

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

Phänomenologie und Soziologie

Theoretische Positionen,
aktuelle Problemfelder und
empirische Umsetzungen

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.

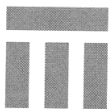
Umschlaggestaltung: KunkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg

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



VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

Inhalt

Einleitung der Herausgeber

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

I Theoretische Positionen und Perspektiven

<i>Thomas Luckmann</i> Konstitution, Konstruktion: Phänomenologie, Sozialwissenschaft	33
<i>Ilja Srubar</i> Die pragmatische Lebenswelttheorie	41
<i>Hans-Georg Soeffner</i> Symbolische Präsenz: unmittelbare Vermittlung – zur Wirkung von Symbolen	53
<i>Hubert Knoblauch</i> Transzendente Subjektivität. Überlegungen zu einer wissenssoziologischen Theorie des Subjekts	65
<i>Jo Reichertz</i> Das Ich als Handlung oder das handelnde Ich? Nachdenken über einen lieb gewonnenen Begriff der Phänomenologie	75
<i>Martin Endreß</i> Reflexive Wissenssoziologie als Sozialtheorie und Gesellschaftsanalyse. Zur phänomenologisch fundierten Analytik von Vergesellschaftungsprozessen	85
<i>Andreas Göttlich</i> Sociologia Perennis? Überlegungen zur Problematik prototheoretischer Aussagen in der Soziologie	97
<i>Daniel Šuber</i> Phänomenologie/Lebensphilosophie. Zu einem zentralen Kapitel im Streit um die Phänomenologie	109
<i>Joachim Fischer</i> Tertiarität. Die Sozialtheorie des »Dritten« als Grundlegung der Kultur- und Sozialwissenschaften	121
<i>Ronald Hitzler</i> Von der Lebenswelt zu den Erlebniswelten. Ein phänomenologischer Weg in soziologische Gegenwartsfragen	131
<i>Bernt Schnettler</i> Soziologie als Erfahrungswissenschaft. Überlegungen zum Verhältnis von Mundanphänomenologie und Ethnophänomenologie	141
<i>Thomas S. Eberle</i> 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> Protosoziologie der Freundschaft. Zur Parallelaktion von phänomenologischer und sozialwissenschaftlicher Forschung	295
<i>Dariusz Zifonun</i> Widersprüchliches Wissen. Elemente einer soziologischen Theorie des Ambivalenzmanagements	307

<i>Tobias Röhl</i> Symbole des Unfalltodes. Eine mundanphänomenologisch informierte Analyse privater Erinnerungsmale.....	317
<i>Sebastian Deterding</i> Introspektion. Begriffe, Verfahren und Einwände in Psychologie und Kognitionswissenschaft.....	327
<i>Michaela Pfadenhauer</i> Doing Phenomenology: Aufgrund welcher Merkmale bezeichnen wir ein Handeln als »kompetentes Organisieren«?.....	339
<i>Margarethe Kusenbach</i> Mitgehen als Methode. Der »Go-Along« in der phänomenologischen Forschungspraxis	349
<i>Thorsten Berndt</i> Das beobachtende Interview. Zur relevanztheoretischen Rekonstruktion und innovativen Ergänzung qualitativer Interviews.....	359
<i>Ronald Kurt</i> Vom Sinn des Sehens. Phänomenologie und Hermeneutik als Methoden visueller Erkenntnis	369
<i>Anne Honer</i> Verordnete Augen-Blicke. Reflexionen und Anmerkungen zum subjektiven Erleben des medizinisch behandelten Körpers	379
<i>Silvana K. Figueroa-Dreher</i> Musikalisches Improvisieren: Die phänomenologische Handlungstheorie auf dem Prüfstand.....	389
<i>Siegfried Saerberg</i> Das Sirren in der Dschungelnacht – Zeigen durch Sich-wechselseitig-aufeinander-Einstimmen.....	401
Autorenangaben.....	411

Jo Reichertz

Das Ich als Handlung oder das handelnde Ich? Nachdenken über einen lieb gewonnenen Begriff der Phänomenologie¹

»Vielmehr habe ich mich um eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung der Menschen in unserer Kultur bemüht. Und zu diesem Zweck habe ich Objektivierungsformen untersucht, die den Menschen zum Subjekt machen.«

Michel Foucault: *Analytik der Macht* 240

1. Subjekt, Ich, Akteur, Individuum

Eine der ganz wenigen basalen Unterscheidungen im Wissensbestand der Gattung Mensch, die man in allen Kulturen antreffen kann, ist die Unterscheidung zwischen der »sozialen Welt« und der »natürlichen Welt«. Meist findet sich in den Weltdeutungen auch noch eine übernatürliche, göttliche, *transzendente* Welt. Damit sind diese »Welten« Ergebnis menschlichen Tuns, Repräsentationen von einer wie auch immer gearteten »Umwelt«, der menschlichen Umwelt, die er vorfindet. Durch Handeln eignet er sich diese Umwelt an, macht sie zu seiner Welt und in und durch dieses Handeln schafft er auch die oben angesprochene Trennung – und letztlich auch sich selbst.

Zur ersten Welt zählen die Menschen all jene, von denen sie glauben, dass sie in wesentlichen Punkten so sind wie sie selbst (also andere Menschen und solche Wesen, von denen sie glauben, dass sie im Kern wie Menschen agieren, also Götter, Geister und manchmal auch Tiere oder Pflanzen). Zur anderen Welt, also der natürlichen, gehören all jene, von denen sie glauben, dass sie in wesentlichen Punkten *nicht* so sind wie sie selbst, also Berge, Meere und das Wetter, meist auch Pflanzen und Tiere. Die *transzendente* Welt ist ein Teil der sozialen Welt und zu ihr gehören all jene Entitäten, von denen die Menschen in ihrer Welt glauben, dass sie über Natur und Sozialität stehen und diese maßgeblich beeinflussen können.

Was in der globalen Weltdeutung einer bestimmten Gesellschaft der sozialen oder der natürlichen Welt angehört, das ist jeweils das Ergebnis historischer Verständigungsprozesse – genauer: solcher Prozesse, die sich in historisch gewachsenen Formen, mit historisch relevanten Argumenten, validiert und gestützt von gesellschaftlicher Macht und immer mittels Kommunikation vollziehen (allgemein hierzu Berger und Luckmann 1969 und Söffner 2000).

Auch über das wesentliche Merkmal, aufgrund dessen etwas der einen oder der anderen Gruppe zugeordnet werden kann oder werden soll, wurde zu allen Zeiten verhandelt. Einig war und ist man sich lediglich darüber, dass die Möglichkeit und der Wille, den Lauf der Welt durch eigene Entscheidungen und/oder bewusstes Handeln zu ändern oder doch zumindest zu dem Lauf der sozialen und natürlichen Welt Stellung zu nehmen, ein zentrales Kriterium sein soll. Die Entscheidung oder (wenn man nur ganz defensiv argumentieren will) die Stellungnahme selbst kann in dieser Weltsicht auf verschiedene mentale Operationen zurückgehen (die natürlich alle auf erworbenem Wissen basieren): entweder auf »rationales« Denken, bewährte Routinen, nicht-rationales Fühlen oder intuitive »Körperprozesse«.

Das »rationale« Denken gilt meist als der Parafall der Sozialwissenschaften: Hier fühlt sich ein Subjekt, ein Ich, als Entscheider, weil es selbst entscheidet, weil es *will* und sich in diesem Wollen sicher verspürt. Routinen werden in der soziologischen, insbesondere von den Vertre-

¹ Danken möchte ich Michaela Pfadenhauer und Peter Stegmaier. Sie haben mit wohlwollender Skepsis mein Manuskript gelesen und mir wertvolle Hinweise gegeben, wie man manches klarer fassen kann. Oft habe ich ihre Anregungen aufgegriffen.

tern des Rational-Choice Ansatzes, aber auch von Vertretern einer phänomenologisch fundierten Sozialforschung, gern als unproblematische Varianten des ›rationalen‹ bewussten Denkens angesehen: ›Rationales‹ Denken, das sich wiederholt bewährt hat, wird routinisiert, also aus arbeitsökonomischen Gründen in einen Bereich unterhalb des Bewusstseins angelagert und jeweils bei Bedarf (ohne Beteiligung des Bewusstseins) hervorgerufen. Nach einer anderen Metaphorik, die vor allem in der phänomenologischen Tradition benutzt wird, wird das routinisierte Wissen nicht in einen dunklen Bereich des Bewusstseins verlagert, sondern es ›wandert‹ aus dem *Fokus* der Aufmerksamkeit zuerst in deren *Feld* und später in deren *Horizont*. Durch eine Aufmerksamkeitsverschiebung kann bei Bedarf das Wissen aus dem Horizont fokussiert und damit präsent gemacht werden. Der Ablauf der Routinen kann demnach – so dieser Gedanke weiter – jeder Zeit gestoppt und revidiert werden. Eine Einschätzung, die übersieht, dass ein Großteil des routinisierten Wissens nicht über den Weg des Bewusstseins in den Körper des Akteurs gefunden hat – nicht nur, aber auch, weil sehr viel ›Wissen‹ erworben und dem Körper ›eingeschrieben‹ wird, bevor der Organismus über ein erinnerungsfähiges Bewusstsein verfügt. Das gilt nicht nur für das Wissen über Körpertechniken wie Gehen, Tanzen, Skifahren, sondern vor allem und auch für das Wissen über das Herstellen regelgerechter Sätze und kommunikativer Handlungen (siehe ausführlicher dazu Reichertz 2007: 293–326).

Bedürfnisse wie Hunger und Müdigkeit, *Emotionen* wie Neugier, Angst, Freude, Ekel und Hoffnung und *Affekte* wie Hass, Liebe, Zorn nehmen ungefragt und oft sogar gegen unseren Willen ohne Zweifel Stellung zu dem Lauf der Welt, in den wir durch unser Handeln eingebunden sind. Bedürfnisse, Emotionen und auch die Affekte sind auf Erfahrung beruhende Kurzschlüsse: sie bewerten nicht nur, sondern legen auch nahe, drängen somit auf Handeln. In besonderen, eher seltenen Fällen, nämlich in Situationen der gedanklichen Selbstzuwendung mit viel Zeit, stellen die Bedürfnisse, Emotionen und Affekte die Grundlage für Entscheidungen bereit. Für die Sozialwissenschaften sind Bedürfnisse, Emotionen und Affekte weitgehend *terra incognita*, was dazu geführt hat, dass ihre Bedeutung massiv unterschätzt wird (vgl. auch Damasio 2000 und Schützzeichel 2006). Noch schwieriger ist der Begriff der ›intuitiven Körperprozesse‹ zu fassen – also solche Prozesse des Handelns, Kommunizierens und Deutens (besonders gut sichtbar bei weiten Teilen der nonverbalen Kommunikation), die völlig ohne unser Wissen stattfinden und somit nicht unter unserer Kontrolle stehen. Auch sind hier die oft und verlässlich beschriebenen Prozesse gemeint, die spontan und ebenfalls ohne bewusste Kontrolle zur Findung neuer Erkenntnisse führen – so z. B. die Abduktion (vgl. Reichertz 2006).

In der Soziologie sehr gebräuchliche Begriffe für die oben genannte Instanz der aufgrund von Kognition, Routinen, Emotionen und Körperprozessen ›handelnden Stellungnahme‹ sind ›Seele‹, auch ›Psyche‹ oder auch ›Ich‹ (auch: das Selbst, das Ego oder die Identität, die Person, das Subjekt, der Akteur oder das Individuum). ›Handelnde Stellungnahme‹ bedeutet, dass diese Instanz mit ihrem Handeln zu der vorgefundenen Welt Stellung bezieht: sie bestätigt, modifiziert oder dementiert. Dieses Handeln wird dabei maßgeblich beeinflusst – und das ist der springende Punkt, auf den ich weiter unten noch eingehen werde – von dem Wissen, über das diese Instanz verfügt.

Einig ist man sich darin, dass diese Instanz ein losgelöstes *Einzelding* ist, dass sie allein steht, dass sie einen im Raum und in der Zeit von anderen getrennten Körper besitzt, dass sie in sich geschlossen ist – wenn man so will: dass sie ein Atom ist (Einheit, die sich mit anderen Einheiten verbinden kann und dann andere Eigenschaften annimmt). Einig ist man sich meist auch darüber, dass diese Instanz der handelnden Stellungnahme etwas *Besonderes* ist, dass sie einen Kern hat, der über eine gewisse Zeit hinweg mit sich identisch bleibt, dass sie eine Geschichte hat und aufgrund dieser Geschichte sich besonders, sich *individualisiert* hat – sich also in nicht trivialer Weise von den anderen äußerlich und ›innerlich‹ unterscheidet und deshalb auch wieder erkannt werden kann. Diese Instanz ist also nicht nur eine Einheit, sondern eine besondere Einheit.

Den Umstand, dass die Moderne auf den Prozess der individuellen Besonderung großen Wert legt, nehmen manche Soziologen zum Anlass zu sagen, die Individualisierung sei ein Ergebnis der Moderne (einen Überblick über solche Vorstellungen liefert Abels 2006). Dies scheint nicht gerechtfertigt, da es auch vor der Moderne individuelle Einzelne gab. Die Moderne weist allerdings gegenüber den Individuen eine besondere Wertschätzung auf, was den Stellenwert des Einzelnen zu der sozialen Gruppe neu austariert.

Über die Substantialität und die Qualitäten dieser Instanz rätselt man dagegen (trotz alltagsweltlicher Gewissheit, dass sie existiert und was sie ist) schon seit Jahrhunderten² – nicht nur in den durch die europäische Philosophie beeinflussten Regionen, aber hier besonders intensiv. Das hat gewiss auch mit der westlichen Wissens- und Wissenschaftsgeschichte, und hier vor allem mit der Religions- und Philosophiegeschichte zu tun, ist doch diese Instanz der *handelnden Stellungnahme* Gegenstand und Zielpunkt all dieser Wissensgebiete. Und immer wieder geht es um die Frage, ob das Ich weiß, was es tut, bevor es etwas tut, ob es dies aufgrund eines freien Willensakts tut oder weil ihm nichts anderes möglich ist. Sicher ist jedoch, dass es nicht wollen kann, was es will. Kurz: Ist das Ich ein handelndes Ich oder ist es durch gesellschaftliches Handeln zu einem Ich gemacht worden, dass von sich glaubt, Herr über sein Handeln zu sein? Ist das Ich Ergebnis von Handlung oder Akteur seines Handelns?

2. Wissen als Mittel zur Problemlösung

Handlungen, und so viel scheint aus soziologischer Sicht recht gewiss zu sein, verbinden sich nicht von selbst (also aus sich heraus) zu einer übergeordneten Gesamthandlung. Die Einzelhandlungen tragen nicht ein zwingendes Gesetz in sich, das ein Weiterhandeln aus sich heraus in einer bestimmten Reihenfolge in eine bestimmte Richtung weitertreibt. Handlungen müssen stattdessen von sinnhaft interpretierenden und entscheidenden Akteuren vorangetrieben und miteinander verknüpft werden. In der face-to-face-Interaktion weben dabei die Teilnehmer im ›Hier und Jetzt‹ eine aufeinander abgestimmte (wenn nicht immer, so doch meist abgeschlossene) Gesamthandlung – wie z. B. ein Gespräch, ein Billardspiel, aber auch einen handfesten Streit. Der interaktive Webvorgang entsteht allerdings keineswegs aus dem Nichts, sondern die Beteiligten greifen bei ihrer wechselseitigen Arbeit auf teils bewusstes, teils ›schweigendes‹ (tacit) Wissen um historisch und sozial entstandene und oft auch massiv sanktionierte Praktiken, Routinen, Rahmen, Gattungen, Regeln des ›Webens‹ zurück. Insofern kommt einerseits bei jeder Interaktion die Erinnerung an die gesellschaftliche Vorarbeit (und das Wissen um die Sanktionen) zum Tragen, andererseits ist die Vorarbeit wegen der Sinnorientiertheit der Akteure notwendigerweise offen für Variationen und Revisionen des Erinnerten.

Das Besondere der Handlungsverknüpfung in face-to-face-Interaktionen besteht nun darin, dass die Teilnehmer in der Situation des ›Hier und Jetzt‹ verbleiben. Wird die face-to-face-Interaktion beendet, müssen die Teilnehmer – falls sie erneut zusammentreffen – an ein ›Dort und Damals‹ anknüpfen und stets aufs Neue das ›Dort und Damals‹ Gesagte aufgreifen, bekräftigen, abschwächen oder abändern. Was sie auch immer tun, sie werden ihre Handlungen in irgendeiner Weise miteinander verbinden, verketteten müssen, so dass Kontinuität und Identität entstehen. Auch hierzu stehen ihnen gesellschaftlich erarbeitete Praktiken, Gattungen und Regeln zur Verfügung. All dies liegt als Wissen vor.

Wissen, so eine geläufige, pragmatische Sicht der Dinge, hat die Funktion, eine Brücke zu bilden: vom Hier zum Dort. Wissen hilft dem Menschen, vom Hier und Jetzt zum Dort und

2 Auf den Umstand, dass die Debatte um die Materialisierung des Ich schon weit zurückreicht und dass sie sich verschlungen entwickelt hat, weist Olaf Breidbach in seiner schönen Studie hin (Breidbach 1997).

Bald zu kommen: Es setzt ihn in Bewegung, weil es ihm hilft, in Bewegung zu kommen. Denn immer, wenn sich im Jetzt das Problem des wie-weiter-Handelns stellt, und das tut es immer wieder, kommt Wissen zum Einsatz.

Der Begriff ›Problem‹ benennt an dieser Stelle ganz formal die Situation, dass menschliche Akteure unentwegt den Pfad ihres Handelns gestalten müssen. Auch wenn theoretisch nicht klar ist, ob das Handeln stetig vor sich hin fließt oder unstetig ›quantelt‹ oder ruckartig von (bewusster) Entscheidung zu Entscheidung springt, so muss doch von den Akteuren in jeder Situation aus der Fülle der Möglichkeiten, weiter zu handeln, praktisch eine umgesetzt werden. Meist folgen die Akteure dabei gedankenlos Traditionen, Routinen oder Rezepten. Manchmal folgen sie aber auch einem inneren Impuls oder werden durch die Dynamik der Interaktion in eine bestimmte Richtung bewegt und manchmal entscheiden sie bewusst, das Für und Wider abwägend, wobei sie die erwarteten und erhofften Folgen, aber auch die ungewünschten Konsequenzen mit in Rechnung stellen. Wenn die Akteure bewusst entscheiden, dann mag es sein, dass sie gelegentlich rational entscheiden. Das wäre aber ein seltener Sonderfall. Das Handeln der Akteure ist gewiss nicht grundlos, wenn auch nicht immer rational. Ein ausgearbeiteter Plan liegt dem Handeln nur sehr selten zugrunde. ›Rational‹ (im gebräuchlichen Sinne des Wortes) sind die Handlungen selten. Außer man behauptet, ›rational‹ sei alles, für das sich von Wissenschaftlern ein Grund finden lässt – was aber letztlich nur ein ›didaktisch gut brauchbares Beispiel für die Fallen der Erschleichung empirischer Hypothesen durch eine bloße definitorische Festlegung‹ (Esser 1994: 172) ist.

Handeln braucht in der Regel keinen Plan, keine explizite Strategie. Handeln bedeutet nicht, das gewünschte Handlungsziel als erreicht zu imaginieren und mit jedem Teilakt auf dieses Ziel hinzu-steuern (Alfred Schütz hat das trefflich in seinem Frühwerk beschrieben, jedoch den Geltungsbereich dieser Beschreibung überschätzt – vgl. Schütz 2004b, aber auch Luckmann 1992: 48ff).

Handeln reagiert in der Regel immer auch auf ein Handeln-Davor, entwickelt sich aus der Dynamik der Interaktion und ist somit fluide; Handeln reagiert auch permanent auf den eigenen Verlauf, entwickelt immer wieder ad-hoc-Strategien und ist somit nur begrenzt vorhersehbar und steuerbar. Entsprechend ›funktioniert‹ auch das Verstehen von Handlungen nicht so, dass die Beteiligten aufgrund bewusster Analyse den Plan des Handelnden Schritt für Schritt rekonstruieren, sondern alltägliches Verstehen stellt sich schlagartig ein: Man versteht den Anderen, meist ohne angeben zu können, weshalb man den anderen verstanden hat – nicht nur, weil wir uns dabei erworbener und nicht mehr bewusster Deutungs-routinen bedienen, sondern vor allem, weil die Körper sich als Teil und Ausdruck einer bestimmten sozialen Praxis verstehen. Insofern hat Handeln auch etwas mit dem gemeinsamen Tanzen oder gemeinsamen Musizieren gemein – vor allem dann (aber nicht nur), wenn man beim Tanzen und Musizieren nicht der festen Form folgt, sondern miteinander improvisiert (siehe auch Figueroa 2003 und 2006).

Es gibt gute Gründe dafür anzunehmen, dass es zwei Klassen sozialen Handelns und Kommunizierens gibt, die sich im Hinblick auf die bewusste Steuerung durch ein sinnhaft handelndes Subjekt strukturell voneinander unterscheiden: Die eine Klasse von Handlungen und Kommunikation, die durch (Mit-) Handeln erworben wird und nur begrenzt bewusstseinsfähig ist und die andere Klasse des bewussten, abwägenden und zielgerichteten Handelns.³ Auch wenn viele der nicht bewusst erworbenen Handlungen und Kommunikationen durch Reflexion ins Bewusstsein gehoben werden können und damit auch einer begrenzten Kontrolle und Steuerung zugänglich sind, können diese nicht als arbeitsökonomische Ablagerungen ehemaligen bewussten Handelns begriffen werden, gehen sie doch entwicklungsgeschichtlich (ontogenetisch wie phylogenetisch) in der Regel der bewussten sozialen Praxis voran.

3 Eine vergleichbare Unterscheidung hat Bateson eingeführt: Er unterscheidet zwischen dem gezielten und mental gesteuerten Abschießen eines Gewehrs über Kimme und Korn und dem Abfeuern einer Schrotflinte, die sich für den Schützen verborgen unter einer Tischplatte befindet (vgl. Bateson 1987: 247ff).

Zu welcher dieser ›Lösungen‹ Menschen auch greifen mögen, um ihr ›wie-weiter-handeln-Problem‹ zu lösen, immer wird (wie oben bereits gesagt) ›Wissen‹ helfen, die Lücke zwischen Möglichkeit und Realisation zu schließen.

Beim Wissen kann man zwischen *gesellschaftlichem* und *subjektivem* Wissen bzw. Wissensvorrat unterscheiden. Der gesellschaftliche Wissensvorrat meint das gesamte, in einer Gesellschaft vorhandene Wissen. Alles Wissen entspringt (aus wissenssoziologischer Sicht) letztlich jedoch dem subjektiven Wissenserwerb. Der Begriff ›subjektiver Wissensvorrat‹ meint die »Gesamtheit der aufgrund subjektiver Relevanzstrukturen sedimentierten subjektiven Erfahrungen, die zum Teil unmittelbar gemacht, zum Teil auch vermittelt wurden. Viele Elemente des subjektiven Wissensvorrats sind versprochen, sie entstammen also den Taxonomien und Kategorien des gesellschaftlichen Wissensvorrats. Die Struktur des subjektiven Wissensvorrats ist durch die Vorgänge des (teilweise institutionalisierten) subjektiven Wissenserwerbs bestimmt« (Luckmann 1992: 178). Wissen kann sowohl in Sprache als auch in Bildern und Vorstellungen gefasst, codiert oder repräsentiert sein. Mehr oder weniger bewusstes Denken, also das interne Operieren mit Wissen aller Art, findet zwar oft sprachlich statt, muss es aber nicht. Große Teile des bewussten Denkens bedienen sich nicht der Sprache, sondern der Vorstellungen. Denken ist also kein inneres Sprechen. Ob sich auch nicht-bewusste *mentale Prozesse* einer Form von Repräsentation bedienen, darüber wissen wir (noch) nichts Genaues.

Gleiches gilt für den Prozess des Speicherns von Wissen um die Welt und des Wissens um eigene Erfahrungen. Welche Instanz hier genau zwischen eigener Erfahrung und fremder unterscheidet und dann die eigene Erfahrung mit sich selbst und die Erfahrungen anderer mit einem selbst zu einer einzigen, sinnvollen Geschichte verwebt, die dann die Identität, das Wissen um die Einheit eines Selbst, ausmacht, das ist bislang ungeklärt. Gewiss ist allein, dass es geschehen muss: Ohne Gedächtnis, ohne die Verbindung einzelner Episoden zu einer Geschichte von einem Selbst, kann niemand von sich sagen, er sei ein ›Ich‹. Gewiss ist auch, dass nicht alles gespeichert wird und dass man die Selektivität des Speicherns und Lösens nur sehr begrenzt kontrollieren kann – auch wenn Speichern wie Löschen nicht zufällig verteilt sind, sondern sich (da sind sich Phänomenologen und Neurowissenschaftler weitgehend einig) an Typen und Mustern orientieren. Dennoch: Erinnern wie Vergessen sind dem Griff des Bewusstseins entzogen.

Ähnliches gilt, um ein weiteres Beispiel zu nennen, für das Sehen. Sehen als Prozess eines Pfad-Schaffens durch die Mannigfaltigkeit der Welt ist in der Regel nicht von einem seine Blickbewegung planenden Ich bewusst gesteuert, sondern er vollzieht sich als Ausdruck einer auch sozial erworbenen Fähigkeit und Praxis, einer Sehkultur. Sehen ist dabei Bestandteil einer kulturellen Praxis, die sich fraglos versteht. Der erfassende Akt wird als nicht von mir gesteuert erfahren. Gewiss kann ich mich später diesem Akt als Ausdruck meines Ichs und meiner Kultur reflexiv zuwenden. Das ist dann eine Reflexionserfahrung. Dieser Akt der Erfassung ist nun als erfassender Akt erneut nicht vom Ich gesteuert.⁴ Die bewusste Wahrnehmung des nicht-bewussten Ausgangspunkts der Wahrnehmung macht letzteren zwar sichtbar, lässt aber den Ausgangspunkt der reflexiven Zuwendung im Dunkeln. Luhmann hat diese nicht zu beseitigende Unsichtbarkeit des ›Akteurs‹ der Erfassung mit dem Ausdruck ›blinder Fleck‹ bezeichnet (Luhmann 1990: 31ff).

3. Phänomenologische Deskription – eine Protosoziologie?

Die phänomenologisch orientierte Sozialforschung glaubte sich lange Zeit sicher zu sein vor der *Historisierung* und *Soziologisierung* des Subjektbegriffs und des Subjekts (bzw. des Ichs, des Akteurs etc.) oder genauer: vor den Problemen, die damit einhergehen. Denn sie wählte (oder

4 Siehe zu diesem Problem die Auseinandersetzung von Alfred Schütz mit Gurwitsch und Sartre in Schütz (2005: 90ff).

wähnt) sich im Glauben, mit den von Alfred Schütz und im Anschluss daran von Thomas Luckmann erbrachten Bestimmungen des ›Ich‹ (und die sind für die gesamte phänomenologisch orientierte Sozialforschung von grundlegender Bedeutung) ein Fundament zu haben, das Bestand hat, da es ausdrücklich ›vor‹ jeder Soziologie erbaut war. Oder anders: Dieses Fundament gilt als Untergrund der Soziologie, auf den sie fest gebaut werden kann. Diese Sicherheit scheint mir zu schwinden und ich möchte im Weiteren diesen Zweifeln nachgehen und prüfen, ob die ›protosoziologischen‹ Bestimmungen von Schütz und vor allem die von Luckmann stimmig erscheinen.

Ausgangspunkt aller phänomenologischen Sozialforschung ist das ›Ich‹ (das Ego) und seine (bewussten wie unbewussten) Bewusstseinsleistungen. Wenn man allerdings genau ist, dann gehen die ›Leistungen‹ des Bewusstseins nicht auf ein (so wollendes) Ich zurück, sondern das Bewusstsein ›arbeitet‹ eigenständig, ohne Steuermann. Das Bewusstsein, das stets und nur ein *Bewusstsein von etwas* ist, ›konstituiert sich in fortlaufenden Synthesen. Diese Synthesen sind automatisch, das Bewusstsein kann sozusagen nicht anders; seine automatischen oder passiven Leistungen können nicht gesteuert oder ausgeschaltet werden‹ (Luckmann 1992: 29 – siehe auch Schütz 2004a: 179ff und Eberle 1984: 33ff). Und weiter heißt es zu dem Verhältnis von Ich zu Bewusstsein: ›Aus dem Bewusstseinsstrom heben sich aufgrund passiver Synthesen Erlebnisfolgen ab. Infolge von Ich-Zuwendungen bilden sich im Ablauf der Erlebnisse einzelne Erfahrungen aus; im reflexiven Zugriff des Bewusstseins wird manchen Erfahrungen ein Sinn verliehen‹ (Luckmann 1992: 32.). Dabei ist die Zuwendung des Ichs zu seinen Erfahrungen – so Alfred Schütz – frei von Notwendigkeit und somit dem Willen des Ichs und seiner Sicht der Dinge zuzuschreiben: ›Wir können nun den *Gesamtzusammenhang der Erfahrung* auch *definieren als den Inbegriff aller durch das Ich als freies Wesen in einem gegebenen Zeitpunkt seiner Dauer vollziehbaren reflexiven Zuwendungen [...] auf seine abgelaufenen in phasenweisem Aufbau konstituierten Erlebnisse* (Schütz 2004a: 184).

Was genau an dieser zentralen Stelle das ›Ich‹ tut oder was im Bewusstsein sich passiv ereignet, bleibt aus meiner Sicht dunkel. Klar ist jedoch, dass Ich und Bewusstsein nicht deckungsgleich sind, sondern dass sich das Erste dem Zweiten zuwenden und diesem Sinn verleihen kann.

Weniger dunkel sind die Formulierungen, wenn die Eigenschaften dieses Ego, seine Orientierung in Raum und Zeit, sein Handeln, sein Entscheiden und vieles in der wesentlich von Alfred Schütz inspirierten mundauphänomenologischen *Protosoziologie* Thomas Luckmanns⁵ beschrieben wird. Diese grenzt sich ausdrücklich von der transzendental-phänomenologischen Vorgehensweise Husserls ab (Luckmann 2007: 46f) und schlägt eine *deskriptive Phänomenologie* der Grundstrukturen des Alltagslebens vor, mit dem Ziel ›eine Matrix für die innerhalb der Einzelwissenschaften geleisteten empirischen Analysen zu schaffen [...]. Die Matrix ist nicht ›Theorie‹, d. h. sie hat keine direkte Verbindung zur ›Logik‹ der Erklärung. Sie stellt aber nicht bloß eine Taxonomie dar, die auf klassifikatorischen Entscheidungen beruht. Sie basiert vielmehr auf einer strengen Methode zur Aufdeckung und Erhebung invarianter Strukturen jener *bewussten* [Kursivierung von mir. J.R.] Aktivitäten, aus denen sich menschliches Handeln konstituiert‹ (Luckmann 2007: 52).

In einem Nachwort zu diesem 1973 geschriebenen Aufsatz schreibt Luckmann dann ergänzend, präzisierend und an (für meinen Argumentationsgang) entscheidender Stelle auch modifizierend: ›In radikaler philosophischer Reflexion, die einer genauen Evidenzregel folgt, [...] werden die Strukturen theoretischer und vortheoretischer Aktivitäten geklärt und zurückverfolgt auf ihre Verwurzelung in aktiven und *passiven Synthesen* [Kursivierung von mir. J.R.] des Bewusstseins. Dies ist also ein Explikationsprozess, an dessen Anfang und Ende die direkteste Evidenz überhaupt steht: die Inspektion der unmittelbaren Erfahrung‹ (Luckmann 2007: 60).⁷

⁵ Siehe hierzu Schütz (2004a und b, 2005), Schütz & Luckmann (2003) und Luckmann (2007).

⁶ Siehe hierzu die sehr hilfreichen Ausführungen von Eberle (2000: 55–80) und Schnettler (2006: 73f).

⁷ Wohl wegen dieser Evidenzbasis ist, so Luckmann, die phänomenologische Methode keine Methode der

Dass Luckmann damit an die Vorstellung Husserls zur passiven Konstitution von Wahrnehmung und an Überlegungen von Schütz (Schütz 2004: 179ff) anschließt, ändert nichts daran, dass hier neben aktiven (bewussten) auch passive (unbewusste) Schlüsse eine Rolle spielen.

Alfred Schütz hat im Übrigen im Anschluss an Leibniz noch eine andere Sorte von Bewusstseinsleistungen benannt, die zwischen bewussten und unbewussten Aktivitäten hin und her changieren: die ›petite perceptions‹. Ihnen räumt Schütz eine zentrale Stellung für die Entscheidung zwischen Handlungsentwürfen ein (siehe hierzu auch Reichertz 2006). Es sind die Wahrnehmungen, ›derer wir uns nicht bewußt sind, entweder weil diese Eindrücke zu klein und zu zahlreich sind oder weil sie bis zu einem solchen Grad vereinheitlicht sind, daß sie weder getrennt noch unterschieden werden können‹ (Schütz 2004b: 307). Es sind diese petite perceptions, ›die, ohne dass wir es wissen, viele unserer Handlungen bestimmen‹ (ebd.). In seinem lesenswerten Buch ›Lebensweltanalyse und Handlungstheorie‹ hat Thomas Eberle auf die zentrale Bedeutung der ›kleinen Wahrnehmungen‹, der ›petite perceptions‹, für die Handlungs- und (wenn man so will) für die Entscheidungstheorie von Alfred Schütz hingewiesen (vgl. Eberle 2000: 149ff). Leider ist dieser Überlegung innerhalb der phänomenologischen Diskussion (noch) zu wenig Beachtung geschenkt worden.

Doch zurück zu der These Luckmanns: Demnach ist zentraler Teil der beschriebenen Matrix das ›Ich‹. Es ist der Ausgangspunkt für alles Weitere. In dieser Sicht der Dinge baut das ›Ich‹ die Welt aufgrund seiner Erfahrung um sich herum schichtweise auf. Im Kern dieser Konstruktion ruht ein ›Ich‹, das zu sich als Gegenüber einen Alter entwirft: jemanden, der Nicht-Ego ist, aber im Prinzip der Gleiche. Dieser Andere, so die (pragmatische) Annahme des Ichs, hat zwar eine gesonderte Stellung zur Welt, aber wenn er mit mir oder ich mit ihm die Stellung tauschen würde, sähen wir das, was der jeweils andere sieht (Reziprozität der Perspektiven). Das ›Ich‹ baut um sich herum aber auch die übrige Welt auf: die Sozialität, den Raum und die Zeit. Alles wird aufgrund der dem ›Ich‹ eigenen Relevanzen geschichtet und angeordnet. Dabei benutzt das ›Ich‹ zwei Gliederungselemente: a. Schichtung von Nähe/Ferne und b. Schichtung nach relevant/unrelevant. Diese ›Geologie der Lebenswelt‹ (Luckmann 2007: 60) ist, nur so kann man es verstehen, Ergebnis von *Deutungsakten* und von *Entscheidungen* dieses ›Ich‹. Das ›Ich‹, das die Welt um sich herum aufschichtet, erfährt eine unüberwindliche Trennung zwischen sich und den anderen und muss von Beginn an schon entscheiden, auswählen, anordnen, selektieren. Alle diese Entscheidungen bedürfen der Kriterien, der Normen, der Vorlieben, der Wünsche, der Neigungen, des Wissens.

Denkt man nun eine solche Konzeption (auch wenn sie ohne Zweifel nur eine grobe Skizze ist) durch, dann fragt sich, wie dieses ›Ich‹ entscheiden kann, wo es seine Selektionsmuster her hat und woher sein Wissen stammt. War das ›Ich‹ von Geburt an da, besteht es allein aus Bewusstsein oder hat es ein Bewusstsein? Weiß es von Beginn an von sich selbst, seinen Grenzen und Relevanzen oder entwickelt sich all das erst nach der Geburt?⁸

All diese Fragen darf man stellen, weil es sich bei diesen phänomenologischen Beschreibungen dem eigenen Anspruch nach weder um Metaphern noch um Modelle noch um transzendentallogische Überlegungen noch um abstrakte Taxonomien handelt, sondern um Idealisierungen⁹, die anstreben, ›die universellen Strukturen subjektiver Orientierung in der Welt zu

Wissenschaft und sie kann es auch nicht sein‹ (Luckmann 1979: 197). Konsequenz daraus: ›Aber obwohl die Phänomenologie systematisch und empirisch ist, ist sie keine Wissenschaft‹ (Luckmann 1979: 197).

⁸ Gewiss kann man einwenden, ich zeichnete hier ein Zerrbild der Phänomenologie. Im Gegensatz zu meinen Unterstellungen behaupte sie gerade keinen strikten Volitionismus, sondern betone (wie ja oben von mir selbst eingeräumt) die passiven Syntheseleistungen des Bewusstseins. Hier kann ich nur sagen, dass die Phänomenologie eine beachtliche *Volitionsneigung* aufweist. Denn wenn es tatsächlich darum ginge, die unbewussten Syntheseleistungen zu berücksichtigen, dann macht es keinen (sprachlichen) Sinn, in diesem Zusammenhang stets vom ›Ich‹ zu sprechen.

⁹ Wie viel Wissen um eine bestimmte Sozialität in diesen Idealisierungen steckt, hat aus der Sicht eines Blinden eindrücklich Saerberg (2006: 19–58) gezeigt.

beschreiben» (Luckmann 1979: 198) – was kein geringer Anspruch ist, impliziert er doch, dass (zutreffende) Aussagen über (die empirische) Welt gemacht werden (können).

Wenn man die oben formulierten Fragen auf der Suche nach einer Lösung durchdenkt, dann kommt man entweder in einen infiniten Regress oder man muss das ›Ich‹ als eine dem Körper eingeborene, entweder von der *Natur* oder von *Gott* dem Menschen mitgegebene, Instanz begreifen. Das ist natürlich Metaphysik im strengen Sinne des Wortes. Wenn man die Sozialforschung jedoch nicht auf eine Metaphysik eines dem Körper eingeborenen oder von Gott gegebenen ›Ichs‹ mit der Fähigkeit, nach bestimmten Gesichtspunkten zu entscheiden, aufbauen will, dann muss man nach einer anderen Erklärung Ausschau halten.

Eine Möglichkeit für eine Antwort ist, dass man die Vorstellung eines bewusst entscheidenden ›Ichs‹ aufgibt. Diesen Weg scheint mir Luckmann (oft) zu gehen, wenn er, durchaus im Anschluss an Husserl und Schütz, von »aktiven und passiven Synthesen des Bewusstseins« (Luckmann 2007: 60) spricht und immer weniger von einem die Geographie der Lebenswelt aus sich heraus schaffenden ›Ich‹. Diese Verschiebung des Aktivitätsakzents vom ›Ich‹ auf das Bewusstsein und die Hinzunahme passiver Synthesen als Leistungserbringer der Weltkonstitution des ›Ich‹ löst indes nicht nur nicht die angesprochenen Probleme, sondern schafft neue. Einerseits droht das ›Ich‹ nämlich mit dem Bewusstsein deckungsgleich zusammenzufallen (was wenig Sinn macht), andererseits stellt sich die Frage, ob unter »passiven Synthesen des Bewusstseins« unbewusste oder reflexartige oder organische Aktivitäten des Bewusstseins zu verstehen sind. Und: Was hat man sich unter »unbewussten Aktivitäten des Bewusstseins« vorzustellen? Und ist man, wenn man von »unbewussten Aktivitäten« spricht, nicht ganz nah an Bestimmungen, die (wenn auch mit anderen Worten) so auch von den Neurowissenschaften vorgetragen werden?

Die Vorstellung, ein ›Ego‹ würde sich selbst vor jeder Erfahrung bereits im Gegensatz zu dieser Welt und zu den anderen empfinden, also losgelöst von der Welt und isoliert von den anderen existieren und somit genötigt, ein Verhältnis zu dieser Welt und den anderen erst aufzubauen, ist, so vertraut es auch klingen mag, *keine* Protozoologie, sondern eine Soziologie, die ihre eigene Zeiteingebettetheit unterschlägt. Auch Egos werden nicht erwachsen geboren, sondern müssen es erst noch werden. Alle Egos müssen eine Ontogenese durchlaufen und diese ist eingebettet in eine Phylogenese und diese ist im Laufe der Menschheitsgeschichte gestaltet, verändert und modifiziert worden.

Ich denke, es spricht vieles dafür, dass ein ›Ich‹ und natürlich auch die Vorstellung, ein ›Ich‹ zu sein bzw. ein ›Ich‹ zu haben, sich aus der sozialen Praxis einer Gesellschaft konstituiert – und genau das haben ja u. v. a. auch Berger & Luckmann 1969 überzeugend für die Entwicklung der persönlichen Identität des Menschen dargelegt (siehe hierzu auch den in diesem Zusammenhang sehr hilfreichen Artikel von Peter Stegmaier 2006). Der Organismus erfährt von Beginn seines Lebens an vieles, was ihm gut tut, und vieles, was schmerzt – noch bevor ein eigenes ›Ich‹ ontogenetisch »aufgetaucht« ist. Der Organismus lernt, sich zu bewegen, zu krabbeln und zu plappern, er reagiert auf seine Mitmenschen, er kommuniziert sogar auf seine Weise, er kann die wesentlichen Bedeutungen der Kommunikation seiner Nächsten verstehen, auch dann, wenn er noch kein einziges Wort kennt. Viele von diesen Fähigkeiten und auch sehr viel von diesem Wissen sind dabei dem Körper bereits bei der Geburt inhärent. Der Organismus erwirbt aufgrund seiner Interaktion mit seiner Welt und noch wichtiger: aufgrund der Interaktion der Welt mit ihm viel, sehr viel Wissen von sich, von den anderen und von der Welt – auch wenn das Wissen noch nicht im Griff des Bewusstseins, sondern in seinem gesamten Körper (also auch, aber nicht nur im Gehirn) gespeichert wird (allgemein hierzu die Debatte in Reichertz & Zaboura 2006).

Die hier vertretene Konzeption geht davon aus, dass der Organismus nicht ohne Wissen auf die Welt kommt – und damit macht sie wie die phänomenologische Deskription Aussagen über den Menschen vor der »soziologischen Klammer«. Dieses Wissen ist zum einen die Gabe der Phylogenese an die jeweils aktuelle Generation und zum anderen das in den Körper (Ge-

hirn) eingeschriebene Wissen, das aus der aktuell in der Sozialisation erfahrenen praktischen Interaktion resultiert. Damit enthält diese Konzeption also ebenfalls eine Metaphysik – nämlich die des biologischen und des praktisch erworbenen Körperwissens. Der Vorteil dieser Metaphysik ist, dass sie stimmiger erscheint als die Annahme eines isolierten, dem Organismus bereits eingeborenen ›Ichs‹.

Das ›Ich‹ »emergiert« in dieser Sicht aus einer sozialen Praxis. Dabei wird Wissen in einer Gemeinschaftshandlung in den Körper eingeschrieben. Das ›Ich‹ ist also das Ergebnis sozialer Praxis und ist ihr nicht vorgängig. Das Selbstbewusstsein stellt sich in dieser Sicht später ein, nämlich dann, wenn das verkörperte ›Ich‹ sich selbst so zuwendet, wie es sich den Dingen seiner Umwelt zuwendet (siehe auch Mead 1973 und vor allem Tomasello 2002). Aber auch diese Zuwendung zu sich selbst vollzieht sich mit den Praktiken und Deutungen, die sozial erworben sind. ›Ich‹ und Selbstbewusstsein variieren deshalb mit Zeit und Gesellschaft nicht zufällig, sondern systematisch. Jede Gesellschaft produziert ihre eigene Form des ›Ich‹ und der Selbstzuwendung.¹⁰ *Über die gesellschaftliche Einheit der Handlung konstituiert sich also ein ›Ich‹, das sich dann erst als handelndes ›Ich‹ entdeckt und das sich dann als solches darstellt.*

Im Zentrum dieser Sozialforschung steht das gesellschaftlich individuierte Subjekt, das sich im Laufe seiner Ontogenese erst in (und mithilfe) der Sozialität findet, um dann sich und die Gesellschaft neu zu »erfinden«. Eine Soziologie ohne menschliches Subjekt ist zwar denkbar und auch aufschreibbar, aber sie ist eine Soziologie ohne Inhalt. Entfernen Soziologen das Subjekt und sein Handeln aus ihrem Geschäftsbereich, dann eröffnen sie ein neues Geschäft: fraglich ist jedoch, was man dort erhält.

Literatur

- Abels, Heinz (2006), *Identität*, Wiesbaden: VS Verlag
 Bateson, Gregory (1987), *Geist und Natur*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
 Berger, Peter L. & Thomas Luckmann (1969), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M.: Fischer
 Damasio, Antonio (2000), *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, München: List
 Eberle, Thomas (1984), *Sinnkonstitution in Alltag und Wissenschaft*, Bern: Verlag Paul Haupt
 Eberle, Thomas (2000), *Lebensweltanalyse und Handlungstheorie*, Konstanz: UVK
 Esser, Hartmut (1994), Kommunikation und ›Handlung‹, in: G. Rusch et al. (Hg.), *Konstruktivismus und Sozialtheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 172–204
 Figueroa, Silvana K. (2003), Musical Improvisation as a Type of Action, in: R. Kopiez et al. (Hg.), *Proceedings of the 5th Triennial ESCOM Conference*, Hannover: University of Music and Drama, S. 570–573
 Figueroa, Silvana K. (2006), *Micro-Ethnographies of Improvising Musicians*. Paper for the Conference ›Ethnographies of the Art Work‹, Sept. 2006, Sorbonne, Paris
 Luckmann, Thomas (1979), Phänomenologie und Soziologie, in: W. Sprondel & R. Grathoff (Hg.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart: Enke, S. 196–206
 Luckmann, Thomas (1992), *Theorie des sozialen Handelns*, Berlin: De Gruyter
 Luckmann, Thomas (2007), *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, Konstanz: UVK
 Luhmann, Niklas (1990), *Soziologische Aufklärung 5*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag
 Mead, George Herbert (1973), *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
 Pauen, Michael (2007), *Was ist der Mensch*, München: DVA
 Prinz, Wolfgang (2004), Kritik des freien Willens. Bemerkungen über eine soziale Institution, *Psychologische Rundschau* 55, 4, 198–206
 Reichertz, Jo (2006), *Was bleibt vom göttlichen Funken?* in: J. Reichertz & N. Zaboura (Hg.), S. 189–206
 Reichertz, Jo (2007), *Die Macht der Worte und der Medien*, Wiesbaden: VS Verlag

10 In dieser Form stimmen auch eine Reihe von Neurowissenschaftlern dieser Aussage zu, so z. B. Prinz (2004), Singer (2003) und Pauen (2007).

- Reichertz, Jo & Nadia Zaboura (Hg. 2006), *Akteur Gehirn*, Wiesbaden: VS Verlag
- Saerberg, Siegfried (2006), »Geradeaus ist einfach immer geradeaus«. *Eine lebensweltliche Ethnographie blinder Raumorientierung*, Konstanz: UVK
- Schnettler, Bernt (2006), *Thomas Luckmann*, Konstanz: UVK
- Schütz, Alfred (1981), *Theorie der Lebensformen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Schütz, Alfred (2004a), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Konstanz: UVK
- Schütz, Alfred (2004b), *Relevanz und Handeln 1*, Konstanz: UVK
- Schütz, Alfred (2005), *Philosophisch-phänomenologische Schriften*, Konstanz: UVK
- Schütz, Alfred & Thomas Luckmann (2003), *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz: UVK
- Schützeichel, Rainer (Hg. 2006), *Emotionen und Sozialtheorie. Disziplinäre Ansätze*, Frankfurt a. M.: Campus
- Singer, Wolf (2003), *Ein neues Menschenbild?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Soeffner, Hans-Georg (2000), *Gesellschaft ohne Baldachin*, Weilerswist: Velbrück
- Stegmaier, Peter (2006), Die Bedeutung des Handelns, in: J. Reichertz & N. Zaboura (Hg.), S. 101–120
- Tomasello, Michael (2002), *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp