

Jürgen Raab · Michaela Pfadenhauer
Peter Stegmaier · Jochen Dreher
Bernt Schnettler

Phänomenologie und Soziologie

Theoretische Positionen,
aktuelle Problemfelder und
empirische Umsetzungen



VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

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

1. Auflage 2008

Alle Rechte vorbehalten

© VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden 2008

Lektorat: Frank Engelhardt

VS Verlag für Sozialwissenschaften ist Teil der Fachverlagsgruppe
Springer Science+Business Media.

www.vs-verlag.de



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

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Krips b.v., Meppel

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in the Netherlands

ISBN 978-3-531-15428-2

Inhalt

Einleitung der Herausgeber

Phänomenologie und Soziologie. Grenzbestimmung eines Verhältnisses	11
--	----

I Theoretische Positionen und Perspektiven

Thomas Luckmann

Konstitution, Konstruktion: Phänomenologie, Sozialwissenschaft	33
--	----

Ilja Srubar

Die pragmatische Lebenswelttheorie	41
--	----

Hans-Georg Soeffner

Symbolische Präsenz: unmittelbare Vermittlung – zur Wirkung von Symbolen.....	53
---	----

Hubert Knoblauch

Transzendente Subjektivität. Überlegungen zu einer wissenssoziologischen Theorie des Subjekts	65
--	----

Jo Reichertz

Das Ich als Handlung oder das handelnde Ich? Nachdenken über einen lieb gewonnenen Begriff der Phänomenologie	75
--	----

Martin Endreß

Reflexive Wissenssoziologie als Sozialtheorie und Gesellschaftsanalyse. Zur phänomenologisch fundierten Analytik von Vergesellschaftungsprozessen	85
--	----

Andreas Göttlich

Sociologia Perennis? Überlegungen zur Problematik prototheoretischer Aussagen in der Soziologie.....	97
---	----

Daniel Šuber

Phänomenologie/Lebensphilosophie. Zu einem zentralen Kapitel im <i>Streit um die Phänomenologie</i>	109
--	-----

Joachim Fischer

Tertiarität. Die Sozialtheorie des »Dritten« als Grundlegung der Kultur- und Sozialwissenschaften.....	121
---	-----

Ronald Hitzler

Von der Lebenswelt zu den Erlebnisswelten. Ein phänomenologischer Weg in soziologische Gegenwartsfragen	131
--	-----

Bernt Schnettler

Soziologie als Erfahrungswissenschaft. Überlegungen zum Verhältnis von Mundanphänomenologie und Ethnophänomenologie	141
--	-----

Thomas S. Eberle

Phänomenologie und Ethnomethodologie.....	151
---	-----

<i>Armin Nassehi</i> Phänomenologie und Systemtheorie	163
<i>Rainer Schütze</i> Transzendente, mundane und operative (systemtheoretische) Phänomenologie	175

II Problemfelder und aktuelle Debatten

<i>Nico Lüdtke</i> Intersubjektivität bei Schütz – oder: Ist die Frage nach dem Anderen aus der Phänomenologie entlassen?	187
<i>Jens Bonnemann</i> Wege der Vermittlung zwischen Faktizität und Freiheit. Zur Methodologie der Fremderfahrung bei Jean-Paul Sartre	199
<i>Ingo Schulz-Schaeffer</i> Soziales Handeln, Fremdverstehen und Handlungszuschreibung	211
<i>Gregor Bongaerts</i> Verhalten, Handeln, Handlung und soziale Praxis	223
<i>Jürgen Raab</i> Präsenz und mediale Präsentation. Zum Verhältnis von Körper und technischen Medien aus Perspektive der phänomenologisch orientierten Wissenssoziologie	233
<i>Michael Kauppert</i> Wie erschließt sich der Erfahrungsraum? Zur Transformation des Lebenswelttheorems	243
<i>Joachim Renn</i> Emergenz – Das soziologische Problem heterogener Ordnungsebenen und die Zeit der Phänomenologie	253
<i>Peter Stegmaier</i> Normative Praxis: konstitutions- und konstruktionsanalytische Grundlagen	263
<i>Dirk Tänzler</i> Repräsentation. Brücke zwischen Phänomenologie und Soziologie des Politischen	273
<i>Thilo Raufer</i> Politik, Symbolismus und Legitimität. Zum Verhältnis von Konstitutions- und Konstruktionsanalysen in der empirischen Forschung	283

III Methodische Reflexionen und Analysen

<i>Jochen Dreher</i> Protozoziologie der Freundschaft. Zur Parallelaktion von phänomenologischer und sozialwissenschaftlicher Forschung	295
<i>Dariusz Zifonun</i> Widersprüchliches Wissen. Elemente einer soziologischen Theorie des Ambivalenzmanagements	307

Tobias Röhl

Symbole des Unfalltodes. Eine mundanphänomenologisch informierte Analyse
privater Erinnerungsmale..... 317

Sebastian Deterding

Introspektion. Begriffe, Verfahren und Einwände in Psychologie
und Kognitionswissenschaft..... 327

Michaela Pfadenhauer

Doing Phenomenology: Aufgrund welcher Merkmale bezeichnen wir
ein Handeln als »kompetentes Organisieren«?..... 339

Margarethe Kusenbach

Mitgehen als Methode. Der »Go-Along« in der phänomenologischen
Forschungspraxis 349

Thorsten Berndt

Das beobachtende Interview. Zur relevanztheoretischen Rekonstruktion
und innovativen Ergänzung qualitativer Interviews..... 359

Ronald Kurt

Vom Sinn des Sehens. Phänomenologie und Hermeneutik
als Methoden visueller Erkenntnis 369

Anne Honer

Verordnete Augen-Blicke. Reflexionen und Anmerkungen
zum subjektiven Erleben des medizinisch behandelten Körpers 379

Silvana K. Figueroa-Dreher

Musikalisches Improvisieren: Die phänomenologische Handlungstheorie
auf dem Prüfstand..... 389

Siegfried Saerberg

Das Sirren in der Dschungelnacht – Zeigen durch
Sich-wechselseitig-aufeinander-Einstimmen..... 401

Autorenangaben..... 411

Wie erschließt sich der Erfahrungsraum? Zur Transformation des Lebenswelttheorems

Dem Andenken an Jürgen Frese

Im Folgenden möchte ich einen Vorschlag unterbreiten, auf welche Weise die klassischen Lebensweltphänomenologien von Edmund Husserl und Alfred Schütz zu beerben wären, um sie für die soziologische Gegenwart nicht nur als historische Vorläufer in Anspruch zu nehmen, sondern auch als eine aktuelle Theorieressource zu gebrauchen. Nach einer Darstellung der Lebensweltphilosophie bei Husserl (1. Abschnitt) und der Lebensweltsoziologie bei Schütz (2. Abschnitt), werde ich jene Dimensionen im Lebenswelttheorem identifizieren (3. Abschnitt), aus denen heute zwar keine Problemlösungen mehr, immerhin aber noch Problemdefinitionen abgeleitet werden können. Im 4. Abschnitt schlage ich deswegen vor, im Konzept des Erfahrungsraums den Nachfolger der Lebensweltphänomenologie der Gründerväter zu sehen.

1. Die Lebensweltphilosophie bei Edmund Husserl

»Lebenswelt« ist ein Begriff, mit dem Husserl (1954) das Begründungsverhältnis von objektiver Wissenschaft und subjektiv konstituiertem Sinn korrigieren wollte. Dieses Unternehmen sah sich einer doppelten Schwierigkeit ausgesetzt. Einerseits musste Husserl darlegen, worin das Fundament auch noch der objektiven Wissenschaften bestehen konnte. Andererseits durfte er dabei nicht mit den Mitteln des von ihm kritisierten physikalischen Objektivismus vorgehen, konnte also dessen Exaktheitsidealisierungen der Welt nicht zur Grundlage einer Kartographie der bisherigen terra incognita aller Wissenschaften machen. Mit dem Begriff der Lebenswelt wählte Husserl daher einen Ausdruck, der schon auf sprachlicher Ebene diese Problemstellung mitreflektierte. Er besteht aus »zwei Allerweltswörtern, [...] die ihre nichtssagende Allgemeinheit im überraschenden Verbund verbergen« (Blumenberg 2001: 11). Der Synergieeffekt der Begriffskomposition lag darin, dass sie für Husserls Zwecke einesteils vage genug blieb, andernteils aber hinreichend suggestiv war. »Leben« ebenso wie »Welt« schien jedermann irgendwie bekannt zu sein, obgleich kaum jemand hätte explizieren können, was das Leben zum Leben machte und worin die Weltlichkeit der Welt eigentlich bestand. Durch ihre Synthese im Begriff der Lebenswelt steigerte Husserl diese partialen Gewissheiten, aber auch Verlegenheiten zu einem Realismus, der intuitive Bekanntheit mit unmittelbarer Anschauungsfülle vereinte und sich dabei zugleich prädikativ verschlossen hielt. Seitdem ist der Terminus Lebenswelt der schlechthinnige Titel für Art und Umfang dessen geworden, was sich von selbst versteht. Auch Husserl durfte bei Strafe ihrer Verfehlung keine Beschreibungen der Lebenswelt anfertigen, die über die schemenhafte Skizze einer Sphäre des »Allerbekanntesten, das in allem menschlichen Leben immer schon Selbstverständliche« (Husserl 1954: 126) hinausging. Die Lebenswelt sollte ja Inbegriff einer theorie- und sprachlosen Weltzugewandtheit sein, in der sich die Welt für ein Subjekt (noch) von selbst versteht, die mithin keiner Auslegung bedurfte, weil das, was erschien und das, worum es ging, im Welterleben eines Subjekts evident war. In der Beschreibung der Lebenswelt war »Vagheit« deswegen keine Verlegenheit, sondern das phänomenologische Mittel der Wahl. Die Lebenswelt konnte und sollte ja nirgends zum bloßen Gegenstand der Beobachtung werden, denn dann liefe sie Gefahr, zur zweiten Natur eines egologischen Welterlebens verdinglicht zu werden. Anstelle dessen fiel die Lebenswelt für Husserl mit der

Struktur der Weltvertrautheit insgesamt zusammen. Die Lebenswelt ließ sich nur von ihrer Funktion her verstehen, stetige Ressource und unausschöpfbares Reservoir elementarer Prozesse der Sinnbildung im Welterleben eines Erkenntnissubjektes zu sein. Zur Erläuterung dieser Funktion wählte Husserl eine absolute Raummetapher. Die Lebenswelt – das war der *Boden* aller Weltgewissheiten und der *Horizont* aller Weltinterpretationen (vgl. Husserl 1954: 145). Als Erstgegebenes war die Lebenswelt das Fundament und als Letztorientierendes blieb sie der Horizont des Erlebens. Gerade durch ihre Unüberbietbarkeit gewann die Lebensweltmetapher an enormer Attraktivität: Sie wurde das zur Ersatzontologie geronnene Versprechen eines ursprünglichen Welterlebens. Diesseits des Einflusses der vorurteilsgeladenen Wissenschaft wartete auf den Phänomenologen eine Sphäre reiner Evidenzen. Mit der Lebenswelt wollte und konnte Husserl nichts prinzipiell Neues entdecken, sondern nur das wiederfinden, was jeder mann längst bekannt war. Die Lebenswelt – das war die vertraute Erde und der gewohnte Himmel des Erlebens. Sie ist seitdem zum kulturellen Heimspiel des Phänomenologen geworden. Denn als »Heimwelt« (vgl. Därmann 2005: 434f) der Lebensalltäglichkeit ließ sich die Lebenswelt als Komplementärstück zu jener Welt verstehen, die Ethnologen in der geographischen Ferne und kulturellen Fremde suchten. Mit Husserl konnte man annehmen, dass Fremdheit nicht erst mit dem kulturellen Abstand wuchs, sondern auch eine Funktion von Nähe war. Nicht erst bei den Primitiven, sondern mitten in der modernen Welt wartete für die Phänomenologie eine noch unerforschte Welt der Lebensalltäglichkeit, deren Vertrautheit zwar nicht für einen Teilnehmer, wohl aber für einen Beobachter dieser Welt ein denkbar großes Rätsel war. Schon der Grundbegriff jener wissenschaftlichen Anstrengung, Vertrautheit zu dechiffrieren, transportierte die methodische Anweisung, Vorurteile im großen Stile abzubauen. »Phänomene« waren das, was sich einem Beobachter *von selbst* zeigen sollte (vgl. Heidegger 1993: 28), *wenn* er sich vom Methodenideal und Rationalitätsbegriff der neuzeitlichen Wissenschaften lossagte und stattdessen auf den subjektiven Ursprung des Welterlebens zurückging. Husserls Kritik wies eine interessante Parallele zur Ethnologie auf. Das Objektivitätsideal der Naturwissenschaften verstellte die Erkenntnis der subjektiven Quellen des Welterlebens auf eben dieselbe Art, wie die technischen Errungenschaften der abendländischen Zivilisation in den Augen eines Ethnologen die Qualitäten der primitiven Gesellschaft vergessen machen ließen. Phänomenologie und Ethnologie hatten mehr gemeinsam, als insbesondere Husserl wahrnehmen wollte (vgl. Därmann 2005: 445f). Doch worin auch immer die Entfremdung von der natürlichen Lebens(um)welt für einen abendländisch-wissenschaftlichen Beobachter letztlich bestand, fremd konnte ihm diese Welt nicht deswegen sein, weil sie einfach und ursprünglich war. Es war aber genau diese Vermutung, die nicht nur den Ethnologen in die Ferne lockte, sondern auch dem Phänomenologen zuhause eine analoge Entdeckung versprach. Die Idee einer prälogischen und prämoralischen Welt verriet mehr über die Entdecker (Lévy-Bruhl 1927) als die Entdeckten. Und auch Husserls Vorstellung, bei Lebenswelt müsse es sich um Ursprungsevidenzen und Anschauungsfülle handeln, zeigte mehr über ihn selbst als über die Lebenswelt. Denn wohin man auch blickte, die subjektive und die primitive Welt waren nicht minder komplexe und weniger abstrakte Welten als jene, denen sie vermeintlich entgegenstanden. Sowohl die primitive Welt als auch die Lebenswelt bezeugten daher ein grundlegendes Vorurteil von Wissenschaftlern. Sie waren die raffinierte »Überdeutung ihres Objekts als einer reinen Ungedeutetheit« (Blumenberg 2000: 57). Die vermeintliche Unberührtheit der Lebenswelt von höherstufigen kulturellen Leistungen war demnach nicht, wie Husserl hoffte, der radikale Abbau der Kultur, sondern ihr wirkmächtigster Ausdruck. Davon konnte auch das moralische Gründungsmotiv von Ethnologie und Phänomenologie nicht ganz unberührt bleiben. Denn beide Forschungsrichtungen waren in erster Linie nicht vom Drang nach Erkenntnis angetrieben, sondern vom Überdruß am Zustand eigener Kultur und eigener Wissenschaft. Man sollte sich in diesem Zusammenhang daher nicht nur ins Gedächtnis rufen, dass der kanonische Text zur Lebensweltphänomenologie eine Antwort auf die »Krisis der europäischen

Wissenschaft« ist. Aus vergleichbaren Gründen hatte auch Lévi-Strauss (vgl. 1992) in Rousseau den Ahnherren der wissenschaftlichen Ethnologie gesehen.

Aber auch innerhalb des immanenten Anspruchsniveaus einer phänomenologischen Philosophie selbst tat sich ein Graben auf. Eine ursprüngliche und einfache Welt war zwar vorstellbar – zur sinnhaften Anschauung war sie jedenfalls nicht zu bringen. So kam es, dass Husserl die Verfassung der Lebenswelt nur mit Mitteln vor Augen führen konnte, die er zuvor programmatisch verworfen hatte. Als Ausgangspunkt und Bewährungsprobe jeder phänomenologischer Reflexion sollte ihm ja nichts anderes gelten als der für ein Erkenntnissubjekt *anschaulich gegebene* Sinn. Doch als basale Vertrautheitszone und Sphäre fragloser Gewissheiten war der Lebenswelt eines gerade nicht möglich: für ein Subjekt zu erscheinen. So wie nach antiker Weisheit die Natur es liebte, sich zu verbergen, so versteckte sich auch die Lebenswelt. Sie verblieb in einer absoluten Unauffälligkeit. Die Lebenswelt litt aus Sicht eines Phänomenologen geradezu unter einem »Phänomendefekt« (Blumenberg 2001: 25). Sie konnte daher nicht selbst erlebt, sondern nur *erschlossen* werden. Damit aber überschritt die Phänomenologie die von ihr selbst gesetzte Grenze, in »Welt« nichts weiter als das Korrelat sinnhafter Erlebnisse zu erblicken. Wie das »Ding an sich« unter den Kantischen Prämissen nur als ein reines Gedankending vorstellbar war, so bekam auch das Selbstverständliche der Lebenswelt von Husserl unversehens den Status eines Noumenon zugewiesen. »Die formal allgemeinsten Strukturen der Lebenswelt« (Husserl 1954: 145) sollten in nichts weiter als der Korrelation von Ding- und Weltbewusstsein bestehen. Gemessen an Husserls eigenen Ansprüchen erwies sich die *Struktur* der Lebenswelt als ein Gedankending. Ausgerechnet im Lebensweltkonzept zeigte sich damit ein Ausmaß an Abstraktion und ein Anteil an philosophischer Einbildungskraft, die Husserls Fundierungsabsichten durchkreuzten. Er unterlag hier durchaus seinen eigenen philosophischen Ambitionen. Denn gegen die »Natur« der Naturwissenschaften konnte die »Lebenswelt« des Phänomenologen nur dann bestehen, wenn es Husserl gelang, zwei Dinge zu zeigen. Erstens musste sich auch mit dem Lebensweltkonzept ein Anspruch auf Universalität erheben lassen. Wie die Natur, so konnte und durfte auch die Lebenswelt nur *eine* Lebenswelt *für alle* sein. Zweitens hatte Husserl aber auch den Beweis dafür anzutreten, dass die Schematisierung der Welt am Leitfaden der Mathematik und Physik nicht die Qualität einer ersten Philosophie haben konnte, sondern nur ein Derivat lebensweltlicher Einstellungen war. Die Gigantomachie zwischen »Natur« und »Lebenswelt« nötigte ihn daher dazu, letztere als kulturinvariantes und unwandelbares Fundament *jeden* Welterlebens auszuweisen. Betrachtet man das Lebensweltkonzept von dieser intellektuellen Frontstellung her, ist es nicht weiter überraschend, dass am Ende aus der Lebenswelt genau das ausgetrieben wurde, was Husserl zur Einführung dieses Konzepts anfänglich bewegt hatte: Anschauungsfülle, Evidenzerlebnisse und Ursprungskonkretionen. Seit Husserl schlägt sich die Lebensweltphänomenologie daher mit einem Dualismus herum. In der Formulierung Waldenfels (1979: 129) heißt das Grundproblem: »Sofern die Lebenswelt konkret-geschichtlich ist, ist sie kein universales Fundament, und insofern sie ein solches ist, ist sie nicht konkret-geschichtlich«.

2. Die Lebensweltsoziologie bei Alfred Schütz

Die Einführung des Lebensweltkonzeptes in die Soziologie durch Alfred Schütz konnte an eine Motivationslage anknüpfen, die derjenigen Husserls durchaus entsprach. Denn auch Wissenschaften wie die Soziologie unterlagen einem schon in der Krisis-Schrift dargelegten Fehlschluss. Sie tendierte dazu, nur dasjenige für soziale Wirklichkeit zu halten, was erfolgreich durch das Nadelöhr des eigenen Methodenkanons hatte hindurchschlüpfen können. Dieses Verdikt betraf in der Soziologie keineswegs nur kontrollierte Datenerhebung und statistisch fundierte Datenanalyse, sondern auch Theorien, die meinten, von den sinnhaften Erlebnissen der Individuen, und damit der Grundlage des sinnhaften Erlebens insgesamt abstrahieren zu können. Gegenüber einer

Soziologie wiederum, die in der Tradition Max Webers ausdrücklich darum bemüht war, die individuelle Perspektive zu berücksichtigen, indem sie Motive verstehen und Handlungen erklären wollte, monierte Schütz, dass dort das sinnhafte Erleben und Handeln zwar vorausgesetzt werde, aber hinsichtlich seiner Konstitutionsbedingungen weitgehend undurchsichtig sei. Um freischwebende Konstruktionen von Motiven und ins Leere gehende Erklärungen von Handlungen aber zu vermeiden, wurde der Soziologie von Schütz eine Untersuchung der »Strukturen der Lebenswelt« vorgeschaltet, die in der Redaktion von Thomas Luckmann erhalten geblieben und seitdem verschiedentlich neu aufgelegt worden ist. Schütz ging es vor allem darum, *wie* sich die Welt aus der Perspektive eines in ihr Lebenden *zunächst und zumeist* präsentierte. Unter diesen phänomenologischen Voraussetzungen erwies sich ihm der Alltag als »Urtypus unserer Realitätserfahrung« (Schütz & Luckmann 2003: 57), einer Realität, die erneut nicht ontologisch begriffen werden sollte, sondern als ein »geschlossenes Sinngebiet« (Schütz & Luckmann 2003: 55), neben dem es zwar noch andere Sinngebiete gab, die sich aber *vom Alltag aus* allesamt als Modifikationen der Alltagsrealität, d. h. als Sonderwelten begreifen ließen. Der Alltag galt Schütz als jener Wirklichkeitsbereich, in den jedermann »unausweichlich, in regelmäßiger Wiederkehr« (Schütz & Luckmann 2003: 29) als Teilnehmer verstrickt war. Man konnte diese Welt nicht einfach und keinesfalls auf Dauer ignorieren. Wie jedes Sinngebiet, so war auch der Alltag »ausgestattet mit einem »besonderen Erlebens- und Erkenntnisstil« (Schütz & Luckmann 2003: 55), der den Entwurf und die Durchführung von Handlungen anleitete. Das zielte auf Routine ab. Der Alltag definierte sich geradezu als die eingespielte Welt der schlichten Gewissheiten und fraglosen Gültigkeiten. Die Einstimmigkeit der Alltags Erfahrung beruhte auf einer fundamentalen Sicherheit gegenüber Enttäuschungen. Die Überraschungen, die das Alltagsleben stets aufs Neue bereithielt, ließen keine radikalen Weltzweifel und prinzipielle Sinnfragen aufkommen, sondern sie führten allenfalls zur Neujustierungen von Erwartungen. Der Alltag war und blieb damit derjenige Sinnbereich, der durch eine unerschütterliche Weltgewissheit ausgezeichnet war.

Die »Lebenswelt des Alltags« war dabei keineswegs kongruent mit Lebenswelt im Allgemeinen. Unter dem Stichwort »Abkehr vom Alltag« (Schütz & Luckmann 2003: 614ff) analysierte Schütz denn auch die Grenzüberschreitungen des Alltags zu anderen Sinngebieten hin. Der Alltag erwies sich hier als ein Sinnbezirk unter anderen in der Lebenswelt. Es war jederzeit möglich, ihm, etwa durch Schlaf und im Tagtraum, den Rücken zu kehren. Dies führte aber nicht aus der Lebenswelt hinaus, sondern wiederum zu anderen Sinngebieten *in* der Lebenswelt. Erst wenn die Typiken des Alltags angesichts »großer Transzendenzen« (Schütz & Luckmann 2003: 628) wie der Sterbensangst versagten, musste das Sinngebiet »Alltag« suspendiert werden. So sehr die Lebenswelttheorie von Schütz der Zeitlichkeit des Erlebens damit näher stand als das bei Husserl der Fall war, so sehr ist aber auch hier der Tod das denkbar größte Zeichen für unerfülltes Erleben und die absolute Leere des Bewusstseins geblieben. Wenn der Tod darin auch Erzfeind einer Wissenschaft von den Phänomenen sein musste, wenigstens *ex negativo* vermochte er es, den Gegenstand einer Phänomenologie zu definieren. Er war jene Grenze, die sich sowohl von den Grenzen innerhalb des Alltags wie auch von denjenigen zwischen Alltag und anderen Sinngebieten radikal unterschied (vgl. Schütz & Luckmann 2003: 626). Der Tod bezeichnete diesseits der Lebenswelt deren Jenseits und wurde damit zum praktischen Grenzbegriff des Sinns. Er gab der Verunmöglichung jeden Sinns noch einen Sinn dadurch, dass er eine Sphäre bezeichnete, in der nichts weiter mehr gewusst, nichts weiter mehr erfahren und nichts weiter mehr erlebt werden konnte. Wie der Schlaf die relative Grenze für das alltägliche Bewusstsein war, so stellte der Tod die absolute Grenze der Lebenswelt dar. Erst durch den Tod konnte die Lebenswelt zum Inbegriff des Erlebnismöglichen werden, er selbst blieb ihr Gegenbegriff. In der Ausarbeitung der subjektiven Strukturen der Lebenswelt erwies sich die Zeitlichkeit des Erlebens damit als *die* Konstitutionsbedingung für die Phänomenalität der Welt. Denn ein schlichtes Faktum wurde bei Schütz stets vorausgesetzt, aber nicht selbst durchsichtig gemacht: Nur wer lebte, konnte die Welt auch erleben. Mit dem Alltagssubjekt hatte Schütz zwar eine

Jedermann-Perspektive gewählt, doch wie bei Husserl, so floss auch in den Adern dieses Subjekts kein wirkliches Blut. Obwohl es so aussah, war das Alltagssubjekt bei Schütz kein empirisches. Zeitlichkeit blieb bei ihm eine *Form* des durchschnittlichen Erlebens, wie auch alle anderen Strukturkategorien der Lebenswelt die selbst überzeitlichen, an keine besondere Existenzform und Geschichte gebundenen Kategorien blieben. Aus Sicht der Erfahrungswissenschaften machte es daher in der Lebensweltphänomenologie letztlich keinen Unterschied, ob mit Schütz von Proto-soziologie (vgl. Luckmann 1993) oder mit Husserl von Transzendentalphilosophie die Rede war. In beiden Varianten war die Lebenswelt nichts weiter als ein invariantes Arsenal von Erlebnisformen, eine universale Quelle von Wahrnehmungsschematismen und ein konstantes Reservoir an Handlungstypen, mit denen ein Subjekt die Welt sinnhaft erlebte.

3. Drei Dimensionen der Lebensweltphänomenologie

So ergibt sich in etwa folgendes Bild der Lebensweltphänomenologie. Während Husserl die Lebenswelt zum Fundament des gesamten Welterlebens erhebt, wird sie bei Schütz in Gestalt des Alltags als dessen Zentrum gedacht (1). Husserl wie Schütz dient die Lebenswelt dabei als methodenkritischer Gegenbegriff: Husserl brachte sein Lebensweltkonzept in Stellung zur Natur der objektiven Wissenschaften. Schütz hingegen suchte mit der Lebenswelt das unkritische Methodendideal der Sozial- und Gesellschaftswissenschaften zu korrigieren (2). Weder Husserl noch Schütz beschrieben drittens mit dem Lebensweltkonzept einen empirischen Erfahrungszusammenhang, sondern sie wollten dafür vielmehr dessen Bedingungen und Formen aufweisen (3). Die weitere Rezeptionsgeschichte des Lebenswelttheorems lässt sich entlang dieser drei Dimensionen folgendermaßen beschreiben. In der *ersten Dimension* des konzeptionellen Zugriffs wird »Lebenswelt« zunehmend als Welt unter Welten begriffen – sei es in der Gestalt kleiner sozialer Lebenswelten (vgl. Hitzler & Honer 1984), sei es in Form von Milieus (vgl. Grathoff 1989) oder sei es als eine zersplitterte Mannigfaltigkeit von Sinnwelten (vgl. Hitzler 1988). Damit wird »Lebenswelt« faktisch zum phänomenologischen Ersatzkonzept sozialer Differenzierung (Hierarchie, Zentrum-Peripherie, Polykontextualität). In der *zweiten Dimension* wird das ursprünglich methodenkritische Lebensweltkonzept zunehmend gesellschaftskritisch gewendet. Der prominenteste Fall ist Habermas (1995), der die Lebenswelt gegen systemische Funktionszusammenhänge innerhalb der Gesellschaft verteidigt – freilich nicht ohne den seiner Meinung nach »kulturalistisch verkürzten« (Habermas 1995: 210) Begriff der Lebenswelttheorie klassischer Prägung seinerseits zu korrigieren. Von Habermas aus ist das Schicksal des Lebensweltbegriffs vorgezeichnet. Denn in Forschungen, in denen die Lebenswelt zu einer in Familie und Freizeit verorteten Reproduktionssphäre allgemeiner Lebenskapazitäten stilisiert wird, hat sich zwar der gesellschaftskritische Impuls im Lebensweltbegriff immer mehr verflüchtigt, dafür aber verhärtet sich hier der Status der Lebenswelt zu einer Art gesellschaftlichem Reservat. Von »Lebenswelt« bleibt dann nicht viel mehr übrig als das bewahrenswerte Gegenstück zur Arbeitswelt. In der *dritten Dimension* schließlich verzichten aktuelle Varianten der Lebenswelttheorie darauf, extraempirische Formen des Welterlebens zu postulieren, sondern sie kaprizieren sich stattdessen darauf, lebensweltliche Ethnographien (vgl. Honer 1993) verschiedener Sinnwelten zu liefern. Damit setzen sie sich einerseits zwar konkreten Erlebnissen und Handlungen von Akteuren aus, verzichten aber andererseits dabei auf durchgreifende Theoretisierungen.

4. Der Erfahrungsraum

Ich möchte nun skizzieren, wie die Lebensweltphänomenologie in allen drei Dimensionen so zu beerben ist, dass sowohl Diskontinuität als auch Kontinuität zu den genannten Positionen

erkennbar wird. Es geht also nicht um ein Alternativkonzept, sondern um die Transformation des Lebenswelttheorems. Auf *konzeptioneller Ebene* geht es zunächst darum, den Fassungen der Lebenswelt (Fundament, Zentrum, Reservat, Welt unter Welten) keine weitere mehr hinzuzufügen, sondern die Begrifflichkeit umzustellen. Mein Vorschlag ist hier, im Erfahrungsraum den konzeptionellen Nachfolger zu sehen. Auf *methodenkritischer Ebene* geht es vor allem darum, bereits bestehende Verfahren zur Erschließung historisch-konkreter Lebenswelten auf einen *alternativen methodischen Zugang* zum Erfahrungsraum zumindest vorzubereiten. Abschließend geht es in der dritten *Dimension der Geltungsansprüche* darum, die scheinbar ausweglose Alternative zwischen Universalismus und Geschichte durch ein Programm induktiv erschlossener, gleichwohl aber sozialräumlich stabiler Strukturen eines »konjunktiven Erfahrungsraums« (Mannheim 1980: 230) zu umgehen.

4.1 Das Konzept

Zunächst und vor allem muss sowohl dem transzendentalphilosophischen Subjekt wie auch dem protozoologischen Alltagssubjekt das *faktische Leben* zurückerstattet werden, das ihm von Husserl bzw. von Schütz genommen wurde. Das primordiale bzw. submundane Subjekt der Phänomenologie kann in der Folge gar nicht anders, als wieder in die Welt der *Erfahrung* einzutreten. Die Lebenswelt ist Erlebenswelt: Sie beginnt mit dem Erleben eines konkreten Erfahrungssubjektes und endet auch damit. Was dazwischen liegt, ist der Raum der Erfahrung. Und dieser Raum hat eine spezifische Struktur. Im Zusammenhang einer Wissenschaft von den Ursprungsevidenzen des Welterlebens ist es freilich einigermaßen überraschend, dass diese es bisher versäumt hat, einen Begriff von Erfahrung auszubilden, der dem Verständnis von »Empirie« der positiven Wissenschaften nicht nur einen Katalog von Missverständnissen vorhält. Denn schon *auf deren eigenem Feld* lässt sich ein Vorverständnis dessen aufzeigen, was Erfahrung in einem phänomenologisch anschlussfähigen Sinne heißen kann. In der Phänomenologie wird »Erfahrung« vor allem in zwei Weisen gebraucht: kritisch, etwa als Gegenbegriff zum Urteil (vgl. Husserl 1985), oder unkritisch, zum Beispiel als Synonym zu Wahrnehmung und Erlebnis. Tatsächlich aber gibt es ein Verständnis von Erfahrung, mit dem sich sowohl kritisch-phänomenologische als auch soziologisch-empirische Ansprüche gleichermaßen befriedigen lassen. Dieses Verständnis lässt sich zu Teilen aus dem Sprachgebrauch, zu anderen Teilen aber aus einer traditionell-wissenschaftlichen Reflexion heraus ableiten. Der Erfahrungsbegriff meint zunächst eine Ortsbewegung (vgl. Hahn 1994: 95). Er bezeichnet ein Fahren, genauer gesagt: durch einen Raum »hindurchfahren«. Erfahrung besagt demnach: Eine Kenntnis, die einem unterwegs, etwa auf einer Reise, zugewachsen ist. Damit ist deutlich, welche elementare Bedingung die Konstitution einer Erfahrung hat: Sie braucht und verbraucht Zeit, um sich herauszubilden. Andererseits aber führt dieses Verständnis von Erfahrung noch zu zwei weiteren wichtigen Eigenschaften des Erfahrungsbegriffes. Denn erstens ist Erfahrung dasjenige, was von dieser Durchfahrt von demjenigen zurückbehalten wurde, der gefahren ist. Um erfahren zu sein, muss jemand also über Gedächtnis und Erinnerung verfügen. Doch was kann hier erinnert werden? Die Fahrt zerfällt einerseits in eine Reihe von Zuständen: Es handelt sich hier um eine Vielzahl von Erlebnissen und eine Unzahl von Handlungen. Andererseits aber hat sich die Erfahrung nicht erst am Ende der Reise, sondern bereits »unterwegs« unwillkürlich selbst gebildet: Jemand bemerkt hier zwischen seinen Erlebnissen und Handlungen etwas Gleichartiges. Um von »Erfahrung« sprechen zu können, müssen sich zweitens verschiedene Erlebnisse und Handlungen in mindestens einer Hinsicht untereinander als ähnlich erwiesen haben. Darum zu wissen und diese Erlebnisse von anderen Erlebnissen wiederum unterscheiden zu können, macht nun aber den traditionell-aristotelischen Begriff von Erfahrung aus (vgl. Hahn 1994: 139). Einesteils ist *empireia* ein Vorbegriff (wissenschaftlichen) Wissens. Andererseits ist im Erfahrungsbegriff selbst schon das Kriterium für die Konstitution der Lebenswelt enthalten.

Denn wenn es richtig ist, dass die Lebenswelt diejenige Welt ist, die sich von selbst versteht und fraglos gewiss ist, dann ist dies nur eine Umschreibung einer elementaren Weltvertrautheit. Lebenswelt, so lässt sich sagen, ist dort, wo Vertrautheit ist (vgl. Luhmann 1986). An der *empireia* lässt sich nun durchsichtig machen, inwiefern sich Vertrautheit gar nicht anders als über Wiederholungen, Variationen und Reprisen von Erlebnissen und Handlungen *in der Zeit* aufbauen kann. Erst darüber kann sich ein Wissen um Ähnlichkeit oder Verschiedenheiten ausbilden, mithin ein Regelwissen. Wenn man in diesem Sinne nun »Erfahrung« als allmählichen *Prozess des Vertrautwerdens* mit der Welt auffasst, heißt dies nichts anderes als dass die Lebenswelt geschichtlich ist *und* ein Wissen über Regelzusammenhänge enthält.

4.2. Methodologische Grundlinien

Der Erfahrungsraum ist nun nicht länger mehr der extraempirische Raum, wie das die Lebenswelt bei Husserl und Schütz noch war, sondern in der menschlichen Erfahrung selbst verankert. Räumlich ist die Erfahrung deswegen, »weil sie sich zu einer Ganzheit bündelt, in der viele Schichten früherer Zeiten zugleich präsent sind, ohne über deren Vorher oder Nachher Auskunft zu geben« (Koselleck 1979: 356). Wie kann Erfahrung aber jederzeit präsent sein? Doch wohl nur so, dass sie sich wie ein *virtueller Raum* im Handlungs- und Erlebenszusammenhang eines Individuums co-präsent hält. Der Erfahrungsraum lässt sich von einem Erfahrungsträger nicht ohne weiteres explizieren. Wäre dies der Fall, wäre damit bereits der Schritt zur reflektierenden Wissenschaft getan. In der Alltagspraxis wird die eigene Erfahrung in der Regel so dargestellt, wie sie erworben wurde: zeitlich. Da das Wissen eines Erfahrungssubjektes in dessen eigenem Erfahrungsraum aufbewahrt wird, kann dieses Wissen nur von ihm selbst repräsentiert, d. h. als Geschichte seiner Erfahrungsbildung erzählt werden. Im Alltag geschieht dies permanent und relativ unkompliziert: Ein Ich-Erzähler teilt einem Adressaten die Ge-

schichte seiner Erfahrungsbildung mit. Das Paradigma hierfür sind Reisen. Bei deren Darstellung begnügt man sich mit den wichtigsten Etappen und den eindrucklichsten Erlebnissen. Und trotzdem steht die Geschichte für die ganze Reise. Dieser Umstand lässt sich nun methodisch für die Soziologie zunutze machen. Denn begrift

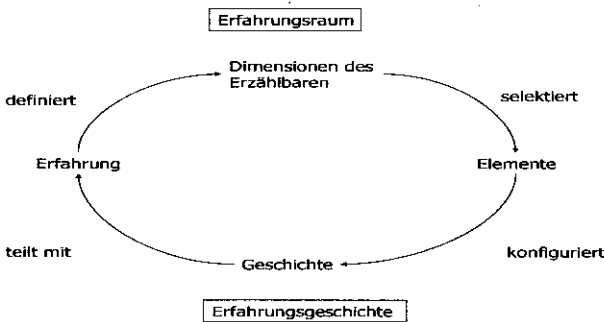


Abb. 1: Zusammenhang von Erfahrungsraum und Erfahrungsgeschichte

man das Leben als denjenigen Prozess im Erleben eines Individuums, über den eine zunächst vollkommen unvertraute Welt sukzessive in Vertrautheit überführt wird, also als Lebenslauf, dann ist wiederum die Lebensgeschichte jene Auskunft darüber, wie und als was die Welt im Maßstab einer datierbaren Lebensspanne für ein Erfahrungssubjekt vertraut geworden ist. »Lebenswelt« kann dann nichts anderes mehr heißen als jene elementare Weltvertrautheit, die sich für ein Individuum aus Fleisch und Blut im Laufe seiner Biographie eingestellt hat. Um die Diskontinuität zur phänomenologischen Lebenswelttheorie zu bezeichnen, schlage ich vor, nicht mehr von den Strukturen der Lebenswelt, sondern von der *Struktur des Erfahrungsraumes* zu sprechen. Es handelt sich hier nicht mehr um einen Wissensvorrat, der von einem Alltagssubjekt für die Bewältigung von Handlungssituationen angezapft wird, sondern um die

Organisationsform der Erfahrung eines Biographieträgers. Die Struktur des Erfahrungsraumes bildet sich nicht durch einen zeitlichen Zusammenhang, sondern schält sich durch die *topologische Stellung* derjenigen Dimensionen heraus, die im Maßstabe einer Lebensspanne von einem konkreten Individuum wiederholt durchlaufen wurden. Die Lebensgeschichte ist daher nicht einfach die Darstellung von Lebensereignissen, auch geht sie nicht in narrativen Vergewisserungen personaler Identität auf, sondern sie bildet einen eigenen Erkenntnistyp aus, der den Raum der Erfahrung zum Gegenstand hat. Die Lebensgeschichte kann ihrer eigenen Anlage nach dabei nichts anderes sein als eine Zusammenraffung, eine Komprimierung, eine Miniaturisierung des Lebens. In dem Maße, wie die Geschichte das erlebte Leben abkürzt und verdichtet, muss sie dabei auf diejenigen Dimensionen zurückgreifen und sich beschränken, in denen ein Erzähler *gesamtbiographisch* mit der »Welt« vertraut wurde. Die Lebensgeschichte unterscheidet sich deswegen von einer Ereignisgeschichte, die detailliert darlegt, welche Erfahrungen in welchen Situationen gemacht wurden. Die Ereignisgeschichte benutzt dazu einen grundlegend anderen Erfahrungsbegriff. Erfahrungen, die »man macht«, stellen im eigentlichen Sinne kein Wissen um Regelzusammenhänge, sondern Widerfahrnisse dar. Erfahrungen, die man macht, sind Enttäuschungen von Erwartungen und deren Neujustierungen: man ist hinterher schlauer. Aber das Leben ist keine Erfahrung, die man macht und daher kein Lernprozess. Das Leben gleicht vielmehr einer Überfahrt, einem Durchlauf, einer Reise. Nicht umsonst spricht man vom Leben als einen Lauf, eben von einem Lebenslauf. Die Lebensgeschichte erzählt – weil sie die Gesamtbiographie vor Augen hat – vom Lebensverlauf dabei mit einer gleichmütigen Indifferenz gegenüber den Ereignissen, die ihn ausmachen. Im Maßstab des Lebens verlieren die biographischen Ereignisse offenbar ihre Singularität. Die Ausschläge und Niederschläge des Lebens werden im Rahmen einer Lebensgeschichte auf eine ihr eigene Durchschnittlichkeit hin nivelliert. Die Lebensgeschichte ist deswegen der große Gleichmacher der Ereignisse, weil es in ihr nicht um Ereignisse geht, sondern um die *elementaren Dimensionen der Weltvertrautheit*. Stellen wir uns eine erzählte Lebensgeschichte nun vor (vgl. Abb. 1). Der Erfahrungsprozess definiert hier, in welchen Dimensionen Welt für einen Ich-Erzähler im Verlaufe seines Lebens vertraut geworden ist. Das bedeutet, dass die Erfahrungsbildung die Dimensionen des überhaupt Erzählbaren begrenzt. Die von vornherein eingeschränkten Dimensionen des Erzählbaren bilden das Reservoir für die Auswahl konkreter Elemente, also von Ereignissen im Lebensverlauf, die einen Stellvertretercharakter für diese Erfahrungsdimensionen haben. Diese Elemente müssen aber wiederum erst in einen Zusammenhang gebracht werden, um für einen Zuhörer einen Sinn zu ergeben. Bevor eine Geschichte durch einen Hörer verstanden werden kann, müssen innerhalb eines kognitiven Bezugssystems der Narration also bereits eine Reihe von Operationen vollzogen worden sein: die Begrenzung des Erzählbaren durch den Erfahrungsprozess, die Selektion symptomatischer Elemente aus dem damit korrelierenden Erfahrungsraum, die Konfiguration dieser Elemente zur Einheit einer Geschichte (vgl. Ricoeur 1988: 104ff) und schließlich deren Mitteilung an den Adressaten der Erzählung. Wenn es richtig ist, dass die Lebensgeschichte datierbare Ereignisse nur zum Anlass dafür nimmt, darüber die Dimensionen der Weltvertrautheit darzustellen, geht an den Soziologen die methodische Anweisung, das kognitive Bezugssystem der Erzählung zu untersuchen. Wegen des hier zugrunde gelegten kognitiven Begriffs von Erfahrung ist dieses identisch mit der Struktur des Erfahrungsraumes.

4.3. Ein Netzwerk von Beziehungen

Für das dualistische Grundthema der Lebensweltphänomenologie, der Widerstreit zwischen (abstraktem) Universalismus und (konkreter) Geschichtlichkeit, bedeutet die Anlage eines solchen Unternehmens in etwa folgendes: Einesteils geht das vorgestellte Konzept von der konkreten »Lebenserfahrung« eines historisch situierten Individuums aus. Da aber andernteils hier nicht die einzelnen Lebensereignisse interessieren, sondern die im Erfahrungsraum eines

Erfahrungssubjekts appräsentierten Strukturen seiner Weltvertrautheit, kann durch sukzessive Konfrontation mit einer beliebig großen Reihe anderer Erfahrungsstrukturen induktiv das erschlossen werden, was Karl Mannheim (1980: 230) einen »konjunktiven Erfahrungsraum« genannt hat. Damit wird deutlich, dass das Konzept des Erfahrungsraumes von vornherein auf einen überindividuellen Erfahrungszusammenhang hin angelegt ist. Dazu muss sich empirisch allerdings zeigen lassen, um welche Dimensionen der Erfahrungen es sich dabei konkret handelt und welche Relationen zwischen diesen Dimensionen jeweils bestehen (vgl. Kauppert 2007). Wenn dieser Schritt methodisch vollzogen ist, erweist sich der konjunktive Erfahrungsraum als ein großflächiges Netzwerk von Beziehungen. Man kann dabei an einen nächtlichen Sternenhimmel denken. Er versinnbildlicht, dass im Erfahrungsraum gleichzeitig präsent ist, was sich ungleichzeitig herausgebildet hat. Am Sternenhimmel macht es keinen Unterschied, ob das Sternenlicht eine größere oder kürzere Entfernung zurückgelegt hat, wir sehen dennoch alle Sterne auf einmal. Nur über die Lichtstärke lassen sich für den nächtlichen Beobachter Rückschlüsse auf die Dauer und die Entfernung ziehen, die das Licht mutmaßlich unterwegs gewesen ist. Wir können aber nicht einmal entscheiden, ob die Quelle des Lichts, das wir gerade sehen, überhaupt noch existiert. Wenn wir an den Sternenhimmel sehen, blicken wir in der Erlebnisgegenwart in eine kosmische Vergangenheit. Am Sternenhimmel erkennen wir außerdem bestimmte Muster: Anhäufungen von Galaxien und Galaxienhaufen, zwischen denen wir intuitiv Beziehungen herstellen, die uns als Sternbilder geläufig sind. Wenn man nun den konjunktiven Erfahrungsraum auf eine solche Weise auffasst, dann lassen sich Galaxienhaufen als gemeinsame Erfahrungsdimensionen und Sternbilder wiederum als Strukturen der Erfahrung veranschaulichen, wie sie von den Erzählern selbst dargestellt werden. Eine strukturalistisch gewendete Erforschung konjunktiver Erfahrungsräume glaubt daher zu wissen, in welcher Hinsicht Husserl und Schütz auch heute noch aktuell sind: »Wenn *eine* Lebenswelt, dann als Netz von Lebenswelten« (Waldenfels 2001: 433, kursiv i.O.).

Literatur

- Blumenberg, Hans (2001), *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Därmann, Iris (2005), *Fremde Monde der Vernunft. Zur ethnologischen Provokation der Philosophie*, München: Fink
- Grathoff, Richard (1989), *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und sozialphänomenologische Forschung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Habermas, Jürgen (1995), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Hahn, Achim (1994), *Erfahrung und Begriff. Zur Konzeption einer soziologischen Erfahrungswissenschaft als Beispielhermeneutik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Heidegger, Martin (1993), *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer
- Hitzler, Ronald & Anne Honer (1984), Lebenswelt – Milieu – Situation, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1, S. 56–74
- Hitzler, Ronald (1988), *Sinnwelten*, Opladen: Westdeutscher Verlag
- Honer, Anne (1993), *Lebensweltliche Ethnographie*. Wiesbaden: DUJ
- Husserl, Edmund (1954), Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hg. von Walter Biemel, Den Haag: Nijhoff
- Husserl, Edmund (1985), *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hg. v. L. Landgrebe, Hamburg: Meiner
- Kauppert, Michael (2007), »Ost« und »West« – Von einer Differenzierung der Lebensverhältnisse zu einer Transformation von Lebenswelten, in: T. Hengartner & J. Moser (Hg.), *Grenzen und Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzzeichnungen*, Leipzig: Universitätsverlag, S. 811–822
- Koselleck, Reinhart (1979), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

- Lévi-Strauss, Claude (1992), Jean-Jacques Rousseau, Begründer der Wissenschaften vom Menschen, in: *Strukturelle Anthropologie II*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 45–56
- Lévy-Bruhl, Lucien (1927), *Die geistige Welt der Primitiven*, München: Bruckmann
- Luckmann, Thomas (1993), Schützische Protozoziologie? in: A. Bäumer & M. Benedikt (Hg.), *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, Wien: Passagen, S. 321–326
- Luhmann, Niklas (1986), Die Lebenswelt – nach Rücksprache mit Phänomenologen, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 72, S. 176–194
- Mannheim, Karl (1980), *Strukturen des Denkens*, hg. v. D. Kettler u. a., Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Ricoeur, Paul (1988), *Zeit und Erzählung*, Band 1: Zeit und historische Erzählung, München: Fink
- Schütz, Alfred & Thomas Luckmann (2003), *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK
- Waldenfels, Bernhard (1979), Die Abgründigkeit des Sinns. Kritik an Husserls Idee der Grundlegung, in: E. Ströker (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt a. M.: Klostermann, S.124–142
- Waldenfels, Bernhard (2001), »...jeder philosophische Satz ist eigentlich in Unordnung, in Bewegung« Gespräch mit Bernhard Waldenfels, in: M. Fischer & H.-D. Gondok & B. Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 409–460