist sich nunmehr nur noch als Konstruktion. Hier, an den Bewährungsstellen der Bildung individuellen Sinns an Grenzen der Erfahrung, kommt es auf eine Verschränkung von Konstitution und Interpretation an, sucht sie Verständigungskategorien für den Sinn eigenen und fremden Erlebens zu gewinnen und ihnen Ausdruck zu geben.

294

Wo sich in geschlossen konstituierten Sinnbereichen keine Möglichkeiten für deutende Sinnentwürfe mehr bieten und diese Möglichkeiten die Offenheit von „Wirkwelt“ des intersubjektiven Verständigens im Sprechen und Handeln verlieren, öffnet sich ein phänomenologisch-hermeneutischer Problembereich zwischen dem singulären, „einsamen Ich“ und einem gemeinsamen Sinn. Grenzen eines verfestigten alltäglichen Sinns lassen das „einsame Ich“ in seiner Leidensfähigkeit und seinem realen, aber nach innen gekehrten und unsichtbaren Leid erfahrbar werden. „In Auschwitz aber war der geistige Mensch isoliert, war ganz auf sich selbst gestellt. [...] In Auschwitz war der Geist nichts als er selber, und es bestand keine Chance, ihn an eine auch noch so unzulängliche, noch so verborgene soziale Struktur zu montieren. Der Intellektuelle stand also allein mit seinem Geist, der nichts war alsbarer Bewußtseinsinhalt und sich nicht aufrichten und erhärten konnte an einer gesellschaftlichen Wirklichkeit.“ (Améry 1988: 20f.)

In vier Schritten, über Problemstellung, Analyse, verstehende Interpretation und begreifende Transformation der Grenzsituation, die wiederum zu einer Öffnung der Wirk- und Handlungswelt führen könnten, soll im Folgenden die Fragestellung von Konstitution und Interpretation über Alfred Schütz' phänomenologischen Kategorien von Sinnkonstitution und Sinnverstehen und Imre Kertész Erzählen eines gelebten Lebens, das seine Identität erst über seine (Wieder-)Erzählung konstituieren kann, in einen Dialog gebracht werden. In dieser Auseinandersetzung zwischen Kategorien und Ausdrucksform von Erfahrung liegt ein Feld von Sinnstrukturen; in diesem Feld Möglichkeiten der Transzendenz der sozialen Lebenswelt zu individuellem sinnhaften Leben und Erleben aufzuzeigen, stellt Aufgaben nicht nur für die sozialwissenschaftliche Analyse, sondern auch für eine Phänomenologie der Erfahrung, die über die Konstitution von Sinn im Bewusstsein hinaus nach dem „Ganzen“ eines Lebens in seinen Grenzen von Glück und Leid und an seinen Schwellen von Sinn und Nicht-Sinn fragt.

Der „geistige Mensch“, von dem Améry in dem eben angeführten Zitat spricht, das „einsame Ich“, ist nicht das autonom sich selbst setzende,

herrschaftsförmig-vernünftige, die Welt als Für-sich totalisierende Selbst, wie es Levinas im ersten Teil von *Totalität und Unendlichkeit* entwirft und auf seine alteritäre Bedingtheit reduziert. Vielmehr ist es ein in Grenzsituationen des Sinnverstehens und der Sinnsuche auf sich selbst reduziertes Ich „barer Bewußtseinsinhalte“, das allein in seiner Selbstkonstitution, nicht jedoch über seine äußere Realität und dem ihm hier zugeschriebenen Ort, seine Wirklichkeit als die seine konstituieren und sich selbst in einer eigenen Geschichte wiederfinden kann. Das heißt, dass dieses Ich in dieser weltlichen Verschränkung, von der her Erfahrungen der Grenzüberschreitungen in andere Wirklichkeitssphären als der Innenwelt und der normierten Welt des Alltags möglich werden, gerade verletzlich wird.

Die „Transzendenzen des Alltags“, wie sie Schütz und Luckmann terminologisch geprägt haben, die Transzendenzen *in* der Lebenswelt, müssen erst wieder eigens in Anschlag gebracht werden: im subjektiven Ausdruck von Erfahrungswirklichkeiten; dies jenseits der transzendentalphilosophisch-theoretischen Konstruktion und diesseits einer pathologischen Abweichung: in solchen Extremsituationen, wo Verständigung – mit Améry: „die Aufrichtung und Erhärtung“ an einer gesellschaftlichen Wirklichkeit (Améry 1988: 21) scheitert und dies Scheitern selbst zu einer Wirklichkeit an den Grenzen der Erfahrung im Sinne der Erfahrungskonstitution, nicht nur des pathologischen Wahns, wird.

295

Gegen die Kritik, Alfred Schütz' Betonung der Subjektgebundenheit der Sinnkonstitution vernachlässige die intersubjektive, strukturelle Dimension als Bedingung lebensweltlicher Sinndeutung, soll gerade die hermeneutische und die ethische Relevanz eines „einsamen Ichs“ hervorgehoben werden: In der Betonung der Trennung zwischen Ich und Du, wie sie im *Sinnhaften Aufbau der sozialen Welt* von Schütz in seiner Theorie des Fremdverstehens entworfen wird, kann sich eine Analyse-möglichkeit subjektiven Ausdrucksformen von Sinnerfahrung erst in ihrem produktiven Potenzial zeigen. Zugleich gilt es allerdings auch, die Grenzen dieses Modells zu bestimmen, um dann konstruktiv Schütz' phänomenologische Problemanzeigen der Konstitution von Ausdruckssinn weiterzudenken – und zwar über seine Lösung hinaus, die Unzugänglichkeit der inneren Erfahrung eines Ich durch im gemeinsamen Wirken und Handeln gewonnene soziale Typen zu kompensieren. Einen möglichen Ansatzpunkt einer solchen Weiterführung werde ich im folgenden über Imre Kertész literarische Form der subjektiven Konstitution von Lebenswelt und – wirklichkeit suchen: Denn in den Erinnerungsversuchen eines Bewohners zweier totalitärer Lebenswelten zeigt sich

ein „radikaler Subjektivismus“, der gerade *über* diesen Subjektivismus auf die Welt- und die damit einhergehende Selbstentfremdung des einsamen Ichs eingeht, so dass dabei das konstitutiv Andere in diesem „einsamen Ich“ erscheint.

Imre Kertész endet seinen *Roman eines Schicksallosen* mit folgendem Ausblick:

„Ich werde mein nicht fortsetzbares Dasein fortsetzen. [...] Es gibt keine Absurdität, die man nicht ganz natürlich leben würde, und auf meinem Weg, das weiß ich schon jetzt, lauert wie eine unvermeidliche Falle das Glück auf mich. Denn sogar dort, bei den Schornsteinen, gab es in der Pause zwischen den Qualen etwas, das dem Glück ähnlich war. Alle fragen mich immer nur nach den Übeln, den 'Greueln'; obgleich für mich vielleicht gerade diese Erfahrung die denkwürdigste ist. Ja, davon, vom Glück der Konzentrationslager, müßte ich ihnen erzählen, das nächste Mal, wenn sie mich fragen. Wenn sie überhaupt fragen. Und wenn ich es nicht selbst vergesse.“  
(Kertész 1998a: 287)

296

Diese auf die einsame Subjektivität, auf ein singuläres Ich reduzierte Erinnerung stellt Schütz' Kategorien der subjektiven Sinnkonstitution auf einen Prüfstand: dann, wenn die Forderung einer intersubjektiven Objektivität Teil eines anomischen Sozialgefüges ist, wenn sich die Alltäglichkeiten gegen das Besondere zur Totalität schließen. Hier ist die soziale Welt dem beschädigten Leben, dem individuell erlebte Leid gegenüber gleichgültig: „Sie blickt vorwärts, im günstigsten Fall, auf daß dergleichen sich nicht wieder ereigne“, so schreibt Jean Améry (1988: 89f.). Kertész' Poetologie der Fiktionalisierung von Wirklichkeit sucht nach einem Deutungs-, *vor allem aber einem Ausdrucksrahmen* für die Erfahrung eines Überlebenden, der auf der Einmaligkeit seiner Erinnerung gegenüber der öffentlichen Deutungspraxis beharrt. Kertész sucht durch die Form seiner fiktionalisierten Erinnerung das „verdrehte und ver-rückte Zeitgefühl“ des Überlebenden auszudrücken: ein Zeitgefühl, das das Paradox, das „zweifach Unmögliche, den Rückgang ins Abgelebte und der Aufhebung dessen, was geschah“ (ebd., 88) in einen Ausdruck dieser Erfahrung wendet.

Beginnen werde ich mit Schütz' Theorie des Fremdverstehens als Zeitproblem, als Frage nach der Konstitution von Eigen- und Fremdzeit: Dies wird an Kertész' Verfahren der Erinnerung und ihres narrativen Ausdrucks – eine Form der Aufmerksamkeitsveränderung in der Erinnerung im Zeiterleben von Kertész' „Schicksallosen“ und seiner „ver-rückten“ Zeiterfahrung – weitergeführt zu Prozessen identitätskonstituierender Interpretation. Schütz' Anzeige von Grenzüberschreitungen in den „mittleren“ und „großen

Transendenzen“ im Alltag, die von ihm nur angedeuteten unterschiedlichen Konstitutionsdimensionen von Sinn in den biographischen Kategorien des Sinnaufbaus sollen schließlich ein *theoretisches* Angebot für den Umgang mit konstitutiven Differenzen im Bereich sozialer Intersubjektivität bieten, das auf eine praktische, auf Problematisierung individueller Erfahrung bedachte Erweiterung der Schütz'schen Theorie zwischen Sinnkonstitution und Sinnverstehen zu einer narrativen Identitätsbildung im Aufbau sozialer Wirklichkeit hinzielt.

### **Grenzerfahrungen zwischen eigenem und fremdem Sinn – Wandel des Sinns in der Zeiterfahrung**

In einer Ausnahmesituation der sozialen Welt, in der ein Ich, ein Selbst, nur unter Gegenstellung zum Ganzen der Gesellschaft sich finden kann, lässt sich Schütz' Ausgang von dem „inneren Erleben“ des einsamen Ich einiges an Plausibilität abgewinnen, insofern sie gerade *Problemhorizonte* aufzuschließen vermag: Die *absolute* Unzugänglichkeit des eigenen Erlebens durch ein Du (oder ein Ihr), die Situation eines Menschen, „der nicht mehr 'Wir' sagen kann“ (Améry), der Ausschluß der Selbsterfahrung aus der Fremderfahrung bzw. der „Kollektiverfahrung“ lassen sich umformulieren in eine *konstitutive* Differenz von ego und alter: Die Differenz in der Konstitution eigener und fremder Identität verweist auf Möglichkeiten, Totalitäten zu transzendieren und darin Sinnmöglichkeiten für „echtes Fremdverstehen“ zu gewinnen, von denen her sich zumindest die Pathologien eines objektivierenden, typisierenden und anonymisierenden sozialen Sinnhorizontes deuten lassen.

297

Selbst- wie Fremdauslegung können gerade nicht einer „natürlichen Anschauung“, also der Zweifellosigkeit des alltäglichen Sinnhorizontes, folgen, in der sich das Anomische ganz „natürlich“ in die Ordnung des Normalen einfügt. Wenn Waldenfels schreibt: Die „konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung verzichtet auf einen extramundänen Standort, vom dem sich letztgültige Kriterien der Kritik konkreter Alltagswelten herleiten ließen. Demzufolge bleibt für Schütz' phänomenologische Lebensweltanalysen der Alltag letztlich ein Labyrinth ohne Ausweg und Ausblick. Es gibt Ordnungen, aber keine Appellationsinstanz.“ (Waldenfels 1978: 26) – so ist dies gerade eine Extremsituation des Sinnverstehens, an dem dieses sich abarbeiten muss: Soviel zur Problemstellung, die nun mit Schütz in einem ersten Analyseschritt in verschiedene Ausdrucksdimensionen dieses subjektiven Sinns differenziert werden muss.

„Gemeinter Sinn“ ist wesentlich subjektiv und prinzipiell an die Selbstausslegung des Erlebenden gebunden. Er liegt nicht im Erlebnis selbst, sondern ist erst das genetische Produkt von Zuwendung zum Erleben, zu Einstellungsänderungen, in denen sich der Erlebnisfluss in Auffassungsperspektiven und in diskontinuierlichen Segmenten gibt, wie Schütz schreibt: „Daß ich überhaupt des Sinns eines Erlebnisses inne werde, setzt voraus, daß ich es in den Blick fasse und aus allen anderen Erlebnissen, in denen ich lebe, „heraushebe“ (Schütz 1974: 53). Weder eigener noch fremder Sinn ist unmittelbar festzuhalten, sondern immer nur in vermittelter Weise über Anzeichen oder Zeichen für das Erleben. Der Erlebnisvollzug ist damit wesentlich und prinzipiell unzugänglich für ein Du, nur in einer zurückgebogenen, reflexiven Intentionalität erfassbar, verweigert sich dem direkten Ausdruck. Schütz weist im *Sinnhaften Aufbau* auf das Problem hin, das die Deutungsschemata der Erfahrung für die Selbstausslegung bieten, wenn Unbekanntes nicht auf Bekanntes rückgeführt werden kann:

„[I]m Bewußtsein (treten) Erlebnis auch als *einmalige* und schlechthin nicht weiter einordenbare (auf). Dies hat seine Ursache darin, daß das Ausmaß, in dem Erlebnisse in der Zuwendung erfassbar sind, von dem Grad ihrer 'Intimität' abhängt. [...] Daß ein Phänomen unerklärlich oder erklärungsbedürftig sei, besagt zunächst, daß es in die Schemata der Erfahrung als fraglos gegebene Gegenständlichkeiten nicht eingeordnet werden kann, daß also eben diese Schemata in Frage zu stellen sind und damit selbst problematisch sind.“

Zu den Kriterien, nach denen die Auswahl der Deutungsschemata bei der Selbstausslegung eines Erlebnisses verläuft, heißt es dann weiter:

„Mit einem Paradoxon könnte gesagt werden, daß das als *Problem* Aufgegebene, nämlich das einzuordnende Erlebnis, das Deutungsschema, in welches die Einordnung erfolgt, selbst bestimme“ (Schütz 1974: 112f.).

Das Erlebnis wirkt auf das Deutungsschema zurück, es konstituiert in Ansätzen dessen Ordnungsstruktur und -funktion, indem es den Rahmen für die Deutungen neu setzt. In dieser Intimität – im Grenzfall der auf sich allein gestellten Identität konstituiert die Erfahrung ihre Deutungsschemata. Diese Konstitution geschieht im *Verborgenen*, so meine Emphase, was Schütz jedoch in seinen Analysen nur streift; dies bedeutet: in einer Entwicklung eines eigenen Ausdrucksstils, der nun den Rahmen, in dem er verstanden werden will, weil er zur Verständigung drängt, mit artikuliert. Ein solch subjektiver Sinn muss seinen Sinnzusammenhang erst erzeugen (vgl. ebd.: 188). Für Schütz geschieht dies durch einen „Wandel der *attention à la vie*“, durch die „das Fraglos-Gegebene zum Objekt besonderer Zuwendung, zu einem 'Problematischen'“

werden kann.“ (ebd.: 99); dies vollzieht sich für Schütz nun über das innere Zeitbewusstsein.

Bestimmte Erlebnisse sind nach Schütz selbst dem reflexiven Zugriff so gut wie vollständig entzogen: die „wesentlich aktuellen Erlebnisse“ (Schütz 1974: 69), die an eine ganz bestimmte Zeitstelle des inneren Bewußtseinsstroms gebunden sind. „Sie sind gekennzeichnet durch ihre Zugehörigkeit oder Nachbarschaft zu jenem innersten Kern des Ichs, den Scheler mit einem glücklichen Wort als ‘absolut intime Person’ gekennzeichnet hat.“ (ebd.). Diese ist sowohl dem Miterleben als auch der eigenen Reflexion verschlossen, eine Erinnerung erfasst nur das „Daß“ des Erlebens, nicht aber das Wie des Vollzugs in ihrer Dauer und ihrem Wirken. Vor allem sind dies Erlebnisse der Leiblichkeit (Schmerz und Lust, Stimmungen, Gefühle und Affekte), die sich der „Rationalisierbarkeit“ der (Wieder-)Erinnerung entziehen. Auf sie kann sich die Selbstausslegung nicht richten; vielmehr bedarf es der signitiven Erfassung dieses Erlebens im Ausdruck: Das Ego selbst ist Fremdes, das nur durch Modifikation erfasst bzw. erinnert werden und unter das Signum „Sinn“ gebracht werden kann. Erst durch einen Wandel der Selbsterfahrung kann das Fraglos-Gegebene unserer Erlebnisse zu einem Problematischen werden (vgl. ebd.: 99). Wie kommt dieser Wandel jedoch zustande?

299

Das deutende Erfassen dieser ‚intimen Erlebnisse‘ wird sich als Akt selbst problematisch und damit Gegenstand der Sinndeutung: über die Reflexion werden diese „intimen Erlebnisse“ zu besonderen Zuwendungsmodi des Ich; die Zuwendung, die Stellung des Problems durch das Ich, ist ein freier Akt seiner spontanen Aktivität in seinem Jetzt und So (vgl. ebd.: 114). Doch ist das, was als „gemeinter Sinn“ erfasst wird, immer nur ein Näherungswert, ein Limesbegriff, an den sich anzunähern ein „unendlicher Progreß“ ist (vgl. ebd.: 150), dessen Genese nachgezeichnet werden müsste: Fremdheit im Gefüge eines ver-rückten Zeiterlebens und als Konsequenz sozialer Ein- und Ausschließungsmechanismen wird als ein problematischer Sonderfall gemeinsamen Erlebens in den *Strukturen der Lebenswelt*,<sup>1</sup>

1 S. Schütz' kurze Anmerkung zur Einschränkung der gemeinsamen Erfahrungen in einer geteilten Lebenswelt: „Daß übrigens auch bei der normalen Ausbildung einer intersubjektiven Welt der Abbruch oder auch nur eine radikale Einschränkung der kontinuierlichen Bestätigung dieses ihres Charakters schwerwiegende Folgen hat, sei hier nur am Rande vermerkt. Der Bestand an Selbstverständlichkeiten, der die gewohnte Lebenswelt untermauert, wird zum Beispiel in der Einzelhaft gefährdet, oft auch abgebaut. Die Technik der Gehirnwäsche scheint diesen Umstand sehr wohl zu verwerten.“ (Schütz/Luckmann 2003: 109f.) Kertész' Erinnerungen bieten hier wiederum die Erfahrung der Problematik, solche Ereignisse zu schildern und zu reflektieren.

detailliert schließlich in den Studien *Der Fremde* und *Der Heimkehrer*, beide entstanden 1944,<sup>2</sup> thematisiert.

Exemplarisch für die Schütz'sche Theorie des Fremdverstehens im Rahmen seiner „verstehenden Soziologie sei eine kurze Textstelle aus dem *Sinnhaften Aufbau* zitiert: Die Apperzeption von etwas Anderem, mir Äußerem als gegenwärtig sei eine „signitiv symbolische Vorstellung“; dies entweder durch das Medium eines fremden Lebens als Ausdrucksfeld des Erlebens des Anderen oder durch das Medium eines „Artefaktes“, ich würde hier sagen: eines Zeugnisses, in dem sich Sinn zeigt (Schütz 1974: 141). Für Schütz sind Zeichen für den gemeinten Sinn der Erlebnisse des Anderen bekanntlich vor allem die Bewegungen des fremden Leibes: der Leib ist Ausdrucksfeld, ist Medium, durch das wir auf fremde Erlebnisse selbst gerichtet sind (vgl. ebd.: 142); mit dem leiblichen – und auch über den narrativen Ausdruck einer eher mittelbaren Leiblichkeit (bzw. Leiblichkeit qua Stimme), konstituiert sich fremder Sinn.

300

Über den leiblichen Ausdruck erfahre ich fremde Erlebnisse in ihrem Ablauf: Die Dauer meines Fremderlebens und diejenige des Selbsterlebens des Anderen schneiden sich, sind in einem spezifischen Sinne gleichzeitig, insofern ich meinen Akt des Fremderlebens, auf den ich mich in der Betrachtung des Anderen reflexiv beziehe, selbst erlebe in einer Einheit mit dem fremden Erleben. Die Dauer des Erlebens des Anderen, auf die ich mich als Einheit beziehe, synchronisiert sozusagen die Dauer meines Erlebens von seinem: Wir sind in *einer* Zeitwelt, wir *altern* zusammen, wir (oder besser: jeder unvertretbar an sich selbst) erfahren Veränderung und Ver-änderung in der Zeit: auch hier wiederum vollziehen sich Konstitution und Interpretation ineins.

Gerade jedoch in dieser von Schütz hervorgehobenen „Einheit synchron vollzogenen Sinngeschehens“ in Konstitution und Interpretation fremden und eigenen Sinns geht die Differenz von Ausdruck und Vollzug des Verstehens und der dabei geschehenden Anreicherung, Umdeutung und Veränderung dieses Sinns verloren; verloren geht auch das passive Geschehen

2 In diesen beiden Figuren deuten sich die Grenzen des Fremdverstehens an, ohne dass jedoch daran – wie bei Kertész – mit Transzendierungsversuchen angeknüpft werden würde: „der Heimkehrer „ist nicht derselbe Mensch, der fortging. Er ist weder für sich noch für jene, die auf seine Rückkehr warten, derselbe.“ (Schütz 1972: 81) Erkennen ist kein Wiedererkennen mehr, das Vertraute ist nicht mehr die Basis einer sozialen Welt, vielmehr eine anomische Situation, die sich bis zur „Negierung eines anderen Seins“ steigern kann (ebd.: 83). „Am Ende findet er sich selbst als Heimkehrer in einer Welt, zu der er nicht gehört, eingeschlossen in die Alltagswirklichkeit wie in ein Gefängnis, gefoltert vom grausamsten Kerkermeister: dem Alltagsverstand, der sich seiner eigenen Grenzen bewußt ist.“ (ebd.: 127)

des „Alterns“, das im Widerfahren von Zeit nicht einem subjektiven Entwurf folgt, sondern „einfach geschieht“, dabei lange unter der aufmerksamkeits- und Erfahrungsschwelle bleibt, nicht zum Ausdruck kommt. Das heißt auch, dass es nicht mehr als einzigartig erfahren wird, es nicht zu der zuvor genannten paradoxen Konstitution der eigenen Deutungsschema der Erfahrung kommt; gerade dabei löst sich die individuelle Differenz, die die „intime Persönlichkeit“ vor der Vereinnahmung durch die Welt, durch die Anderen und auch durch seine gesellschaftlich bedingte Fremddeutung, schützt, auf; dabei wird diese Distanz geradezu unmöglich. Schütz' folgende Definition für das „Ausdruckshandeln“ zeigt diese Problematik an:

„Unter Ausdruckshandeln kann einmal jedes Handeln verstanden werden, mit welchem ein Mensch Inhalte seines Bewußtseins 'nach außen zu projizieren' wünscht, sei es, um sie für sich selbst *festzuhalten* (Beispiel: Aufzeichnungen im Tagebuch), sei es, um sie einem Anderen mitzuteilen (kundzugeben).“ (Schütz 1974: 162)

301

Mir kommt es hier auf das „*Festhalten*“ an, das Schütz in seinen unterschiedlichen, in seinen jeweils subjektiven Formen nivelliert: „Ausdruckshandlungen sind immer echte Kundgabehandlungen, nämlich gesetzt zwecks Deutung, sei es durch den Zeichensetzenden selbst oder einen Anderen“ (ebd.: 164). Doch hier, in der „erklärenden Kundgabe“, muss man etwas voraussetzen, das man nicht mehr befragt, nicht befragen kann und was auch Schütz nicht mehr genauer zu fassen versucht, wofür es erst eigener Analyse eines exemplarischen Ausdrucks bzw. eines Kundgabevollzugs bedürfte: An ihm zeigt sich die Problematik des Verstehens von solchen Zeugnissen, die sich einer synchronen Einheit eines gemeinsamen Horizontes entziehen. Hier greift Schütz' These eines gemeinsamen Wissens in einer (nicht nur zeitlich) geteilten Lebenswelt zu kurz.

Schütz geht mit der auf einem Handlungsmodell basierenden Quasi-Gleichzeitigkeit echten Fremdverstehens von einem immer schon und immer weiter bestehenden Zeit-Raum aus, in dem Handlungsentwürfe, die ihren Ausdruck finden und in diesem Ausdruck verständlich sind, möglich sind; sie haben dann einen Ähnlichkeitsstil. Doch wann wird das 'Immer-wieder' zur Wiederholung des „Es geschieht immer wieder“ und des „Jeder Schritt führt zum nächsten“, welche das Subjekt zum passiven Objekt der Sinndeutung machen? Ich werde nun im Folgenden mit Kertész nach dem eigentümlichen Ausdruck des 'Wie der Zuwendung' zu eigenem Erleben fragen. In Kertész' Erinnerungen sehen wir, wie unterschiedlichste Erfahrungsmodi in der Arbeit des Erzählens miteinander

überkreuzt sind: Gelebter Sinn enthält vor seinem Ausdruck im Handeln eine eigene Dimension der Selbstverständigung, nämlich als *erzählter Sinn* einer rekonstituierten und dabei interpretativ verwandelten Identität.

### **Das „Fremdverstehen des Selbst‘ – Kertész“ Fiktionalisierung der subjektiven Wirklichkeit**

302

Die Deutung fremdseelischen Erlebens, die auf der Selbstausslegung meiner Erlebnisse als eines alter ego fundiert ist, ruht bei Kertész im *Roman eines Schicksallosen* auf dem erzählt-erinnerten Leben von György Köves auf, dem alter ego von Kertész eigener Erinnerung an seine Kindheit, die mit der Deportation 1944 weg von den Budapester Straßen nach Auschwitz eine jähe Zäsur erfährt: Es ist dies sein *Ich ein Anderer*, das seine Identität rekursiv nicht mehr bestätigen kann und erst über verschiedene Strategien verstehender Interpretation einen Ausdruck finden kann: „Ich konnte mir Sprache, Wesen und Gedankenwelt einer solchen Figur als Fiktion vorstellen, war aber nicht mehr identisch mit ihr.“ (Kertész 2006: 78f.)

Für wen schreibt Kertész? Zuallererst für sich selbst: 1956 während des Ungarnaufstands, mit Beginn des Kadar-Systems, als er beschließt Schriftsteller zu werden; weiter dann, als sein *Roman eines Schicksallosen* Jahre später von der Zensur abgelehnt wurde und nur in Kopf und Schublade existieren sollte; erst 1975 konnte er erscheinen, erst 1985 erhielt der Roman in einer Zweitaufgabe literarische Anerkennung, 2002 wurde Kertész schließlich der Nobelpries verliehen. Schreiben hieß für ihn: zu leben, nicht zu kollaborieren, sich nicht selbst aufzugeben in einer Sprache, die sich auf Klischees verlegt – nicht nur was die Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit betrifft, die entweder abgeschlossen oder heroisch zu sein hatte; es hieß, sich als „Privatmensch“ von der Gesellschaft zurückzuziehen, unsichtbar und vergessen zu werden, ohne in einer gemeinsamen Welt zu leben.

Der 1945 aus Birkenau und Buchenwald nach für die Welt nur kurzer Zeit, für ihn jedoch in einem ganz anderen Leben „heimgekehrte Fremde“ war nicht nur Fremder, Anderer, sondern ein Niemand: weder Jude noch kommunistischer Widerständiger, sondern ein Überlebender; oder eben gerade das, als das ihn seine soziale Welt sah. Dagegen schreibt er, „um nicht als das zu erscheinen, was ich bin.“ (Kertész 1999a: 77) Kertész spricht von dem „Gefühl des unhaltbaren Lebens“, dem „Fremdheitsgefühl“, das „seine Gründe eigentlich in unserer Wirklichkeit hat, in der Wirklichkeit unserer menschlichen Situation [...] daß das Leben in mir plötzlich das Bild und die Gestalt, genauer, die Ungestalt vollkommener

Ungewißheit annimmt, daß ich mir seiner Wirklichkeit absolut nicht mehr sicher bin, ja, es erfaßt mich ein totales Mißtrauen gegenüber den sich meinen Sinnen als Wirklichkeit darstellenden, im Grunde aber zweifelhaften Erfahrungen, überhaupt gegenüber meiner *wirklichen* Existenz und der meiner Umgebung, einer Existenz, die [...] mit dem Leben, dem meinen und dem meiner Umgebung, nur durch einen hauchdünnen Faden verbunden ist, und dieser Faden ist einzig und allein mein Verstand und sonst nichts.“ (Kertész 1999b: 82ff.)

Allein die Tatsache, sich zu einem ändern zu machen, erzeugt Vorstellungen, „die ‘wirklich’, ‘wirklicher’ sogar als die Wirklichkeit [sind]“, indem sie doch ihrerseits „Wirklichkeit“ schaffen (Kertész 1998b: 121f.) Die Fiktionalisierung wird so zu einem *Aufmerksamkeitswandel der Wirklichkeit*. Als Fiktionalisierung eigener Erfahrung transzendiert sie diesen Alltagslichkeitshorizont. Doch anders als Schütz’ große Transzendenzen in Wahn und Traum führt sie nicht aus der Lebenswelt hinaus, sondern schafft eben einen Freiraum *in* der Lebenswelt, in dem das einsame – nicht das transzendental-solipsistische – Ich sich seiner selbst vergewissern kann: und zwar in Strategien der Praxis, ästhetisch in gestalteter Erzählung des Romans, sozial und politisch (ohne in dieser Reihenfolge eine Hierarchisierung auszusprechen).

303

Kertész Aufgabe zu verstehen heißt: Wie kann man sich Wirklichkeit nicht nur aneignen, sich nicht nur assimilieren, sondern aus der Determiniertheit Wirklichkeit eigens gestalten? Das ist die Schicksallosigkeit, das Untragische ohne die Illusion eines ‚teleologischen Freiheitsplanes‘:

„Wenn wir also als Wirklichkeit die uns auferlegte Determiniertheit erleben statt einer aus unserer eigenen – relativen – Freiheit folgenden Notwendigkeit, so bezeichne ich das als Schicksallosigkeit. [...] Die beiden Möglichkeiten des Schutzes: Wir verwandeln uns, gewissermaßen aus freien Stücken, in unsere Determiniertheit und versuchen so, die Fremdbestimmung dem eigenen Schicksal anzuverwandeln; oder wir revoltieren dagegen und werden so zu Opfern unserer Determiniertheit. Keines von beiden ist demnach eine wirkliche Lösung: In beiden Fällen sind wir gezwungen, unsere Determiniertheit [...] als *Realität* aufzufassen, während die determinierende Kraft, diese absurde Macht, in gleicher Weise über uns triumphiert.“ (Kertész 1999a: 77)

Ein Schicksal sein eigen zu nennen würde vor allem bedeuten, Freiheit der Wahl zu haben und selbst im Scheitern daran zu glauben, dass Freiheit als solche vom Grund her und im Ende möglich sei; dies wäre die Situation des Tragischen, wo Freiheit zwar kein Erfolgsversprechen in sich birgt, aber alles im positiven Sinne offen scheint, weil auch Tod

und Ende noch Größe, weil sie Sinn haben. Dagegen steht jedoch das funktionale System und der „funktionale Mensch“, eine Folge der „sozialen Typenbildung“:

„Der Held der Tragödie ist der sich selbst hervor- und zu Fall bringende Mensch. Der Mensch heute jedoch paßt sich nur noch an. [...] Die Wirklichkeit des funktionalen Menschen ist eine Pseudowirklichkeit, ein das Leben ersetzendes Leben [...]. Zwar ist sein Leben meistens ein tragisches Vergehen oder ein tragischer Irrtum, jedoch ohne die notwendigen tragischen Folgen; oder eine tragische Folge ohne das notwendige tragische Vorgeschehen, da die Folgen nicht durch die Eigengesetzlichkeit von Charakter und Handlung auferlegt wurden, sondern durch das – für den Einzelnen immer absurde – Bedürfnis nach Ausgewogenheit der gesellschaftlichen Organisation. [...] So lebt niemand seine eigene Wirklichkeit, sondern jeder nur die eigene Funktion, ohne das existentielle Erlebnis seines Lebens, das heißt ohne ein eigenes Schicksal, das für ihn Gegenstand von Arbeit – einer Arbeit an sich selbst – bedeuten könnte.“ (ebd.: 8f.)

304

Hier führt die Einsamkeit im *Leiden* an der Wirklichkeit, führt der mit der *Angst* vor dem Selbstverlust verbundene *Zweifel* zum Bruch mit der Scheinrealität, es geschieht eine radikale Veränderung der Einstellung zur Realität: die Fiktion wird zur Wirklichkeit der eigenen Erlebniswelt: Kertész selbst zieht seinen Schicksallosen aus einer intersubjektiven Welt mit ihren Illusionen von Individualität und fortschreitender Eigenzeit zurück: Konsequent bleibt er das Kind, das er war, ist Funktionsteilchen im totalitären Ganzen, Objekt, dennoch gewinnt dieses Kind Eigenständigkeit vom Erzähler-Ich; In der Erzählung gewinnt eine andere Deutung seines Lebens oder vielmehr die Deutung als eines anderen als er selbst Raum. Das Schreiben, die Fiktion, erschafft – im Unterschied zum rein autobiographischen Erinnern des von seiner alten und einer gemeinsamen Wirklichkeit Abgeschlossenen – ein Stück Welt, das zugleich dieses Stück Welt im Fortgang der Erzählung überschreitet, denn als Erzählung wird die Erinnerung in anderen Zeitwelten sicht-, hör- und lesbar; sie wird zum weiter auszudeutenden Zeichen.

Der Schicksallose ist sich bewegende Perspektive, die von einem Blickwinkel zum anderen wechseln kann; er ist kein handelnder Held, der sich über das anonyme Schicksal und gegen es selbst konstituiert. Der Schicksallose verliert den Fixpunkt, den sicheren Stand für seine eigene Perspektive: So zeigt sich in seiner Darstellung eine fortlaufende Identifikation mit fremden Perspektiven, die für das Verstehen der Figur des György Köves zunächst naiv und verquer erscheint, im Gang des Erzählens dann jedoch eine Dynamik des Verstehens seiner wirklichkeitsentrückten Lage entwickeln. Diese Perspektivik des „Anderen als Ich“ gewinnt Sprache gerade im

Zweifel an der Realität: Zweifel an der Authentizität des Erlebens wird so zur Basis von möglicher Wirklichkeit, zur Wirklichkeit in der Absurdität, die gerade darin ihre Widerständigkeit zeigt. Die Möglichkeit einer „normalen Welt“, deren Erfahrungen in dem Kosmos der Vernichtung der Lager irgendwie gültig sein könnten, wird mit jedem Schritt weiter hinein in die Funktionalität der Selektions- und Vernichtungsmaschinerie negiert: Anpassung des Ichs an die Welt als Tatsache ist keine Vermittlung von Ich und Welt, nur das Brechen des Ichs durch Welt. György Köves erlebt naiv als das Kind, das er ist, als ein Mensch mit Weltvertrauen, der bis zu seiner Deportation nicht an die Lager glauben konnte, alles von einem Nullpunkt der Erfahrung aus: Und jede seiner Deutungen von einer noch so unwahrscheinlichen Normalität scheitert, täuscht ihn oder ist Fremddeutung bis hin zum eigenen objektivierenden Blick auf sich selbst, der die Perspektive der Selektionsbeamten übernimmt.<sup>3</sup>

305

Konstitutions- oder mit Kertész: kompositionstechnisch, geschieht ein Doppeltes: Das erzählende Ich erinnert sich an die Erinnerung des erzählten Ichs (alter ego) zurück, es reflektiert das Erleben seines alter ego, das gleichsam von außen erlebt wird. Es subjektiviert das objektivierte Selbst nicht auf der Ebene des Erlebens, sondern auf der *Ebene des Erzählens*, reflektiert im Modus der Fiktion und interpretiert, wie es gewesen sein könnte, hält jedoch die Interpretation fest in seinem erzählenden Modus. Kertész stellt nicht sich bzw. Köves dar, sondern den Automatismus (das einzig Sicht- und Darstellbare), in dem das Selbst verlorenght, dem es sich entziehen muss (vgl. Kertész 1999a: 139). Dies leistet Kertész über eine gebrochene bzw. eine „eingeklammerte Erinnerung“: Das erzählende Ich erinnert die Erinnerung des erzählten Ichs, klammert sie (ganz unterterminologisch-phänomenologisch) ein, arbeitet an ihr in der verrückten Perspektive des Zeiterlebens (vgl. Szírák 2004: 23f.), versucht sie über die Interpretation einer anderen Perspektive zu variieren:

„Es gibt wohl keinen neuen Gefangenen, meine ich, der sich nicht zu Anfang ein wenig über diese Situation wundert. [...] Ich hatte zu Hause einmal aufs Geratewohl ein Buch vom Regal genommen [...] Es war von einem Gefangenen geschrieben, und ich hatte es dann nicht zu Ende gelesen, weil ich seinen Gedanken nicht so recht folgen konnte [...] Ich habe mir von dem Ganzen nur gemerkt, daß der Gefangene,

3 „Ich war ziemlich überrascht, denn schließlich sah ich zum erstenmal in meinem Leben – zumindest aus solcher Nähe – echte Sträflinge, im gestreiften Anzug, mit dem kahlgeschorenen Kopf, der runden Mütze der Straftäter. Ich wich sofort ein wenig zurück, versteht sich. [...] Auch ihre Gesichter waren nicht gerade vertrauenerweckend: abstehende Ohren, hervorspringende Nasen, tiefliegende, winzige Augen, die schlau funkelten. Tatsächlich, sie sahen aus wie Juden, in jeder Hinsicht. Ich fand sie verdächtig und insgesamt fremdartig.“ (Kertész 1998a: 89)

der das Buch geschrieben hat, sich angeblich an die erste, von ihm also weiter weg liegende Zeit der Gefangenschaft besser erinnern konnte als an die späteren, dem Zeitpunkt des Schreibens näher liegenden Tage. Das hielt ich damals für ein wenig zweifelhaft, sozusagen für eine Erfindung. Nun, ich glaube, er hat doch die Wahrheit geschrieben – auch ich erinnere mich nämlich am besten an den ersten Tag, tatsächlich, wenn ich's bedenke, genauer an die folgenden.“ (Kertész 1998a: 113f.).

Gegen die Tödlichkeit des assimilierenden Verstehens wird der Versuch einer radikalen Subjektivität gesetzt, wird diese gleichsam konstituiert – bei Kertész der Versuch einer erzählenden Aneignung bzw. einer erzählenden Interpretation der eigenen „fremden“ Geschichte und ihrer Erinnerung.

306

Die Zeit der Erzählung entwirft nicht die *Entwicklung* eines Roman-Selbst – einer erzählbaren Identität –, sondern umgekehrt wird im Verlauf gerade die *Zerstörung* dieses Individuums durch den Fortgang der Zeit gezeigt, die Struktur des „bloßen Überlebens“ oder auch des „beiläufigen Sterbens“ der Unzähligen und Unerinnerten: Zeit ist hier Zerstörung von Individualität und Identität, denn in der verlaufenden Zeit passt sich das redende Ich den zerstörerischen Umständen, die seine Lebenswelt bilden, immer mehr an: Er „(sucht) nicht den Einklang mit der Wirklichkeit, sondern mit den Tatsachen“ (Kertész 1999a: 15). Jede Art von Leben ist Anpassung an die Umstände, unter denen es stattfindet. György Köves lebt in den Konzentrationslagern nicht seine eigene Zeit, weil er weder im Besitz seiner Zeit eigenen Erlebens und Deutens, noch seiner Sprache, noch einer (seiner) „intimen Persönlichkeit“ ist. Er drückt nicht einfach festgehaltene Erinnerungen aus, er muss vielmehr das Ganze wieder-durchleben – in seiner „zweifelhaften Existenz“ und Identität.

Die Realität des Schreibens, die *Realität im Schreiben* ist gerade ob ihrer Fiktionalität nicht nur Tatsache, sondern Möglichkeitshorizont, so zynisch dies angesichts der geschilderten Realität der Lager klingt. Der Imperativ der Tatsachen lässt sich in Kontingenz wandeln; die Tatsachen sind willkürlich: „es könnte auch anders sein“, und so erzeugt sich zumindest im Denken wieder die Möglichkeitsform. Nicht der Autor-Erzähler Kertész mit seinem historischen Wissenshorizont erzählt, sondern es erzählt das Kind György Köves, für das das Sterben in den Lagern mit einer alltäglichen Logik, ohne Sinn, wen es gerade trifft, geschieht; wenn nichts Sinn hat, könnte es auch anders sein; man könnte an diesem Tag etwas mehr Brot erhalten – oder eben halbtot aus einem Leichenhaufen davonkommen, wie dies Köves dann widerfährt. Dem Jungen Köves widerfährt eine ständige

Relativierung seiner Geschichte – auch seiner Identität, angefangen mit der Vortäuschung, älter zu sein, um der Gaskammer zu entkommen, zur muttersprachlichen Identität, die er mit unterschiedlichen Idiomen modifiziert, bis hin zur fast vollständigen Selbstaufgabe durch eine Typhusinfektion. Zugleich relativiert er diese Identität, ohne Vorannahmen über typische Entwicklungen und Ereignisse treffen zu können in einem unbestimmten Verstehenshorizont und auch mit unbestimmter Identität; gerade als unbestimmte – unbestimmbare – entzieht sie sich der Zerstörung.

Die Realität des Schreibens wird zu derjenigen lebensweltlichen Realität, in der (subjektives, einsames) Wieder-erleben und Leben möglich wird. Diese unteilbare, unwiederholbare subjektive Realität entdeckt die Eigenzeit, für die eine eigene Ausdrucksform gefunden werden muss; die sich erinnernde Erfahrung muss noch einmal von Beginn an aufgebaut werden in einem konsequent linearen Weg der Erkenntnis, von der nichts ausgespart wird; sie muss aufgebaut werden in einer Perspektive, die darauf verzichtet, Urteile zu fällen, keine moralische Einteilung der Welt zu machen, gerade keine Einteilung in Opfer und Täter, in bereits vorinterpretierte Identitäten. György Köves ist kein Opfer – die erzählten „Scheußlichkeiten“ widerfahren nicht ihm, nicht er als Person fordert sie heraus im Kontakt und in Auseinandersetzung mit anderen, sondern er „schafft“ sie passiv durch sein bloßes Dasein, durch seine bloße Teilnahme (vgl. Kertész 1999a: 79).

307

Der Sinn dieser individuellen Existenz widersteht in der Erzählung der Fremddeutung, aber auch dem operationalisierten Verstehen, denn „Verstehen heißt in Wirklichkeit soviel wie: in Besitz nehmen (sonst wäre es nicht so wichtig). Gibt es eine Art des Verstehen, bei der ich nicht besitzen, nicht mich bemächtigen will? Zum Beispiel: indem ich mich in eine Erzählung hineinbegebe, dort in einen Hinterhalt gerate und gefangen genommen werde ... Ist mein Leben nicht eine solche Erzählung? Wie könnte ich diese Erzählung zum Reden bringen?“ (Kertész 1998b: 97) Als erzählbare Wirklichkeit wird sie zum Anstoß zur Sinnkonstitution, als grundlegende Erfahrung und als Zeugnis individueller Existenz – statt der „Pseudoobjektivität, ein(em) vorsichtige(n) abwägende(n) Balancieren, bei dem alles Persönliche langsam abstirbt und seinen Platz jener bedenklichen Schizophrenie überläßt, deren Wesen darin besteht, daß sich anstelle der verdrängten Subjektivität die äußere Totalität etabliert hat.“ (Kertész 1999a: 87)

Zu Schütz zurückkehrend, möchte ich nun ‚Grenzbereiche‘ der Theorie der Lebenswelt betrachten: die Transendenzen der Lebenswelt und die

Möglichkeiten, Transendenzen nicht nur zu erleben, sie widerfahren zu lassen, sondern auch, sie auszudrücken im Erzählen, um sie zu modifizieren. Die Überschreitung einer Grenze konstituiert eine Transzendenz der Lebenswelt, indem sie diese diesseits der Grenze neu deutet, die soziale Welt rück- und wieder aufbaut.

### **Rück- und Aufbau der sozialen Welt**

Die Transzendenz des subjektiven Sinns, seine Einbettung in soziale Sinnkategorien und Sinnhorizonte über den Ausdruck ist weder nur Ausfluss transzendentaler Sinngebungen noch zwangsläufig das „Funktionieren“ von typischen Interpretationen. Vielmehr öffnet sie eine Struktur für Fremdverstehen:

308

„Einerseits nämlich wird das Zeichen selbst ‘verstanden’, dann wieder, *was* der Andere mit der Setzung dieses Zeichens überhaupt meint, schließlich, *was* er damit meint, *daß* er das Zeichen gerade jetzt, hier und in diesem Zusammenhang gebraucht usw.“ (Schütz 1974: 149).

Dies ist die Struktur von Schichtungen des Sinnbildungs- und Verständigungsprozesses: in ihrem *zeichenhaften*, fragmentarischen Ausdruck: Zeichen öffnen die Distanz von Raum und Zeit für das Transzendieren. „(S)elbstverständlich werdende Annahmen über die Bedingungen der Erfahrung, [aber eben auch] die Schranken des Handelns und die Grenzen des Lebens machen insgesamt jenes Hintergrundwissen aus, das man ein Wissen um die ‘Transzendenz’ der Welt nennen mag“ – heißt es in den *Strukturen der Lebenswelt* (Schütz/Luckmann 2003: 593). Diese Zeichen erhalten gerade dann ihre Virulenz für das Verstehen, wenn es nicht um die synchron in Raum und Zeit gegebene Wirk- und Handlungswelt geht, sondern wenn die Zeitdimension des Erlebens und Erinnerens selbst, die erst im subjektiven Raum von Erleben und Erinnern konstituiert werden muss, die den Sinn des Verstehens und des Transzendierens bestimmt: Dies haben wir mit Kertész gesehen. Erst in der Uneindeutigkeit von Zeichen fordert Konstitution Interpretation von Sinn, umgekehrt aber auch die Interpretation aus einer sich stets wandelnden Perspektive Rückbezug auf die jeweilige konstituierende Instanz der Perspektive, ihren Ort, ihre Zeit, ihre Geschichte, in der diese Konstitution statthat: Wer erzählt, wer ist Ich – oder Du –, der erzählt? Wie kommt „Ich“ zum Sprechen?

So entstehen nicht nur durch die Sozialität und durch soziale Mechanismen vorgegebene äußere Strukturen der Lebenswelt, sondern „spontane“, durch subjektive Akte initiierte: Nicht nur durch Handeln in der öffentlichen Welt, sondern, so Schütz, auch durch Erinnerung – also in einem

Bereich unüberwindbarer Subjektivität – werden Schranken der Erfahrung, geschlossene Lebenswelten an Grenzen durchlässig und überschreitbar (vgl. Schütz/Luckmann 2003: 591). Schütz unterscheidet in den *Strukturen der Lebenswelt* die ‚kleinen Transzendenzen im Alltag‘, die ‚mittleren Transzendenzen in der Begegnung mit Anderen‘ und die ‚großen Transzendenzen zwischen Alltag und anderen Wirklichkeiten‘. Das Wissen um Grenzen einer Lebenswelt, um Grenzen, die zugleich auch Transzendenzen ermöglichen über sie hinaus zu einem weiteren, offeneren Horizont mit Blickpunkten: dieses Wissen hat nichts faktisch und fest Gegebenes zum Gegenstand, sondern vollzieht sich im Fluss des Erlebens und in der Zeit des Erlebens. Die mittleren und die großen Transzendenzen stehen m.E. gerade dann in einem gegenseitigen Austausch, wenn „Wirklichkeit“ stärker noch als bei Schütz mit Sinn und der subjektiven Ausrichtung und Auseinandersetzung mit Sinn verbunden wird.

309

Die Grenzen der (unmittelbaren) Erfahrung sind mit dieser Erfahrung selbst gegeben, und zwar gerade in ihrer Endlichkeit: in der Erfahrung des Vergehens von Zeit, in der Erfahrung, dass ich einmal noch nicht war und einst nicht mehr sein werde, dass andere Mit- und Nebenmenschen mit mir altern, vor mir sterben, dass ich *Erinnerung* an Vergangenes und einen *Ausblick* auf Zukünftiges, sogar Zukünftiges einer Zeit nach meinem Leben habe, dass ich Erinnerung erinnere und Erinnerung perspektiviere, mich als wandelnde Perspektive (wie der Schicksallose) erfahre, dafür aber auch (m)einen Ausdruck finde. So entstehen aus der Endlichkeit verschiedene Formen vollzogener Transzendenzen in Handlung und Ausdruck. Endlichkeit und ihre Verweisungen auf Transzendenzen *verbinden* mich mit und *vereinzeln* mich von anderen: Für Schütz fundiert die Erfahrung der Transzendenz die Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich, sie kann auf die Bewusstseinsleistungen zurückgeführt werden, in denen sich die Eigentlichkeitssphäre des Ego, die Abgrenzung zwischen Ego und Alter, die Sinn- als Selbstkonstitution aufbaut und aufschichtet (vgl. Schütz/Luckmann 2003: 594): Alles, was gegeben scheint, verweist auf anderes: Erinnerung, Erwartung, Phantasie – dies gilt es in einer Epoché der Aufmerksamkeitsverschiebung zu gewinnen. Keine Erfahrung ist in sich selbst abgeschlossen, sondern kann sich selbst in Distanz fraglich werden, gibt darin zwar noch keinen konkreten Hinweis auf andere Erfahrungen- bzw. Wirklichkeitsdimensionen, wird sich jedoch fremd und „anstößig“ für das Transzendieren: So erscheinen uns diese Grenzen, die wir in unserem Leben in der Welt erfahren, zunächst „unverrückbar“ (Schütz/Luckmann 2003: 591); sie sind in diesem Falle Schranken, Grenzen von außen, die nur negatives Wissen erschließen;

werden sie jedoch überschreit-*bar*, sind es Grenzen, die an andere Dimensionen möglicher positiver Erfahrung angrenzen.

Sie müssen sich erst in einem prospektiv sich entfaltenden Zeithorizont weiter öffnen und sich als Realität des Erlebens erweisen: an der Grenze sind allein Hinweise – und Verweise auf Hinweise. – Diese Erfahrung muss sich erst in diesem „hermeneutischen Modus“ der gebrochenen Zeichen konstituieren, und dies ist eine Transzendenz eigener Art. Der Überschritt der Grenzen geschieht über Zeichen, über eine Dimension des Ausdrucks, in und mit der wir uns über die Grenzen verständigen oder besser: sie einordnen in einen Sinnhorizont, der der Bewegung Raum und Zeit gibt – in Erinnerung, Erzählung und Schreiben. Die Transzendenzerfahrung setzt immer einen Bruch mit der natürlichen Einstellung voraus, und zwar auch, um im Zweifelsfall aus einer sozial in sich geschlossenen Welt auszubrechen oder mit dem eigenen Ausdruck sie aufzubrechen; und hier kann vielleicht eine andere, eher an den „mittleren Transendenzen“ orientierte Aufmerksamkeitsveränderung, und zwar die Fiktionalisierung (die doch nicht die Hoffmannsthal'sche eines „Lebens als Traum“ ist) weiterführen: die (auto-)biographische Erinnerung mit dem Bemühen um Ausdruck.<sup>4</sup>

310

Mit dieser Neuordnung der Schütz'schen Schichtung der Transendenzen verschiebt sich auch der Blick auf die thematischen Felder: nicht nur: „Wie zeigt sich mir meine Erfahrung?“, sondern „*Wer* ist derjenige, der sich in der Erfahrung ausdrückt, der sich in ihr verändert und sich dabei als Selbst (neu und anders) konstituiert?“ Wie entstehen aus der intimen Persönlichkeit heraus Ausdrucksformen des Erlebens, die nicht in der sozialen Interaktion zum Verstummen, letztlich zum Verschwinden gebracht werden, sondern die gerade aus dem Selbstausdruck eine Welt der Verständigung sowohl erfinden als auch finden? Dieser *Wer* ist György Köves in seiner erzählten Wirklichkeit einer gebrochenen Erinnerung. Erst im erinnernden Nachvollzug der Situation seines anderen, seines erzählten Ichs werden die damaligen Erlebnisse Teil einer individuellen, aber auch einer mit anderen, die in der Erzählung wiederkehren, geteilten Geschichte, werden sie als Geschichte konstituiert, indem sie erzählt und in eine Ordnung gebracht werden, die nicht typisch ist – eben nicht einem Schicksal entlang verläuft, dennoch aber einen Horizont besitzt, eben den, der sich im Erzählen bildet, das von Köves, der erzählt und als Erzähler sichtbar wird. Im Erzählen kommen hier

4 „Das Konzentrationslager ist ausschließlich als Literatur erlebbar, als Realität nicht. (Auch nicht – und vielleicht dann am wenigsten –, wenn wir es erleben).“ (Kertész 1999a: 253), bemerkt Kertész. „Die Kunst vermittelt Erleben, das Erleben der Welt und dessen ethische Konsequenz.“ (ebd.: 239).

Konstitution und Interpretation – als Auslegung des Sinns im Erzählen – in eins. Wird so Erzählen zur Praxis des Verstehens?

Zwar liegen Schütz' und Luckmanns Hauptaugenmerk auf den sozialen Kategorien der biographischen Artikulation, die dem einzelnen vorgegeben sind als Bestandteil der relativ-natürlichen Weltanschauung, sie konstituieren ein und verbleiben auch in einem System von Typisierungen, die sich in der Sozialstruktur „in Form typischer Biographien“ zeigen (ebd.: 143). Dennoch gibt es eine Stelle, und zwar gerade mit einem Verweis weg von einem allumfassenden sozialen Sinnzusammenhang, wo die biographischen „Eigen-Kategorien“ – erinnert in der Irreduzibilität ihres Ausdruckscharakters – bedeutsam werden:

„Die Geschichtlichkeit der Situation ist dem einzelnen auferlegt; sie ist eine ontologische Rahmenbedingung des Daseins. Die relativ-natürliche Weltanschauung bzw. die in ihr enthaltenen sozialen Kategorien biographischer Artikulation werden dagegen vom einzelnen als etwas in der Lebenswelt zu Bewältigendes erfahren. Die Kategorien biographischer Artikulation sind also nicht Rahmenbedingungen der lebensweltlichen Situation, sondern Möglichkeiten der Lebensführung innerhalb dieser Situation.“ (ebd.: 142)

311

In diesen Möglichkeiten der Lebensführung werden die Rahmenbedingungen der lebensweltlichen Situation gedeutet, umgedeutet, verändert; die Strukturen der Lebenswelt werden auf Distanz gebracht, was neue Handlungsräume, vor allem aber Reflexionsräume für Neukonstitution von Identität schafft. Hier kann auch wieder ein Kontakt zu einer womöglich teilbaren Welt entstehen, vermittelt über die Erinnerung und ihre Medialisierung in der Erzählung, wenn wirkmächtiges Handeln nicht möglich ist:

„Ich kann die vergangenen Phasen des Bewußtseinslebens dieser Anderen mit vergangen Phasen meines eigenen Bewußtseins koordinieren. Das bedeutet vor allem, daß ich im Rückblick meine Aufmerksamkeit auf den schrittweisen Aufbau subjektiver Sinnzusammenhänge in seiner inneren Dauer mitverfolgen kann“ (ebd.: 134).

Auf dem Weg des Erinnerns über das Erzählen öffnet sich ein Zeit-Raum, in dem die Fremdheit der verschiedenen Perspektiven nicht starr bleibt, sondern auf ein Werden in der Zeit verweist. Mit der Erzählung und ihrem Möglichkeitsmodus ist auch das Leben verbunden, das neben der Vergangenheit in der Geschichte, immer auch zukünftig ist. Zu erzählen wäre so gerade eine *sinnbe- und sinnergreifende* Transformation des Verstehens: um einen Weg sowohl zurück als auch nach vorne in gemeinsame Lebenswelten (Wirk- und Handlungswelten) zu finden.

Charakteristisch für diese brüchige Welt im *Roman eines Schicksallosen* ist, „daß bestimmte Aussagen nur in ihrer Immanenz [im Roman] ihre

Bedeutung erlangen, Werte wie Haß, Glück, Heimweh sind romanimmanent: In einem Roman verlieren bestimmte Wörter ihre gewöhnliche Bedeutung; so wie man zur Errichtung einer Kathedrale zwar Ziegelsteine braucht, wir am Ende aber die Türme und das Bauwerk bewundern, die durch sie Form gewonnen haben.“ (Kertész 2006: 96f.). Dies geschieht nicht durch unmittelbare Einfühlung in eine bereits vorhandene Welt durch deren Interpretation, sondern erst im schrittweisen Aufbau – der Konstitution – einer subjektiven Zeitwelt des Erlebens und Alterns, des Ausganges aus der naiven Zeit der Kindheit mit ihrem unbestimmten Erwartungshorizont. Köves selbst schildert dies zuweilen als Ausgang aus dem Paradies: „Denn sogar dort, bei den Schornsteinen, gab es in der Pause zwischen den Qualen etwas, das dem Glück ähnlich war. [...] Ja, davon, vom Glück der Konzentrationslager, müßte ich ihnen erzählen [...]. Wenn sie überhaupt fragen. Und wenn ich es nicht vergesse.“ (Kertész 1998a: 287)

312

Eine solche subjektive Erfahrung wird nicht, wird niemals zur kollektiven, vielleicht wird sie selbst in ihrem Grenzcharakter vom Erzähler vergessen, wird wieder verflacht, überlagert, verdrängt, verstummt, taucht nur als Fragment traumatisch wieder auf. Indes können sich über Transzendenz der Alltagswelt, an den Grenzen des Verstehens und der Verständigung, Welten des und der Anderen in ihrer Intimität konstituieren, die vielleicht auch nur unter „wirklichkeits-subversiven Strategien“ betreten werden sollten, weil sie als Zeugnisse die Welten einzelner bleiben müssen, die erzählt werden müssen, weil sie nicht nacherlebt und auch nicht rekonstituiert werden können als das, was nur noch in seiner Vergangenheit fassbar ist, wenn niemand mehr aus dieser gewordenen Geschichte spricht. Als erinnerte und erzählte, als bezeugte Vergangenheit wird diese nicht als Objekt des Verstehens verabsolutiert, sondern sie öffnet sich in der Wiedervergegenwärtigung des Verstehens, damit wird sie aber auch transformierbar für zukünftiges Handeln. Sie bleibt erratisch in dem nur in der Erzählung geliehenen Sinnhorizont: von ihm konstituiert, dabei Rahmen seiner Deutung absteckend, eine Begrenzung gebend: Begrenzung, die in dem unerfüllten Bedürfnis nach Erinnerung und ihrer Erzählung wieder Grenzüberschreitungen fordert, um an den Grenzen der Erfahrung Horizonte der „inneren“ Freiheit, vielleicht dann auch wieder der Freiheit der sozialen Lebenswelt zu gewinnen. – Und hier gilt es, über phänomenologische Aufmerksamkeit auf individuelle Zeugnisse, ihre Konstitution in und mit der Zeit, über einen hermeneutischen Blick auf konkrete Ausdrucksformen in ihrem Wirklichkeitsgrenzen überschreitenden Charakter unsere Kategorien von Sinn und Sinnverstehen an ihren Grenzen und in ihren Transendenzen weiter zu differenzieren.

## Literatur

- Améry, Jean (1988): *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, München: dtv/Klett-Cotta.
- Kertész, Imre (2006): *Dossier K. Eine Ermittlung*, Reinbek: Rowohlt.
- (2002): „Rede anlässlich der Verleihung des Nobelpreises 2002“, publiziert unter: [http://nobelprize.org/cgi-bin/print?from=/nobel\\_prizes/literature/laureates/2002/kertesz-lecture-g.html](http://nobelprize.org/cgi-bin/print?from=/nobel_prizes/literature/laureates/2002/kertesz-lecture-g.html).
- (1999a): *Galeerentagebuch*, Reinbek: Rowohlt.
- (1999b): *Kaddisch für ein nichtgeborenes Kind*, Reinbek: Rowohlt.
- (1998a): *Roman eines Schicksallosen*, Reinbek: Rowohlt.
- (1998b): *Ich ein anderer*, Berlin: Rowohlt.
- Reemtsma, Jan Philipp (2003): „Überleben als erzwungenes Einverständnis. Gedanken bei der Lektüre von Imre Kertész. ‚Roman eines Schicksallosen‘“, in: ders.: *Warum Hagen Jung-Ortlieb erschlug. Unzeitgemäßes über Krieg und Tod*, München, Beck: 220–249.
- Rombach, Heinrich (1994): *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer phänomenologischen Soziologie*, Freiburg/München: Alber.
- Schütz, Alfred (1974): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- (1972): *Gesammelte Aufsätze Bd. II* (Studien zur soziologischen Theorie), hg. v. A. Brodersen, Den Haag: Nijhoff.
- Luckmann, Thomas (2003): *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz: UVK.
- Srubar, Ilja (1988): „Alfred Schütz' Konzeption der Sozialität des Handelns“, in: E. List / I. Srubar (Hg.), *Alfred Schütz – Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*, Amsterdam, Rodopi: 145–156.
- (1979): „Die Theorie der Typenbildung bei A. Schütz. Ihre Bedeutung und ihre Grenzen“, in: W. M. Spindel u. R. Grathoff (Hg.): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart: Enke: 43–64.
- Szirak, Péter. (2004): „Die Bewahrung des Unverständlichen. Imre Kertész: *Roman eines Schicksallosen*“, in: M. Szegedi-Maszak u. T. Scheibner (Hg.): *Der lange dunkle Schatten. Studien zum Werk von Imre Kertész*, Wien: Passagen Verlag: 17–66.
- Waldenfels, Bernhard (1979): „Verstehen und Verständigung. Zur Sozialphilosophie von A. Schütz“, in: W. M. Spindel u. R. Grathoff (Hg.): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart: Enke: 1–12.
- (1978): „Im Labyrinth des Alltags“, in: B. Waldenfels et al. (Hg.): *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 3., Frankfurt/Main: Suhrkamp: 170–206.

313

## Between Constitution and Interpretation: Identity as History

## Abstract

The paper focuses on the possibilities to constitute meaning in the „borderline-situations“ (Jaspers) of the social sphere, such as the loss of validity of orientation within and experience of reality in the socially shared structures of the lifeworld. On the one hand, I will refer to A. Schütz' and his constitution-analysis of foreign understanding and of shared meaning; on the other hand, I bear onto I. Kertész literary project to narrate the biography of an Auschwitz-survivor as close to his experiential perspective as possible. I will

focus both on the concept of constitution and of interpretation with respect to their enabling of the transcending of a typologized everyday's world which suppresses subjective meaning and its individual articulation. The main guideline is the problem how identity – i.e. a life-story – is configured out of subjective meaning without recourse to everyday reality. A. Schutz's and Th. Luckmann's note on a range of social transcendences and on biographical categories referring to the constitution of a socially shared meaning offer a theoretical perspective for dealing with constitutive differences within the reach of understanding social meaning; Kertész' narrative mode expands this theoretical stance as it problematizes exemplary subjective experience.

**Keywords:** Hermeneutic Phenomenology, constitution of meaning, narrative identity, Alfred Schutz, Imre Kertész

Anete Hilt

314

Između konstitucije i interpretacije: identitet kao povest

Rezime

Tekst istražuje konstituciju smisla u tzv. graničnim situacijama u kojima strukture sveta života, koje delimo sa drugima, gube svoje važenje za iskustvo stvarnosti, a time i za orijentaciju spram stvarnosti. Polazeći s jedne strane od Šicove analize konstitucije razumevanja stranoga i zajedničkog smisla i s druge strane od Kertesovog literarnog postupka pripovedanja životne priče nekoga ko je preživio koncentracioni logor iz perspektive njegovog doživljaja, ispitivaće se pojmovi konstitucije i interpretacije u pogledu na to na način na koji oni omogućavaju transcendiranja sveta svakodnevnice koji može da se iskusi još samo preko tipologizovanja i koji isključuje, odnosno normativno sprečava artikulaciju ovog smisla. Glavno pitanje se odnosi na to na koji način se iz konstitucije subjektivnog smisla može obrazovati identitet – životna priča, a koja ne mora da poseže samo za smisaonim sadržajima sveta svakodnevnice. Prikazi prekoračenja granica i biografskih kategorija obrazovanja smisla u zajedničkoj socijalnoj sferi, koje nam nude Alfred Šic i Tomas Lukman, treba da pruže teoretsku ponudu za ophođenje sa konstitutivnim razlikama u oblasti socijalnog razumevanja smisla, a koje se Ker-tešovim narativnim postupkom proširuje u pogledu na problematizovanje onih kao primer uzetih iskustava.

**Ključne reči:** hermeneutička fenomenologija, konstitucija smisla, narativni identitet. Alfred Šic, Imre Kertes