

Thomas Luckmanns Auffassung bezüglich des Verhältnisses von Phänomenologie und Soziologie: Eine kritische Betrachtung ihrer Stärken und Schwächen

Alexis E. Gros
University of Buenos Aires &
Friedrich Schiller University Jena

Abstract

Thomas Luckmann's Account of the Relation between Phenomenology and Sociology: A Critical Assessment of its Strengths and Weaknesses

In the present paper, I intend to systematically revisit Thomas Luckmann's account of the relation between phenomenology and sociology, and to assess its strengths and weaknesses in terms of a constructive criticism. In order to achieve this aim, I will proceed in three steps. First (1), I will reconstruct his position by means of an exhaustive analysis of his programmatic texts. Second (2), I will identify its strengths and merits. And finally (3), I will expound its shortcomings and try to correct them by bringing Luckmann into dialogue with other sociological-theoretical and phenomenological accounts.

Keywords: phenomenology, sociology, phenomenological sociology, Thomas Luckmann, Alfred Schutz

Einleitung

Seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erregt das Problem des Verhältnisses von Phänomenologie und Sozialwissenschaften bzw. Soziologie großes Interesse unter Philosophen und Sozialforschern: Lässt sich einen Dialog oder gar eine Kooperation zwischen beiden Forschungsrichtungen

* Acknowledgements: This research was financially supported by the CONICET (National Scientific and Technical Research Council, Argentina) and the Alexander von Humboldt Foundation. I would like to thank Charlotte Nell for the German proofreading of this paper.

etablieren? Und wenn ja, welcher Art? Welche Beiträge kann Erstere zu Letzteren leisten und umgekehrt? Ist es eine *phänomenologische* – bzw. phänomenologisch orientierte – Soziologie denkbar? Und wie steht es mit einer *soziologischen* – bzw. soziologisch informierten – Phänomenologie? Die Menge an klassischer und zeitgenössischer Literatur, die sich mit diesen und ähnlichen Fragen auf unterschiedliche Art und Weisen beschäftigt, ist in der Tat nahezu unüberschaubar (vgl. dazu etwa Kracauer 1922; Merleau-Ponty 2000 [1951]; Schütz 1991 [1932]; Psathas 1989; Rombach 1994; Crossley 1995; Gugutzer 2012).

Hinsichtlich dieser Problematik ist Alfred Schütz allerdings zweifellos der wichtigste und einflussreichste Bezugsautor. Er ist schließlich derjenige, der am gründlichsten und systematischsten hierüber nachgedacht hat, und zwar gestützt auf gründliche Kenntnisse über beide Forschungsrichtungen. Gerade deshalb gilt er weltweit als der „Vater“ und die „Schlüsselfigur“ der phänomenologisch orientierten bzw. fundierten Soziologie (Zahavi 2007, 92; Luckmann 1979, 159). So hat sich zumindest seit den 1960ern Jahren die gesamte Diskussion über das Verhältnis von Phänomenologie und Soziologie primär um die Interpretation und Weiterentwicklung des Schütz'schen Denkens gedreht (Srubar 2007, 230 ff.; Eberle 2012).

Im deutschsprachigen Raum wird Thomas Luckmann als der bedeutendste Schütz-Schüler bezeichnet (Eberle 2012). In zahlreichen *programmatischen* Aufsätzen befasst er sich in Anknüpfung an Schütz – aber auch über ihn hinausgehend – mit dem Problem der Beziehung zwischen den beiden Disziplinen. Dabei entwickelt Luckmann (vgl. etwa 2008; 1993; 1991; 1979) eine eigene systematische Position, die zu den gründlichsten verfügbaren Ansätzen in diesem Feld zählt, nämlich das Forschungsprogramm der sog. Phänomeno-logischen „Protozoologie“.

Der Luckmann'sche Ansatz, der übrigens außerhalb des deutschsprachigen Raums nahezu unbekannt ist (vgl. etwa Belvedere 2011; Zahavi 2007), wird freilich von vielen Experten referiert (vgl. etwa Knoblauch et al. 2002; Schnettler 2006) und sogar praktisch bzw. empirisch angewendet (vgl. etwa Dreher

2012). Doch mit sehr wenigen Ausnahmen (etwa Eberle 2012) ist m. E. bisher eine erschöpfende *kritische* Auseinandersetzung mit ihm ausgeblieben. Insofern scheint die von Luckmann (1993, 321) in einem 1993 erschienenen Aufsatz selbst zum Ausdruck gebrachte Beschwerde bezüglich des Fehlens von „konstruktiv[en]“ Kritiken an seiner Position immer noch aktuell zu sein: „Das Programm der Protozoziologie habe ich in Anknüpfung an Schütz zum ersten Mal vor vielen Jahren formuliert. Meines Wissens ist dieses Programm nicht viel diskutiert, auch kaum konstruktiv kritisiert worden“ (Luckmann 1993, 321).

Um dieses Manko der Sekundärliteratur zu Luckmann zu beheben, verfolgt der vorliegende Aufsatz die Zielsetzung, seine Position zum Verhältnis von Phänomenologie und Soziologie einer systematischen, kritischen Analyse zu unterziehen. Genauer gesagt, geht es mir hier darum, die Stärken und Schwächen der Luckmann'schen Position zu identifizieren, und zwar mit der Absicht, sie im Sinne einer *konstruktiven Kritik* zu präzisieren, zu korrigieren und weiterzuentwickeln. Dabei gehe ich davon aus, dass es sich für die phänomenologisch orientierte Soziologie lohnt, *mit Luckmann über Luckmann hinauszugehen*; denn sein Ansatz ist, wie ich zeigen werde, adäquater und erfolgversprechender als die von Autoren wie Garfinkel (vgl. 1967) und Psathas (vgl. 1989) – und dies trotz seiner durchaus korrigierbaren Defizite und Unzulänglichkeiten.

Um die genannte Zielsetzung zu erfüllen, werde ich hier in drei Schritte vorgehen. Erstens (1) werde ich die Luckmann'sche Position zum Verhältnis von Phänomenologie und Soziologie systematisch rekonstruieren. Zweitens (2) werde ich ihre Vorteile gegenüber anderen Konzeptionen diesbezüglich analysieren. Und drittens (3) werde ich ihre Defizite identifizieren und versuchen, diese mittels der Herstellung eines Dialogs mit anderen soziologisch-theoretischen und phänomenologischen Ansätzen zu korrigieren und zu nuancieren.

1. Die „Parallelaktion“: Eine Rekonstruktion des Luckmann'schen Ansatzes

1.1. *Die strenge Trennung von Phänomenologie und Soziologie*

Nach Luckmanns Auffassung ist das Verhältnis von Phänomenologie und Soziologie alles andere als einfach. Einerseits betont er im Anschluss an Schütz die entscheidende Relevanz der Phänomenologie für die grundlagentheoretische Fundierung der Soziologie (Luckmann 1979, 199; 2007 [2001], 139; 1991, 158). Andererseits weist er jedoch darauf hin, dass es sich dabei um zwei ganz unterschiedliche Forschungsrichtungen handle, die streng getrennt werden müssten (Luckmann, 1979, 197; 2008, 33; 2007 [2001], 139). Insofern argumentiert er – vielleicht überraschend für diejenigen, die mit seinem Werk nicht vertraut sind –, dass die seit den 70ern Jahren sehr populär gewordene Bezeichnung „phänomenologische Soziologie“ einen „begrifflichen Widerspruch“ bilde (Luckmann 1979, 205): „[S]o etwas“, schreibt er, „gibt es nicht“ und „es kann nicht geben“ (Luckmann 1979, 196).

Genauer gesagt: Luckmann erkennt und betont die möglichen Beiträge der phänomenologischen Philosophie zur theoretischen Fundierung der Soziologie, wendet sich aber zugleich gegen den u.a. von George Psathas (vgl. 1989) unternommenen Versuch, beide Forschungsrichtungen zu verschmelzen im Sinne einer „phänomenologischen Soziologie“ (vgl. Eberle 2012, 135). Entgegen dieser synthetischen Position, welche die Grenzen zwischen beiden Disziplinen wegwischen wolle, behauptet Luckmann (1979, 196 f.), dass die Phänomenologie keineswegs als eine empirische Methode der Sozialforschung verstanden werden könne: „Die Soziologie als Erfahrungswissenschaft setzt an, wo die Phänomenologie, als die Möglichkeit ihrer philosophischen Begründung endet“ (Luckmann 2002 [1990], 139).

Vor diesem Hintergrund behauptet Luckmann (2007 [1982], 97; vgl. 1979, 197; Dreher 2012, 11), dass das Verhältnis von beiden Forschungsrichtungen als eine „Parallelaktion“ zu begreifen sei: Die Phänomenologie als philosophische Methode sei nur imstande, theoretische Beiträge zur soziologischen Forschung zu leisten, wenn die Eigenarten beider Disziplinen

respektiert würden, d. h. wenn man auf den hoffnungslosen Versuch verzichtete, sie zu fusionieren. Genauso wie zwei parallelen Linien, verhielten sich also beide Forschungsperspektiven gleichlaufend, ohne sich jemals zu kreuzen:

Tatsächlich kann die große Bedeutung der Phänomenologie für die Sozialwissenschaften dem Umstand zugeschrieben werden, daß sie ein theoretisches Unternehmen ist, das zu den empirischen Wissenschaften eher parallel läuft als mit ihnen identisch ist (Luckmann 1979, 197).

1.2. *Die Unterschiede zwischen Phänomenologie und Wissenschaft*

Allgemein gesprochen liegen nach Luckmann (1979, 196 ff.; 1991, 155 f.) die Unterschiede zwischen Phänomenologie und Soziologie darin, dass Erstere eine „Philosophie“ sei, während Letztere eine „Wissenschaft“ bilde. Der „gewöhnlichen“, aus den Naturwissenschaften stammenden Bedeutung des Begriffes zufolge, so Luckmann (2007 [2003], 162; 1979, 196 f., 201), zielt jede Wissenschaft darauf ab, die Wirklichkeit – oder besser: einen Teil davon – mittels sowohl logisch-rational angelegter wie auch empirisch basierter Methoden begrifflich zu rekonstruieren, d. h. konzeptuell zu begreifen und ursächlich zu erklären. So betrachtet ist „alle moderne Erfahrungswissenschaft ein Versuch der systematischen Rekonstruktion der (oder bescheidener: einer) Wirklichkeit“ (Luckmann 2007 [2003], 162).

In diesem Sinne konstatiert Luckmann in Anknüpfung an Karl Popper, dass die Wissenschaften „kosmologische“ Disziplinen seien: Sie verfolgten das „gemeinsame Interesse“, ein Verständnis und eine Erklärung des Funktionierens der Welt zu gewinnen, und zwar um sie – praktisch – bewältigen zu können (Luckmann 1991, 155; vgl. 1979, 197). In dem Maße, in dem sie kosmologisch sind, sind die empirischen Wissenschaften aus Luckmanns'scher Sicht dazu genötigt, „naiv“ realistisch zu sein: Sie setzen als selbstverständlich voraus, dass die Wirklichkeit etwas „objektiv“ Vorgegebenes bzw. „Vorhandenes“ ist (Luckmann 2007 [2003], 162; vgl. 1979, 197; 1991, 155). Und ihr „Hauptziel“ bestehe just darin, „die allgemeinen Merkmale“ dieser „objektiven Welt zu erklären“, was sie über die induktive

Verallgemeinerung empirischer Befunde täten (Luckmann 1979, 198; vgl. 1991, 155).

Ganz anders verhält es sich für Luckmann mit der von Edmund Husserl begründeten Phänomenologie. Obwohl sie auch eine systematisch, logisch vorgehende und – auf eine besondere Art und Weise – empirische Forschungsrichtung bilde, sei sie nicht kosmologisch, naiv realistisch und induktiv, sondern vielmehr *egologisch* – bzw. Bewusstseinszentriert –, *beschreibend-reflexiv und ontologisch neutral* (Luckmann 1979, 196 f.; 1991, 155): „Erstens ist die Perspektive der Phänomenologie egologisch, nicht mundan-realistisch, zweitens ist ihre Methode bewußtseins-,reflexiv’, nicht wirklichkeits-,induktiv’. Und drittens ist ihr Interesse nicht unmittelbar kosmologisch“ (Luckmann 1991, 155).

Insofern stellt die Phänomenologie nach Luckmann (1979, 196; 1991, 155) keine Wissenschaft im oben genannten Sinne dar, sondern vielmehr eine *philosophische* Disziplin. Sie verfolge die Zielsetzung, die basalen und mithin geschichtlich-kulturell invarianten Strukturen der *subjektiven* vorwissenschaftlichen Erfahrung – wie z. B. die erlebte Zeitlichkeit, die gelebte Räumlichkeit, die alltägliche Intersubjektivität usw. – zu *beschreiben*, und zwar mittels einer methodisch kontrollierten *Reflexion* auf das eigene Bewusstsein hin. So betrachtet zielt also die phänomenologische Forschung im Gegensatz zu den kosmologischen Wissenschaften darauf ab, „*die universalen Strukturen subjektiver Orientierung in der Welt zu beschreiben*“ (Luckmann 1979, 198).

Genauer gesagt untersucht die Phänomenologie, so Luckmann (1979, 168), die strukturellen Grundzüge der *intentionalen* Bewusstseinsenerfahrungen und -akte – Wahrnehmungen, Schlussfolgerungen, Erinnerungen, Erwartungen usw. –, in welchen und durch welche die grundlegenden Strukturen der Lebenswelt als sinnhafte Phänomene „aufgebaut“ bzw. *konstituiert* werden:

Die Phänomenologie besteht darauf, die Erfahrung streng methodisch und kontrolliert dadurch zu beschreiben, daß sie sich den intentionalen Eigenschaften des Erfahrungsstromes zuwendet und seine vielschichtige Beschaffenheit aufdeckt [...]. [Sie] beschreibt die intentionale Struktur theoretischer und vor-theoretischer Aktivitäten (Luckmann 1979, 196 f., 205).

Wie Luckmann (1979, 196 f.) betont, operiert die phänomenologische „Konstitutionsanalyse“ im Husserl'schen Sinne mit zwei methodologischen „Reduktionen“, um von der konkreten – d. h. biographisch, kulturell, sozial und geschichtlich ausgeprägten – lebensweltlichen Erfahrung zu ihren „elementarsten Strukturen“ bzw. „grundlegenden Schichten“ zu gelangen (Luckmann 2007 [2001], 141; 1979, 198). Diese Reduktionen sind die „Epoché“ und die „eidetische Variation“ (Luckmann 2008, 35; vgl. Husserl 1950, §§ 31-32; 1972, § 87):

Die von Husserl mit den Methoden der Epoché [...] und der eidetischen Variation [...] entwickelte Konstitutionsanalyse zeigt, dass unabhängig davon, von welcher konkreten Erfahrung auch immer ausgegangen wird, es möglich ist, biographisch und historisch veränderliche konkreten Bestandteile und ‚formalen‘ Strukturen zu unterscheiden, ohne welche die konkrete Erfahrung undenkbar wäre (Luckmann 2008, 35).

Vereinfachend gesprochen lässt sich die „Epoché“ nach Luckmann als eine Bemühung verstehen, die die „unmittelbare“ phänomenale Erfahrung *verdeckenden* Vorurteile auszuschalten (Luckmann 1979, 197, 205; 2007 [2001], 140 f.). Genauer: Die phänomenologische Epoché klammert erstens den „Wirklichkeitsanspruch“ der Welterfahrung ein, das heißt den naiven vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Glauben an die *reale* Existenz der weltlichen Phänomene (Luckmann 1979, 197). Und zweitens bemüht sie sich darum, die „starke Überlagerung“ der lebensweltlichen Erfahrung „durch die Theorie“ zu neutralisieren (Luckmann 2007 [2001], 140 f.). Nach dem Vollzug dieses Vorgehens sieht sich die Phänomenologin in der Lage, seine Erlebnisse *genauso so zu behandeln und zu beschreiben, wie sie sich dem Bewusstsein unmittelbar präsentieren* (Luckmann 2007 [2001], 140 f.; 1979, 197).

Demgegenüber wird die eidetische Reduktion von Luckmann nicht sorgfältig definiert. Doch er scheint die Methode genauso wie Husserl (1972, § 87) zu verstehen, nämlich als einen Versuch, die grundlegenden – d. h. *notwendigen, transhistorischen* und *transkulturellen* – Schichten der lebensweltlichen Erfahrung gleichsam herauszudestillieren, und zwar mittels einer phantasierenden Variation, welche ein konkretes Bewusstseinsphänomen zum Ausgangspunkt nimmt.

In der eidetischen Variation im Husserl'schen Sinne variiert die Phänomenologin ständig die konkret ausgeprägte Erfahrung frei in der Phantasie – z. B. ihre gestrige Wahrnehmung eines roten Buches –, bis sie auf eine invariante phänomenale Struktur stößt, ohne welche diese Art Erfahrung „undenkbar wäre“ (Luckmann, 2008, 35) – etwa die grundlegenden Strukturen der Wahrnehmung von physischen Dingen überhaupt (vgl. Husserl 1972, § 87). Die Unterschiede zwischen dieser Methode und der wissenschaftlichen „induktiven‘ Verallgemeinerung“ liegen auf der Hand (Luckmann 1979, 198).

1.3. Luckmanns Weber'sche Konzeption der Soziologie

Für Luckmann (vgl. 1979, 198; 2008, 33; 2007 [2001], 141) ist die Soziologie zwar eine kosmologische Erfahrungswissenschaft im oben genannten Sinne, und zwar in dem Maße, in dem sie darauf abzielt, einen Teil der Wirklichkeit, nämlich die soziale Welt, systematisch zu rekonstruieren. Doch aufgrund der eigenartigen Beschaffenheit ihres Forschungsgegenstandes zeige sie eine Reihe von Besonderheiten, welche sie von den Naturwissenschaften stark unterschieden. Das von der Soziologie erforschte Feld der sozialen Wirklichkeit zeichnete sich dadurch aus, dass sie nicht eine Realität physikalischer Art bildete, sondern eine „*menschliche* Wirklichkeit“, das heißt eine sinnhafte, geschichtliche und kulturelle Welt, die in und durch konkrete Handlungen menschlicher Subjekte „*geschaffen*“ bzw. „*konstruiert*“ werde (Luckmann 2008, 33. Hervorhebung, AEG).

Aus diesem besonderen Charakter der sozialen Wirklichkeit ergibt sich nach Luckmann (2007 [2001], 141) die „Unhaltbarkeit“ der naturalistisch-reduktionistischen Positionen in der soziologischen Forschung. In diesem Sinne bekennt sich Luckmann (1979: 198 f.) zur Traditionslinie der Weber'schen „Verstehenden Soziologie“, wenn es darum geht die Eigenart der soziologischen Wissenschaft – d. h. ihr Sachgebiet und ihre Methode – zu bestimmen. Für Luckmann (1979, 199) wie für Max Weber (1984, 19 ff.) und Schütz (1991 [1932], 9 f.) ist die Soziologie eine empirische Wissenschaft, welche darauf abzielt, konkrete soziale Phänomene zu beschreiben und in ihrer geschichtlichen Entstehung ursächlich zu erklären, und zwar

durch das *Verstehen* bzw. die „*Interpretation*“ der subjektiven Handlungen und Erfahrungen, in denen sie konstruiert werden (Luckmann 1979, 199; 2008, 33).

Aus dieser Weber'schen Perspektive werden die die soziale Welt konstruierenden individuellen Handlungen weder von biologischen Impulsen mechanisch verursacht noch durch objektive Sozialstrukturen blindlings determiniert; vielmehr werden sie durch immer schon sozio-kulturell vermittelte, subjektive Sinndeutungen angetrieben und orientiert (vgl. Luckmann 2007 [2001], 148). Anders gewendet: Bei der Motivierung und Lenkung des alltäglichen Handelns spielten die auf den gesellschaftlich gebilligten Bedeutungsbeständen basierenden „vorwissenschaftlichen Verstehensleistungen“ der gewöhnlichen Akteure eine zentrale Rolle (Luckmann 2007 [2003], 152).

So betrachtet erscheint die soziale Wirklichkeit, um eine Wendung von Ilja Sruhar (2007, 66. Hervorhebung: AEG) zu gebrauchen, als ein „*sinnstrukturierte[r]* Handlungszusammenhang“. Wie Luckmann (2007 [2003], 163; 1979, 204) mit Schütz (1962 [1953], 4) betont, sind also die vorthoretischen, alltäglichen Sinnsetzungen und -interpretationen der Menschen nicht ein „zufälliges Element“ der sozialen Wirklichkeit, sondern ein „konstitutiver“, nicht zu vernachlässigender „Bestandteil“ davon. Anders als die Naturwissenschaftler, welche Gegenstände erforschen und dabei interpretieren, die keinen *immanenten*, vorwissenschaftlichen Sinn besitzen – wie z. B. Atome, Moleküle, Zellen –, befassen sich also die Soziologen mit „vorinterpretiert[en]“ bzw. „vorkonstituiert[en]“ „Daten“ – Handlungen, Erfahrungen, Interaktionen, Situationen usw. –, die von den gewöhnlichen Akteuren immer schon gedeutet werden (Luckmann 2007 [2003], 163).

Menschliche Tätigkeiten sind nicht erst im Zugriff des Wissenschaftlers im Rahmen einer wissenschaftlichen Theorie, sinnvoll; sie haben vor und nach jeder Wissenschaft für den tätigen Menschen infolge seiner eigenen Tätigkeiten einen Sinn (Luckmann 2007 [2003], 163).

Auf der Basis dieser Konzeption der soziologischen „Daten“ wendet sich Luckmann (2007 [2001], 141 f.) ganz im Sinne der Weber'schen Traditionslinie gegen die Anwendung

naturwissenschaftlicher Methodologie in der Sozialforschung. Um der Beschaffenheit ihres Forschungsgegenstandes gerecht zu werden und sie adäquat rekonstruieren zu können, so Luckmann (2007 [2001]), ist die Soziologie dazu genötigt, mit der Methode des hermeneutischen Verstehens zu operieren. In diesem Sinne spielten „Verstehensleistungen [...] in der Rekonstruktion sozialer Wirklichkeit die Hauptrolle“ (Luckmann 2007 [2003], 163).

Vor diesem Hintergrund lässt sich Luckmanns (2008, 35. Hervorhebung, AEG.) Behauptung besser verstehen, dass die Aufgabe der Soziologie in der „*erfahrungswissenschaftlichen Rekonstruktion historischer menschlicher Wirklichkeitskonstruktionen*“ bestünde. Die soziologische Forschung bemüht sich so gesehen darum, empirisch konkrete soziale Phänomene zu beschreiben und geschichtlich in ihrem Zustandekommen zu erklären – etwa den Corona-Lockdown in Deutschland im Jahre 2020 oder die Straßenproteste während der Wirtschaftskrise in Argentinien im Jahr 2001 –, und zwar mittels einer verstehend vorgehenden *Rekonstruktion* der subjektiven und intersubjektiven Handlungen und Erfahrungen, in und durch welche sie *konstruiert* wurden (Luckmann 2008, 33 ff.).

1.4. *Phänomenologie und Soziologie: Unterschiede, Kompatibilität und Begründungsverhältnis*

Luckmann (1979, 197; 2008, 35; 2007 [2001], 139 f.) charakterisiert die Phänomenologie und die Soziologie als zwei unterschiedliche „Denkweisen“ bzw. „Denkebenen“ über „menschliche Wirklichkeiten“, das heißt als zwei Modalitäten der Erforschung sozialer Phänomene. Einerseits (i) könne man konkrete sozio-kulturelle Einzelphänomene *soziologisch rekonstruieren*, und zwar mittels des hermeneutischen Verstehens der Handlungen der daran beteiligten Akteure. Andererseits (ii) könne man anhand einer *phänomenologischen Konstitutionsanalyse* die universalen Erfahrungsstrukturen der Subjektivität herausarbeiten, worauf solche sozialen Handlungen notwendig basierten (vgl. Luckmann 2008, 35; Dreher 2012, 11 f.):

Konkrete Erfahrungen können also entweder in der phänomenologischen Beschreibung auf ihre in den intentionalen

Leistungen des ego konstituierten formalen Eigenschaften „reduziert“ oder in der sozialwissenschaftlichen Analyse als komplexe soziokulturelle Phänomene rekonstruierend beschreiben und „erklärt“ werden (Luckmann 2008, 35).

So kann etwa ein empirisches Phänomen wie soziale Beziehungen über virtuelle Medien während des Corona-Lockdowns in Deutschland im Jahr 2020 (i) *soziologisch* analysiert werden, das heißt verstehend beschrieben und erklärt werden. Oder man kann (ii) es auf die grundlegenden subjektiven Erfahrungsschichten bzw. Bewusstseinstätigkeiten reduzieren, in und durch welche es *konstituiert* wird – nämlich auf die grundlegenden Strukturen der menschlichen Empathie und Intersubjektivität –, und zwar anhand einer *phänomenologischen Reflexion*. Im ersten Fall operiert man mit dem Grundbegriff „*Konstruktion*“, während im zweiten Fall das Konzept „*Konstitution*“ die tragende Rolle spielt (vgl. Dreher 2012).

Nun sind für Luckmann (1979 199 ff.) beide Denkweisen trotz ihrer grundlegenden Unterschiede *kompatibel* (Eberle 2012, 138): Die *subjekt- und sinntheoretische* Orientierung der Phänomenologie ist aus Luckmann'scher Sicht anschlussfähig an die *methodologisch individualistische* und *hermeneutisch* angelegte Verstehende Soziologie (vgl. Dreher 2012, 10; Eberle 2012, 138). Auf der Feststellung dieser theoretischen Kompatibilität aufbauend, kann Luckmann (1979: 199. Hervorhebung, AEG) mit Schütz (vgl. 1971 [1945a], 133 f.) argumentieren, dass zwischen Soziologie und Phänomenologie ein *Begründungsverhältnis* bestehe: Letztere solle eine feste „*philosophische Fundierung*“ für Erstere darstellen (Luckmann 1979, 199).

Im Sinne seiner strengen Auffassung der wissenschaftlichen Erkenntnis geht Luckmann (1991, 159; 1979, 202) davon aus, dass jede Einzelwissenschaft auf einem „rationalen und systematischen Verständnis“ der Grundstruktur ihres Sachgebiets basieren muss, welches sich in einer klaren und eindeutigen „formalen Theoriesprache“ niederschlagen soll. Eine solche theoretische „Protosprache“, so Luckmann (1991, 165), „identifiziert“ und definiert mit Hilfe von Grundbegriffen das empirische „Feld“ der Einzeldisziplin und ihre „konstituierende Elemente“. Auf diese Weise ermögliche sie die

Präzisierung der empirischen Forschung und ihrer Ergebnisse, und zwar insofern, als sie die notwendig konzeptuell vermittelten Prozesse der Beobachtung, der Messung, der Klassifikation und des Vergleiches der Daten regle und systematisiere (Luckmann 1979, 204).

Luckmann (1991, 158) setzt die formale Grundlagentheorie der Naturwissenschaften mit dem in der Sprache der Mathematik und der Physik gehaltenen „kopernikanisch-galileisch-newtonischen Weltbild“ gleich. Diese für die Erforschung der Natur sehr erfolgreiche, quantitative Protosprache in der Sozialforschung anzuwenden, impliziert aber aus Luckmann'scher Sicht eine reduktionistische Verfälschung der – menschlichen, geschichtlichen und sinnhaften – Verfasstheit der sozialen Welt (vgl. Luckmann 2007 [1973], 50 f.). Und da die Sozialwissenschaften im Allgemeinen und die Soziologie im Besonderen über keine alternative, ihrem Gegenstand adäquate Theoriesprache verfügten, befänden sie sich in einer schweren epistemologischen „Krise“ (Luckmann 2007 [1973], 37).

Aufgrund des Mangels an einem solchen grundlagentheoretischen „Deutungsrahmen“ zeichnen sich für Luckmann (1991, 165; 1979, 202 f.) die empirischen Sozialforscher/innen durch eine „erkenntnistheoretische Naivität“ aus. Sie tendierten dazu, unreflektiert mit einer Mischung aus „*Common-Sense-Taxonomien*“ und naturwissenschaftlichen Modellen und Begrifflichkeiten zu operieren; und dies schlage sich in der Produktion von unzuverlässigen Daten nieder, welche entweder „ethnozentrisch-regional“ geprägt oder naturalistisch verkürzt seien (Luckmann 1991, 165).

Luckmann (2002 [1981], 119; 1991, 159) zufolge hat Weber einen entscheidenden Schritt in Richtung eines nicht-reduktionistischen theoretischen Verständnisses des Forschungsgebiets der Soziologie gemacht: Er habe „den Boden für eine Neuorientierung in der Konzeption der sozialwissenschaftlichen Wissenschaftstheorie“ vorbereitet (Luckmann 1991, 159). Im Anschluss an Schütz argumentiert aber Luckmann (2002 [1981], 120), dass Weber nicht weit genug bei der Formalisierung und Systematisierung des Sachgebiets der Soziologie gegangen sei, und zwar in dem Maße, in dem er keine

gründliche theoretische Analyse der subjektiven Prozesse der alltäglichen Sinnkonstitution biete, auf welcher das soziale Handeln notwendig basiere. Mit anderen Worten: Die Weber'sche Verstehende Soziologie sei nicht in der Lage als eine gründliche „Protosprache“ für die Sozialforschung zu fungieren, weil sie mit theoretisch ungeklärten Begriffen operiere, wenn es darum ginge, die sinnhafte Erfahrung und Handlung gewöhnlicher Akteure zu beschreiben (Luckmann 2002 [1981], 120).

Für Luckmann (1979, 199) gelingt es Schütz, dieses subjekttheoretische Manko der Weber'schen Verstehenden Soziologie zu beheben, und zwar mittels ihrer philosophischen „Fundierung“ auf der Basis der Husserl'schen Phänomenologie. In der Tat habe Schütz gesehen, dass es mithilfe der phänomenologischen Reflexion möglich sei, das „Feld“ der Soziologie, das letztlich aus „menschlichen Handlungen und Erfahrungen“ bestehe, in ihren Grundstrukturen begrifflich zu bestimmen (Luckmann 1979, 201 f.):

[Schütz] erkannte, dass die Phänomenologie sich am besten für eine philosophische Fundierung der Sozialwissenschaften eignete, falls diese zur Erkenntnis gelangten, daß ihr Gegenstand sich in menschliche Erfahrungen und Handlungen aufbaut, und so lange sie an einem rationalen und systematischen Verständnis dieses spezifisch menschlichen Gebietes festhalten wollen (Luckmann, 1979, 199).

Luckmann (1979, 201) zufolge offeriert also die Phänomenologie der Lebenswelt eine „Protozoziologie“, die gleichsam als eine „*mathesis universalis* für die soziale Wirklichkeit“ fungieren soll, das heißt eine formale theoretische Sprache, welche eine ähnliche Rolle in der Soziologie spielen muss wie diejenige des galileisch-kopernikanisch-newtonschen Paradigmas in den Naturwissenschaften. Genauer gesagt: Im dem Maße, in dem die Phänomenologie die invarianten Strukturen der lebensweltlichen Handlung und Erfahrung „sinnadaquät“ beschreibt und begrifflich fixiert, gibt sie aus Luckmann'scher Sicht den Sozialforschern eine universale „Handlungs- (und Orientierungs-)Grammatik“ an die Hand, mithilfe derer sie empirisch konkrete soziale Phänomene in zuverlässigen Weise identifizieren, erfassen und klassifizieren können. In diesem Sinne charakterisiert Luckmann (1979, 204; 1991, 164) die phänomenologische Protozoziologie auch als eine

„allgemeine Matrix zur Beschreibung menschlichen Handelns“ und als einen „formal-allgemeinen Deutungsrahmen“ für die Sozialwissenschaften.

2. Drei Stärken der Luckmann'schen Konzeption

Luckmanns Verständnis des Verhältnisses von Phänomenologie und Soziologie, so möchte ich argumentieren, besitzt drei Vorteile gegenüber anderen Konzeptionen wie bspw. jener von George Psathas (1989). Erstens (1) bietet sie eine prägnante und systematische Darstellung der Beziehung von beiden Forschungsrichtungen, die sich als einfach operationalisierbar bzw. anwendbar im Rahmen der Sozialforschung erweist. Zweitens (2) stellt sie eine Beziehung zwischen beiden Disziplinen her, ohne ihre jeweiligen Eigenarten aufzuheben. Und drittens (3) bleibt sie dem theoretischen Programm Alfred Schütz' treu.

2.1. Ein systematisches und operationalisierbares Modell

Luckmanns Konzeption bietet den Sozialforschern in der Traditionslinie der Verstehenden Soziologie ein systematisches und einfach operationalisierbares Modell, um phänomenologische Begrifflichkeiten zur Präzisierung ihrer empirischen Untersuchungen anzuwenden. Erforscht man beispielweise soziologisch die Art und Weise, wie eine bestimmte sozio-kulturelle Gruppe – etwa die Wikinger im Frühmittelalter – ihre lebensweltlichen Zeitverhältnisse interpretierten, organisierten und institutionalisierten, kann man auf die phänomenologisch erarbeiteten invarianten Strukturen der subjektiv erlebten Zeitlichkeit zurückgreifen – die Kontinuität der inneren Dauer, die Retentionen, die Protentionen, die Sedimentierungsprozesse usw. –, um solch eine Forschung zu strukturieren und auf solider subjekttheoretischer Basis zu begründen (vgl. etwa Luckmann 2002 [1983], 55 ff.; 2007 [1970], 64). Denn Luckmann geht davon aus, dass *jede* konkrete gesellschaftliche *Konstruktion* der Zeit sich notwendig innerhalb der Grenzen dieser invarianten Strukturen der subjektiven Zeiterfahrung bewegt, und zwar aller kulturellen und geschichtlichen Mannigfaltigkeit zum Trotz.

Auf einer soziologischen Ebene bemüht man sich also darum, eine konkrete soziale *Konstruktion* von Zeitlichkeit *verstehend zu rekonstruieren und zu erklären*, d. h. die spezifische Art und Weise, wie diese bestimmte Gruppe im Rahmen ihrer Kultur ihre Zeitverhältnisse erfährt, produziert und reproduziert. Die Phänomenologie als Protosozologie, welche die invarianten Formen der *Konstitution* und Artikulation der subjektiv und intersubjektiv gelebten Zeit erarbeitet, bietet ihrerseits eine subjekttheoretische Protosprache, die dabei hilfreich sein kann, einen sinnhaft adäquaten und konzeptuell präzisen Idealtypus der Zeitkultur einer erforschten Gruppe zu formulieren.

2.2. *Respekt gegenüber den Eigenarten beider Forschungsrichtungen*

Der Luckmanns'schen Konzeption gelingt es m. E., eine Beziehung zwischen Phänomenologie und Soziologie herzustellen, ohne dabei die jeweiligen Eigenarten dieser Forschungsrichtungen aus den Augen zu verlieren. Anders als Psathas (1989) – dessen synthetische phänomenologische Soziologie die Grenzen zwischen beiden Disziplinen verwischt, indem sie den künstlichen Versuch unternimmt, die phänomenologische Reflexion als eine empirische Methode in die Sozialforschung zu integrieren –, versteht Luckmann (1979, 197) die Beziehung von Phänomenologie und Soziologie als ein Verhältnis zwischen zwei unterschiedlichen und unabhängigen Forschungsperspektiven, die zwar kompatibel, aber eben nicht zu verwechseln sind. Genauer gesagt: Luckmann versucht, die wichtigen Beiträge aufzuzeigen, welche die phänomenologische Philosophie *im eigentlichen Sinn* – d. h. im Sinne von Husserl und seinen Schülern – zur grundlagentheoretischen Begründung der Verstehenden Soziologie als Erfahrungswissenschaft leisten kann. So betrachtet impliziert das In-Beziehung-Treten beider Disziplinen keine Verluste – weder auf der Seite der Phänomenologie noch auf der Seite der Soziologie.

Wie Luckmann plausibel darlegt, zielt die von Autoren wie Husserl (vgl. 1950, § 9), Heidegger (vgl. 2006, § 11) und Merleau-Ponty (vgl. 1945, I) u. a. vertretene phänomenologische Philosophie darauf ab, die universalen und apriorischen

Strukturen der lebensweltlichen subjektiven Erfahrung durch eine methodische Reflexion zu beschreiben und zu analysieren. Anders als die Verstehende Soziologie befasst sich also die Phänomenologie nicht mit der empirischen Erforschung des *Haeceitas* eines konkreten sozialen Phänomens. Anhand der eidetischen Methode ist sie in der Lage, gleichsam eine „regionale Ontologie“ der sozio-kulturellen Wirklichkeit zu entwickeln, welche die Grundbegriffe herausarbeitet, ohne welche die empirische Sozialforschung nicht auskommen kann (vgl. etwa Husserl 1950, § 9).

2.3. Eine „exakte Exegese“ des Schütz'schen Denkens

Luckmanns Ansatz zur Beziehung von Phänomenologie und Soziologie bleibt der Position Schütz' treu. Um mit Eberle (1993, 295) zu sprechen, beruht die Luckmann'sche Konzeption auf einer „möglichst *exakte[n]* Exegese“ des Schütz'schen theoretischen Programms und sie versucht, jenes konsequent zu vertiefen und weiterzuentwickeln. Freilich stellt die Treue Luckmanns Position zum Schütz'schen Forschungsprojekt keine *systematische* Stärke per se dar; vielmehr enthält sie m. E. einen *theoriegeschichtlichen* Vorzug gegenüber anderen Ansätzen wie bspw. jenem von Psathas, welche sich zwar explizit auf Schütz' Werk berufen, allerdings auch entscheidend von ihm abweichen.

Genau wie Schütz ist Luckmann (1979, 198, 202) der Meinung, dass die Phänomenologie keine empirische Methode der Sozialforschung sein kann. In diesem Sinne schreibt Schütz im Aufsatz „Einige Grundbegriffe der Phänomenologie“:

Es muss deutlich gesagt werden, daß das Verhältnis der Phänomenologie zu Sozialwissenschaften nicht damit aufgezeigt werden kann, daß konkrete Probleme der Soziologie oder Volkswirtschaft sagen wir der Theorie sozialer Anpassung oder des internationalen Handelns, mit phänomenologischen Methoden untersucht werden (Schütz 1971 [1945a], 133 f.).

Das Hauptziel des Schütz'schen Denkens besteht also darin, die Weber'sche Verstehende Soziologie mittels einer phänomenologischen „Konstitutionsanalyse“ philosophisch zu begründen – das heißt sowohl ihren Forschungsgegenstand wie auch ihre Methodik zu klären (Schütz, 1991 [1932], 9 f., 20 f.; vgl.

Endreß 2006; Eberle 1993, 297). Wie Schütz (1991 [1932], 21) behauptet, könne die soziale Welt qua sinnhaften Handlungszusammenhang erst deutlich erfasst werden, wenn sie „aus ursprünglichen und allgemeinen Wesensgesetzen des Bewußtseinslebens“ abgeleitet werde. Und dies sei nur „mit Hilfe einer allgemeinen Theorie des Bewusstseins“ möglich, wie diejenige, welche die Phänomenologie anböte. Nur auf diese Weise kann man nach Schutz (1991 [1932], 134) die Grundbegriffe und Forschungsmethode einer soziologischen Forschungsrichtung präzisieren, welche sich mit dem Verstehen der alltäglichen Sinndeutungs- und Sinnsetzungsphänomene befasst.

3. Eine Kritische Betrachtung der Schwächen der Position Luckmanns

Die scharfe begriffliche Unterscheidung zwischen Phänomenologie und Soziologie, welche Luckmann in vielen seiner programmatischen Schriften trifft, hat zwar den Vorteil, uns Klarheit bei der Behandlung eines so komplizierten Problems wie jenem der Verhältnisbestimmung beider Forschungsrichtungen zu verschaffen. Doch genau wie jeder simplifizierende konzeptuelle Dualismus geht sie zugleich mit einem Verlust von Komplexität einher, welcher wiederum gefährliche Ungenauigkeiten zur Folge haben kann. Um dieses Manko zu beheben und damit zu einem adäquateren Verständnis der möglichen Kooperation zwischen beiden Disziplinen zu gelangen, ist es daher m. E. unerlässlich, Luckmanns programmatische Konzeption zu nuancieren, zu präzisieren und wo nötig gar zu korrigieren.

Im Folgenden sollen Nuancierungen bezüglich dreier Schwerpunkte eingeführt werden, nämlich hinsichtlich (1) des Begriffs der Soziologie, (2) des Konzepts der Phänomenologie und (3) der Grenzen der phänomenologischen Reduktionen. Dies wird mittels der Etablierung eines Dialogs zwischen der Luckmann'schen Position und zeitgenössischen soziologisch-theoretischen Entwicklungen einerseits und anderen phänomenologischen Ansätzen andererseits bewerkstelligt.

3.1. *Soziologie, soziologische Theorie, Sozialtheorie und Gesellschaftstheorie*

In den bekannten Passagen der programmatischen Schriften, in denen Luckmann (1979, 196, 200; 2002 [1990], 53) versucht, das Verhältnis von Soziologie und Phänomenologie prägnant zu bestimmen, benutzt er aus meiner Sicht den Begriff „Soziologie“ auf eine ungenaue Art und Weise – z. B. wenn er behauptet, „daß es so etwas wie eine phänomenologische Soziologie nicht gibt“ und „daß es so etwas nie geben kann“ (Luckmann 1979, 196). Die Tatsache, dass diese und ähnliche polemischen Formulierungen häufig unkritisch von der Sekundärliteratur übernommen werden, um Luckmanns Position pauschal im Kontrast zum Psathas’schen Konzept einer „phänomenologischen Soziologie“ zu charakterisieren (vgl. etwa Eberle 2012, 138; Dreher 2012, 11; Knoblauch et al. 2002, 14 ff.), verkompliziert sowohl das adäquate Verständnis seines Ansatzes wie auch die Möglichkeit einer Nuancierung und Präzisierung desselben. Denn jede Soziologin weiß, dass das Wort „Soziologie“ *für sich alleine* zu unspezifisch ist: Es kann zumindest drei unterschiedliche Dimensionen umfassen, nämlich *qualitative* – bzw. verstehende – *empirische* Soziologie, *quantitative empirische* Soziologie und *soziologische Theorie*.

Wie oben angeführt, zeigt eine erschöpfende Studie der Schriften Luckmanns, dass er dazu tendiert, „Soziologie“ mit der Weber’schen Verstehenden Soziologie als einer *qualitativen* Art *empirischer* Sozialforschung gleichzusetzen. Wenn er schreibt, dass eine phänomenologische Soziologie einen „begrifflichen Widerspruch“ bilde, meint er also in expliziter Auseinandersetzung mit Psathas, dass es unsinnig ist, die phänomenologische Methode als einen qualitativen Ansatz der empirischen Soziologie zu betrachten (vgl. Luckmann 1979, 196). In dieser Hinsicht erscheint Luckmanns Position plausibel und begründet.

Was passiert aber nun mit der *theoretischen* Soziologie? Ist sie für Luckmann eigentlich keine Soziologie im echten Sinne? Gilt das, was Luckmann bezüglich der Unmöglichkeit einer *empirischen* phänomenologischen Soziologie sagt, auch für eine phänomenologische soziologische *Theorie*?

Dass die *soziologische Theorie* – also die theoretische Traditionslinie, deren Gründerväter Weber, Durkheim und Marx sind – eine zentrale Rolle in Luckmanns Denken spielt, lässt sich aber an anderen seiner Schriften, wie am, in Zusammenarbeit mit Peter Berger geschriebenen, Buch *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* zeigen (Berger & Luckmann 1969, 19 f.). Man kann angesichts dieses Werkes sogar behaupten, dass Luckmann sein intellektuelles Unternehmen im Ganzen als ein *soziologisch-theoretisches* Forschungsprogramm versteht. Allerdings ist verblüffenderweise in den programmatischen Texten, in welchen Luckmann das Verhältnis von Soziologie und Phänomenologie diskutiert, von der soziologischen *Theorie* keine Rede: Dort spricht er nur von der empirischen interpretativen Soziologie einerseits und der phänomenologischen Protozoziologie andererseits (vgl. etwa Luckmann, 1979; 2008; 2002 [1990], 45-55)

In diesen Schriften, so lässt sich argumentieren, scheint die phänomenologische Protozoziologie qua Protosprache eine der traditionellen Funktionen der soziologischen Theorie zu übernehmen, nämlich die grundbegriffliche Bestimmung des Feldes des Sozialen. Welches genaue Verhältnis besteht aber nach Luckmann zwischen dem phänomenologisch-protosoziologischen Unternehmen und dem soziologisch-theoretischen? Kann die phänomenologische Protozoziologie als eine soziologische Theorie im engeren Sinne verstanden werden? Oder wäre die Bezeichnung „phänomenologische soziologische Theorie“ für Luckmann ebenfalls ein Unding?

Um diese Fragen zu beantworten, ist es nötig mit einer gründlichen Definition der „soziologischen Theorie“ zu operieren, die bei Luckmann leider nicht zu finden ist. In letzter Zeit lassen sich vor allem im deutschsprachigen Raum viele Versuche beobachten, diesen Begriff genau zu bestimmen, und zwar über die Einführung der Differenzierung von Gesellschafts- und Sozialtheorie (vgl. etwa Rosa & Oberthür, 2020, 16; Reckwitz 2016: 7 f.; Fischer 2008: 121 ff.). Die soziologische Theorie als die Basistheorie der Soziologie, so Autoren wie Reckwitz (2016: 7 f.), ist ein intellektuelles Unternehmen, das sich seit ihrem Ursprung mit zwei parallelen Problemstellungen beschäftigt, welche analytisch differenziert werden können und müssen,

nämlich mit einer *sozialtheoretischen* einerseits und einer *gesellschaftstheoretischen* andererseits.

Aus dieser Sicht bemüht sich die soziologische Theorie qua *Sozialtheorie* darum, die Beschaffenheit und die Grundzüge – i. e. die universalen, transhistorischen und transkulturellen Grundeigenschaften – des Forschungs-gegenstandes der soziologischen Wissenschaft, der sozialen Wirklichkeit, konzeptuell zu definieren (Reckwitz 2016, 7). Anders gewendet: Die Sozialtheorie zielt darauf ab, gleichsam im Sinne einer Sozialontologie zu bestimmen, *was das Soziale überhaupt ausmacht*, und zwar mittels der Entwicklung eines basalen „Grundvokabulars“ von fundamentalen Begriffen (Reckwitz 2016, 7; vgl. Fischer 2008, 121 ff.; Rosa & Oberthür 2020, 16). Demgegenüber, so diese Autoren, befasst sich die soziologische Theorie als *Gesellschaftstheorie* mit der konzeptuellen Analyse der Struktur, der historischen Entwicklung – bzw. der Periodisierung – und der gegenwärtigen Lage der *modernen* Gesellschaften – d. h. der kapitalistischen, industriellen, rationalisierten, urbanisierten, demokratisierten, individualistischen usw. sozialen Formationen, die am Ende des 19. Jahrhunderts im Westen entstanden und bis heute in immer neuen Ausprägungen vorherrschend sind (vgl. Reckwitz 2016, 8; Fischer 2008, 121 ff.; Rosa & Oberthür 2020, 16).

Vor dem Hintergrund dieser konzeptuellen Unterscheidung lässt sich m. E. die von Luckmann entwickelte phänomenologische Protosozioogie als eine *phänomenologische Sozialtheorie* verstehen. In der Tat ist es Luckmann zufolge Aufgabe der Phänomenologie qua Protosozioogie, die invarianten Grundstrukturen der lebensweltlichen sozialen Wirklichkeit mittels einer phänomenologisch gewonnenen Protosprache zu bestimmen, das heißt gleichsam ein gründliches sozialontologisches Grundvokabular zu entwickeln, welches die Sozialforscher/innen bei der Beobachtung, dem Verständnis, der Analyse und dem Vergleich von empirischen Daten anwenden können. Doch in *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, das vor allem als ein *theoretisch-soziologisches* – in meinem Verständnis: *sozialtheoretisches* – Werk konzipiert ist (Berger & Luckmann 1969, 19 f.), werden die an Schütz anschließenden lebensweltlich-phänomenologischen Reflexionen

des ersten Kapitels, „Die Grundlagen des Wissens in der Alltagswelt“, nicht als ein Teil der soziologischen – genauer: *sozialen* – Theorie der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit im engeren Sinne verstanden, sondern vielmehr als „philosophische Prolegomena“, die „präsoziologisch“ seien (Berger & Luckmann 1969, 22): So sollten sie als eine philosophische Basis für die Sozialtheorie fungieren, böten aber keine sozialtheoretische Konzeption per se.

Insofern scheint Luckmann zumindest in *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* mit der Idee einer *phänomenologischen soziologischen Theorie* bzw. *Sozialtheorie* nicht einverstanden zu sein: Phänomenologie, so scheint er zu denken, sei *weder* eine empirische Methode der Sozialforschung *noch* eine sozialtheoretische Konzeption; sie sei lediglich ein philosophisches Forschungsprogramm. Was ist also nun nach Luckmann die Eigenart der soziologischen *Theorie* – oder genauer: der Sozialtheorie? „Die Grundfrage der soziologischen Theorie“, so schreiben er und Berger, „darf demnach so gestellt werden: Wie ist es möglich, daß subjektiv gemeinter Sinn zu objektiven Faktizität *wird*? [...] Wie ist es möglich, daß menschliches *Handeln* (Weber) eine Welt von *Sachen* hervorbringt?“ (Berger & Luckmann 1979, 20). Vereinfacht gesagt, kann diese Frage, so die Autoren, nur mittels einer synthetischen Position beantwortet werden, welche Webers subjektzentrierte Theorie des sozialen Handelns mit Durkheims objektzentrierter Theorie der sozialen Sachen verbindet, und zwar mithilfe der dialektischen Konzeption der sozialen Wirklichkeit des jungen Marx (Berger & Luckmann 1979, 199 f.).

In den oben analysierten programmatischen Schriften, in denen Luckmann (2002 [1990], 51) das Verhältnis von Soziologie und Phänomenologie diskutiert, schreibt er aber im Widerspruch zu der soeben zitierten Stelle, dass dieses „*Grundproblem*“ der Sozialtheorie ein *philosophisches* sei, das heißt ein Problem, welches nur durch eine „philosophische ‚Begründung‘ der Sozialwissenschaften“ zu lösen sei, und zwar durch eine *phänomenologische*. Die Phänomenologie der Lebenswelt qua Protozoologie, so Luckmann (2002 [1990], 51), sei „in der Lage [...], den [...] Zusammenhang zwischen den universalen Strukturen der subjektiven Orientierung, den Grundformen

intersubjektiven Handelns und den objektiven Eigenschaften geschichtlicher sozialer Wirklichkeit aufzuhellen“.

Zusammenfassend: Wenn Luckmann behauptet, dass die Idee einer phänomenologischen Soziologie ein Unding sei, dann will er darauf hinweisen, dass die Phänomenologie der Lebenswelt keine empirische Methode der Sozialforschung im Sinne Psathas bildet. Anders verhält es sich aber m. E. mit dem Verhältnis von phänomenologischer Forschung und soziologischer Theorie. Man kann argumentieren, dass aus Luckmann'scher Sicht die phänomenologische Forschung wichtige Beiträge zur Sozialtheorie im heute geläufigen Sinn leisten kann.

Es bleibt aber unklar, wie genau diese theoretischen Beiträge verstehen werden können, und zwar weil Luckmann die Grenzen zwischen phänomenologischer Philosophie qua Protozoziologie und soziologischer Theorie *stricto sensu* nicht genau bestimmt. Bietet jene eine philosophische Begründung für diese, wie *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* nahelegt? Oder stellt die phänomenologische Protozoziologie schon ein Stück Sozialtheorie dar, wie aus den oben analysierten programmatischen Schriften abzuleiten ist? Im Anschluss an eine Überlegung Reckwitz' (2016, 8) möchte ich argumentieren, dass die Schwierigkeit Luckmanns, die Grenzen zwischen Philosophie und Sozialtheorie genau zu ziehen, nicht als ein exklusives Defizit seines Werkes zu begreifen ist, sondern vielmehr als ein Ausdruck der engen und unlösbaren Verbindung beider intellektuellen Unternehmen. In der Tat ist es im Allgemeinen schwer zu sagen, wann die Philosophie endet und die sozialtheoretische Reflexion beginnt; denn die herkömmlichen Thematiken des Ersteren – die Eigenart der menschlichen Existenz, des menschlichen Wissens, der sozialen Beziehungen, der Sprache usw. – spielen auch eine zentrale Rolle für Letztere:

In ihrer Reflexionen des Sozialen ist die Sozialtheorie eng mit der Philosophie verwoben und nimmt in neuer Weise alte philosophische Problemstellungen auf – wie die nach der Form des menschlichen Handelns und der Sprache, nach Subjekten und Objekten, nach Normen, Moralität und Traditionen (Reckwitz 2016, 8).

Ich bin also der Meinung, dass die beste Art und Weise, die Luckmann'sche Position aus einer aktualisierten Perspektive zu rezipieren und weiterzuentwickeln darin besteht, sie als eine Reflexion über die Beiträge der Phänomenologie zur *Sozialtheorie* zu bestimmen. Angesichts Luckmanns Schriften lässt sich die Natur dieser Beiträge auf drei unterschiedlichen Weisen interpretieren: (i) als Beiträge zur *philosophischen* – genauer: *subjektphilosophischen* – Fundierung der Sozialtheorie, (ii) als Beiträge zur Entwicklung einer *phänomenologischen Sozialtheorie* im engeren Sinne oder (iii) als Beiträge zur Ausarbeitung einer *phänomenologisch informierten Sozialtheorie*, welche sich auch aus anderen *außerphänomenologischen* theoretischen Quellen speist – wie bspw. Durkheim, Marx, Weber, der deutschen philosophische Anthropologie und dem symbolischen Interaktionismus u. a.

3.2. *Transzendente Phänomenologie oder pragmatische, anthropologisch-philosophische und soziologische informierte Phänomenologie? Die Beiträge von Ilja Srubar*

Thomas Luckmann ist m. E. ebenfalls ungenau, wenn es darum geht, die Eigenart der Phänomenologie qua Forschungsrichtung zu bestimmen. Er scheint gleichsam zwischen zwei Konzeptionen derselben zu oszillieren, nämlich zwischen einer „orthodoxen“ Definition, welche an die von Husserl (vgl. 1950 [1913]) in *Ideen I* formulierte erinnert, einerseits und einer Konzeption, die an die pragmatische, anthropologisch-philosophische und sozialtheoretisch angelegte Phänomenologie-Auffassung von Alfred Schütz (vgl. etwa 1971 [1945b], 237-263) andererseits anknüpft. Während Erstere in den oben analysierten programmatischen Schriften Luckmanns vorwiegend ist, wird Letztere in seinen konkreten phänomenologischen Analysen der Strukturen der Lebenswelt und in einigen Schriften aus den 1990ern nahegelegt (vgl. etwa Luckmann 2002 [1982], 98; Luckmann 2002 [1990]).

In der Tat reproduziert, wie ich glaube, die Luckmann'sche Bestimmung der Phänomenologie in programmatischen Schriften wie „Phänomenologie und Soziologie“ (1979) einigermaßen die solipsistischen,

idealistischen und kognitivistischen Züge der Phänomenologie-Konzeption Husserls in *Ideen I*. Luckmann charakterisiert dort die phänomenologische Philosophie als eine rein egologische Forschungsrichtung, die sich damit beschäftigt, mittels einer reflexiv vorgehenden Analyse des inneren „Erfahrungsstroms“ (Luckmann 1979, 196 f.) die „universalen Strukturen des Bewusstseins“ zu beschreiben (Luckmann 2008, 33 ff.). Die Phänomenologie zielt in diesem Verständnis also darauf ab, im Sinne der Husserl'schen „Konstitutionsanalyse“, die Art und Weise zu beschreiben, wie sich die (Lebens-)Welt in den geistigen, kognitiv-intentionalen „Bewusstseinstätigkeiten“ des ego konstituiert (Luckmann 2008, 34).

Die idealistische, solipsistische und mentalistische Ausprägung dieser Bestimmung der Phänomenologie lässt sich paradigmatisch an der Luckmann'schen strikten konzeptuellen Gegenüberstellung von „Konstitution“ und „Konstruktion“ erkennen. Die „Konstruktion“ bildet für Luckmann (2008, 35; 2007 [2001], 140) den Grundbegriff der Soziologie und bezeichnet dabei den konkreten gesellschaftlichen Prozess, in welchem menschliche Akteure durch materiell-leibliche intersubjektive Handlungen eine bestimmte Lebenswelt produzieren. Demgegenüber tendiert Luckmann dazu, die „Konstitution“, qua Grundbegriff der Phänomenologie, als einen solipsistisch angelegten, rein geistigen Vorgang zu charakterisieren, nämlich als einen Vorgang der kognitiven Gestaltung der Wirklichkeit durch im Inneren des Erfahrungsstroms stattfindenden Bewusstseinsleistungen (Luckmann 2008, 34; 2007 [2001], 140).¹

Aus der Dichotomie von „Konstruktion“ und „Konstitution“, welche übrigens das Gespenst des Cartesianischen Dualismus heraufzubeschwören scheint, ergibt sich entgegen Luckmanns eigener Absichten, wie ich glaube, ein falsches und einseitiges Bild der Phänomenologie als ein intellektualistischer, solipsistischer und damit altmodischer Ansatz. Dies wiederum könnte aber den Eindruck erwecken, dass sie für die Sozialtheorie vollkommen irrelevant ist.

Gegen dieses einseitige Bild der phänomenologischen Philosophie, das übrigens in den zeitgenössischen Sozialwissenschaften vorherrschend zu sein scheint (vgl. Belvedere 2011), wenden sich mit Recht zeitgenössische

Phänomenologen wie z. B. Dan Zahavi (2007, 91). In *Phänomenologie für Einsteiger* schreibt er etwa: „Mit ihrem maßgeblichen Modell der menschlichen Existenz, das das Subjekt als leiblich, sozial und kulturell eingebettetes in-der-Welt-sein versteht, bietet die Phänomenologie einen Rahmen für die Entfaltung der Gesellschaftswissenschaften“ (Zahavi 2007, 91).

Die von Luckmann angebotene programmatische Definition der Phänomenologie vernachlässigt also die Tatsache, dass die wichtigsten Vertreter dieser Traditionslinie (vgl. Schütz 1971 [1945b]; Heidegger 2006; Merleau-Ponty 1945 u. a.) – und Husserl selbst in seinen späten Schriften (vgl. etwa Zahavi 2003, 98 ff.) – die Konstitution der Lebenswelt nicht als einen rein kognitiven Prozess begreifen, der gleichsam in einem rein geistigen Gebiet stattfindet, sondern vielmehr als einen leiblichen, praktischen, intersubjektiven und geschichtlich situierten Vorgang. Das heißt, dass die Grenzen zwischen „Konstitution“ und „Konstruktion“ nicht so scharf sind, wie sie Luckmann manchmal beschreibt.

Dass die Luckmann'sche „orthodoxe“ Bestimmung der Phänomenologie an die in Schriften wie *Ideen I* zu findende Husserl'sche Konzeption der „Transzendentalen Phänomenologie“ anschließt, zeigt sich auch an seiner wiederholten Behauptung, dass die phänomenologische Forschung nicht nur mit der Methode der eidetischen Reduktion, sondern auch mit der transzendentalen „Epoché“ operieren müsse. Weit davon entfernt „naiv realistisch“ wie die kosmologischen Wissenschaften zu sein, sei die phänomenologische Forschung darauf angewiesen, die realistischen „ontologischen Ansprüche“ der Wirklichkeit auszuschalten (Luckmann, 1979, 197; 2007 [2001], 140f), und zwar um analysieren zu können, wie sich diese in unseren kognitiven Bewusstseinsakte mit der Geltung als daseiender Realität gleichsam konstituierten (Luckmann 2008, 33).

Wie ich glaube, widerspricht sich diese Bestimmung der Phänomenologie als transzendente Konstitutionsanalyse mit den von Luckmann selbst dargelegten *konkreten* Analysen der Lebenswelt, welche ganz offensichtlich der Schütz'schen „konstitutiven Phänomenologie der natürlichen Einstellung“ folgen (vgl. etwa Luckmann 1992; 2002 [1982], 98). In der Tat

porträtieren die Luckmann'schen phänomenologischen Beschreibungen die menschliche Konstitution der Wirklichkeit als einen wesentlich leiblich verankerten, sozio-kulturell geprägten und an pragmatischen „Relevanzsystemen“ orientierten Vorgang. So schreibt Luckmann mit Bezug auf den wesentlich leiblichen Charakter der menschlichen Erfahrung: „Der Körper wird natürlich bei allem menschlichen Handeln vorausgesetzt, wie ja schon auch bei aller Erfahrung, daher also auch bei Handeln, das sich als solches nicht notwendig verkörpert“ (Luckmann 2002 [1982], 98).

In Aufsätzen aus den 1990ern Jahren wie „Lebenswelt: Modebegriff oder Forschungsprogramm?“ und „Schütz'sche Protozoziologie?“ gesteht Luckmann (2002 [1990]; 1993) selbst zu, was seine konkreten Analysen der Grundstrukturen der Lebenswelt schon nahelegen, nämlich dass er in der Tat nicht dem Husserl'schen Programm der transzendentalen Phänomenologie folgt, sondern vielmehr dem der Schütz'schen *Mundanphänomenologie*. Und bei der Charakterisierung der Eigenart des Schütz'schen phänomenologischen Ansatzes stützt er sich auf die einflussreiche Schütz-Interpretation Iljas Srubar (vgl. 2007, 17 ff.; 1988, 266 f.).

Srubar (2007, 173 ff.) betont mit Recht, dass Schütz sich progressiv vom „transzendental-phänomenologischen Ansatz“ Husserls distanziert, und zwar aufgrund seiner metaphysischen, idealistischen, solipsistischen und intellektualistischen Züge. Demgegenüber, so Srubar (2007, 176), entwickelt Schütz das Programm einer „Phänomenologie mundaner Einstellung“ bzw. einer „Ontologie der Lebenswelt“. Dieser Ansatz impliziert aus Srubar'scher Sicht eine von Scheler und Heidegger entscheidend beeinflusste *anthropologisch-philosophische, ontologische und pragmatische* Wendung der Phänomenologie, die gleichsam mit einer „Soziologisierung“ derselben einhergeht (Srubar 2007, 18 f.).

Interessanterweise operiert Srubar (2007, 18, 68) nicht mit der Luckmann'schen Dichotomie von soziologischer Konstruktion und phänomenologischer Konstitution, sondern mit einem breiteren Konzept der „sozialen Konstitution“ der Lebenswelt, die sowohl subjektive, kognitive und geistige wie auch intersubjektive, praktische und körperliche Aspekte miteinbezieht. In diesem Sinne kann er argumentieren, dass

sowohl Husserl als auch Schütz *Theorien der Konstitution* anböten, wobei sie aber die „lebensweltlichen Konstitutionsprozesse“ auf ganz unterschiedliche Art und Weisen konzipierten, und zwar aufgrund ihrer verschiedenen Erkenntnisziele (Srubar 2007, 18, 68).

Aus einer vorwiegend „epistemologischen“ – und „metaphysisch“ geprägten – Perspektive gehe Husserl davon aus, dass sich die Lebenswelt qua Sinnstruktur letztlich in den geistigen, kognitiven Leistungen und Akten des absoluten, transzendentalen Bewusstseins konstituiere (Srubar 2007, 17 f., 117). Demgegenüber begreife Schütz aus einer „ontologischen“ – bzw. anthropologisch-philosophischen – und soziologisch interessierten Sichtweise die Konstitution der lebensweltlichen Wirklichkeit vor allem als einen *pragmatischen, verkörperten* und *intersubjektiven* Vorgang, der in der alltäglichen sozio-kulturellen „Praxis“ stattfinde (Srubar 2007, 18 f., 68, 188).

Im Gegensatz zu Husserl, der den inneren Erlebnisstrom des transzendentalen Egos als den primären „Ort“ des Konstitutionsprozesses der Lebenswelt konzipiere, gehe Schütz also davon aus, dass die alltägliche „Wirkenbeziehung“ die „Keim-“ bzw. „Urzelle“ der sozialen Wirklichkeit bilde (Srubar 2007, 17, 68, 189f, 198). Doch, wie Srubar (2007, 181) sagt, impliziert diese Betonung des sozialen bzw. intersubjektiven Charakters der lebensweltlichen Konstitutionsprozesse auf keinen Fall die Vernachlässigung der *subjektiven*, sinngebenden Akte der individuellen Akteure. In der Tat ist Schütz weit davon entfernt, das subjektive Bewusstsein auf ein bloßes Epiphänomen der Sozialität zu reduzieren; bei ihm spielt die von Husserl im Vordergrund gerückte subjektive bzw. egologische „Perspektivität“ und „Sinnggebung“ ebenfalls eine zentrale Rolle (Srubar 2007, 181, 191).

Vor diesem Hintergrund argumentiert Srubar (2007, 23, 191) – und dies ist vielleicht seine wichtigste und einflussreichste These –, dass für Schütz die Lebenswelt ihre Sinnstruktur und -ordnung aus zwei „gleichursprünglichen“ „konstitutiven Polen“ gewinne, nämlich aus einem *intersubjektiven* bzw. *sozialen* und aus einem *subjektiven* bzw. *egologischen* (vgl. Eberle 1993, 304). Aus den innerhalb der *intersubjektiven* „Wirkenbeziehung“ stattfindenden interaktiv-

kommunikativen Wechselwirkungen *emergiere* progressiv eine über die individuellen Akteure hinausgehende und diesen auferlegte *soziale* Welt, die eine eigene „Relevanz- und Typikstruktur“ aufweise (Srubar 2007, 23, 191). Der *subjektive* bzw. *egologische* konstitutive Pol der Schütz’schen Lebenswelttheorie besteht wiederum nach Srubar (2007, 23) in der unumgänglichen individuellen und perspektivischen „Aneignung“ und „Modifizierung“ der auferlegten sozialen Wirklichkeit, welche jedes menschliche Subjekt im Rahmen seiner eigenen und einzigartigen „Biographie“ durchführt.

Im expliziten Anschluss an die Srubar’sche Interpretation spricht Luckmann (2002 [1990], 49 f.) in den oben genannten Schriften aus den 1990ern von einer „Schütz’sche[n] ‚Wende‘“ der phänomenologischen Forschung. Bei Schütz, so behauptet er, lässt sich eine Distanzierung von der transzendentalen Phänomenologie Husserl’scher Prägung beobachten, die mit der Entwicklung einer „mundanen“, pragmatisch, anthropologisch-philosophisch und ontologisch orientierten „Phänomenologie der Lebenswelt“ einhergeht (Luckmann 2002 [1990], 49). Aus einer Schütz’schen Sichtweise könne die Transzendentalphänomenologie zwar dazu beitragen, die subjektive Dimension des Prozesses der lebensweltlichen Sinnkonstitution zu klären, aber sie sei nicht dazu geeignet, die vorgegebene ontologische Beschaffenheit der Lebenswelt herauszuarbeiten (Luckmann 2002 [1990], 49): Dies könne nur eine auf die Analyse der menschlichen Praxis zentrierte „philosophische Anthropologie“ tun, welche den Fokus auf die „intersubjektive Wirkensbeziehung“ lege – diese verstanden als die „Grundform gesellschaftlichen Handelns“ (Luckmann 2002 [1990], 49).

Ohne es explizit zu sagen, scheint Luckmann (1993) auch die These Srubars zu akzeptieren, dass für Schütz die Lebenswelt zwei konstitutive Pole besitze, einen subjektiven und einen intersubjektiven. Er benutzt aber das Wort „Konstitution“ nur bei der Charakterisierung des subjektiven Pols – die soziale Hervorbringung der Welt in der Wirkensbeziehung bezeichnet er dagegen als „*Aufbau*“:

Somit soll in der Analyse des ‚sinnhaften Aufbaus der sozialen Welt‘ sowohl die Konstitution des *Sinns* in subjektiven Bewußtseinsleistungen (die ja die Lebenswelt in ihrer Grundstruktur raum-

zeitlich subjekt-zentriert [...] ist) nachvollzogen als auch der im gesellschaftlichen Handeln hervorgebrachte *Aufbau* der Wirklichkeit (der ja nicht in der Vereinzelung subjektiven Bewusstseins zustande kommen kann) rekonstruiert werden (Luckmann 1993, 321).

Noch wichtiger ist aber Luckmanns Bestätigung, dass sein Forschungsprogramm einer phänomenologischen Protozoologie nicht an die Transzendentalphänomenologie Husserls anknüpfe, sondern an die Schütz'sche mundane Phänomenologie: „Das Programm der Protozoologie“, schreibt er, „habe ich [...] in begründeter Anknüpfung an Schütz [...] formuliert“ (Luckmann 2002 [1990], 51). In der Tat verfolgt Luckmann in Anlehnung an Schütz nicht das Ziel, eine „dogmatische-endgültige Letztbegründung“ des Wissens zu liefern, sondern lediglich eine „philosophische Begründung“ der Soziologie bzw. der Sozialwissenschaften anzubieten. Und erst die pragmatische, anthropologische und mundane Transformation der Phänomenologie seitens Schütz, glaubt er, erschließt den Blick für die große Bedeutung dieser philosophischen Tradition für die Sozialforschung:

Man darf sagen, daß mit dem Übergang von ein transzendentalen zu einer „mundanen“, pragmatisch fundierten Phänomenologie der Lebenswelt, der Blick auf eine wichtige, für die Sozialwissenschaften wichtigste, Funktion der phänomenologischen Lebensweltbeschreibung festgelegt wird (Luckmann 2002 [1990], 50).

3.3. Die Grenzen der Reduktionen: Eine Merleau-Ponty'sche Perspektive

Wie Thomas Eberle (2012, 144) mit Recht betont, zeigen die Luckmann'schen programmatischen Formulierungen bezüglich der phänomenologischen Protozoologie metaphysisch-dogmatische Momente, welche heutzutage im Zeichen eines postmetaphysischen Zeitalters unhaltbar sind (vgl. Scavino 2007, 44 ff.). Diese metaphysischen Züge schlagen sich m. E. vor allem in seiner Auffassung der Beziehung zwischen den angeblich universalen Strukturen der Lebenswelt und der geschichtlich-kulturell geprägten Faktizität – oder besser gesagt: in der Art und Weise, wie er das Verhältnis vom phänomenologisch-eidetischen Wissen und vorwissenschaftlicher Erfahrung einerseits und empirischen sozialwissen-

schaftlichen Erkenntnissen andererseits konzipiert. Wie ich zeigen werde, scheint Luckmann dieses als eine Beziehung strikter Trennung von Unterordnung der Letzteren unter Ersteres zu begreifen. Dabei spielt, wie ich glaube, seine dogmatische, an die von Husserl in *Ideen I* erinnernde Konzeption der phänomenologischen Reduktionen eine zentrale Rolle.

Tatsächlich erwecken die programmatischen Schriften Luckmanns (1979, 204; 2008) den Eindruck, dass für ihn die Phänomenologie imstande ist, mittels der Methode der Reduktionen den philosophischen Blick von allen biographischen, geschichtlichen und kulturellen Voreingenommenheiten vollkommen zu befreien, und damit die „Sachen selbst“ – d. h. die invarianten und universalen Strukturen der Lebenswelt – gleichsam *sub specie aeternitatis* zu betrachten (vgl. Eberle 2012, 144). Aus Luckmann'scher Sicht gelinge es der phänomenologischen Forschung, über die Anschauung und Beschreibung der so reduzierten Erfahrung eine unfehlbare protosoziologische Metasprache – oder in der hier vorgeschlagenen Diktion: eine Sozialtheorie – zu formulieren, welche in der Lage sei, gleichsam aller faktischen *Fehlerquellen* bei der Bestimmung der allgemeinen soziologischen Grundbegriffe definitiv zu überwinden.

Mittels der Verwendung der Epoché und der eidetischen Variation könne man eine partikuläre, konkrete Erfahrung auf ihre „elementarsten“, in jedem menschlichen Bewusstsein angelegten Strukturen *reduzieren*, d. h. auf diejenigen Strukturen, ohne welche diese *Art* von Erfahrung undenkbar bzw. unmöglich wären (Luckmann 1979, 198). Es sei also möglich, mithilfe der phänomenologischen Reduktionen, gleichsam die primären, „grundlegenden Schichten“ der Erfahrung von ihren sekundären, *darauf beruhenden* biographisch, sozio-kulturell und historisch konkreten „Bestandteilen“ strikt zu „unterscheiden“ (Luckmann 2008, 35; 2007 [2001], 141).

Im Anschluss an Eberle (2012, 144) und aus einer postmetaphysischen und hermeneutisch informierten Sichtweise lässt es sich aber fragen (vgl. Scavino 2007, 44 ff.; Gadamer 1999, 123 ff.; Ricoeur 1975, 35): Ist es eigentlich möglich, anhand der phänomenologischen Reduktionen die biographisch, sozio-kulturell und geschichtlich konkreten Elemente einer

lebensweltlichen Erfahrung von ihren grundlegenden, universalen Schichten so sauber zu trennen, wie es Luckmann meint? Kann sich eine Phänomenologin wirklich mittels einer methodisch durchgeführten Reflexion von ihrer partikularen Situation vollkommen loslösen, ihre gesellschaftlichen, kulturellen, sprachlichen und historischen Vorurteile hinter sich lassen und die invarianten Strukturen der Lebenswelt gleichsam unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit anschauen? Reicht die rein egologische Reflexion aus, um *alle möglichen bzw. denkbaren Variationen* der lebensweltlichen Erfahrung zu berücksichtigen oder ist man, um dies tun zu können, notwendig darauf angewiesen, auf empirische Sozialforschungen zurückzugreifen?

In einigen Stellen seines Werkes erkennt Luckmann selbst die *Beschränkungen* der phänomenologischen Reflexion wenigstens en passant an, und zwar vor allem mit Bezug auf das Problem der Sprache. Die phänomenologische Reduktion, so suggeriert er etwa in „Schütz'sche Protozoologie“, sei weit davon entfernt unfehlbar zu sein: Sie „klammert“ „*so gut sie kann*“ die faktisch-empirischen vorthoretischen und theoretischen Vorurteile und Bias des „Alltagsdenkens“ „aus“ (Luckmann 1991, 156):

„Klammert so gut sie kann aus“ ist deshalb zu betonen, weil Spuren der Alltagstheorie in der Sprache verbleiben und weil die Phänomenologie die Sprache als ein Mittel, ihre Beschreibungen vorzunehmen und zugänglich zu machen, nicht aufgeben kann (Luckmann 1991, 156).

Bei Luckmann findet sich jedoch keine systematische Behandlung des Problems der Einschränkungen der phänomenologischen Reduktionen bei der Trennung des Geschichtlich-Faktischen vom Transzendental-Eidetischen. In dieser Hinsicht scheint Schütz (vgl. 2009, 232; 1970, 115) in seinen späten Schriften weiter als seiner Schüler zu gehen (vgl. Srubar, 2007, 176f.). Doch es ist zweifellos Maurice Merleau-Ponty (2010 [1951-1952]), der diese Problematik am gründlichsten herausarbeitet, und zwar vor allem in seinen Vorlesungen „*Les sciences de l'homme et la phénoménologie*“. Genau deshalb möchte ich zum Schluss seine Überlegungen anwenden, um das gerade eben genannte Defizit der

Luckmanns'schen programmatischen Formulierungen zu korrigieren.

Merleau-Ponty (2010 [1951-1952], 1211 ff.) entwickelt seine eigene Position bezüglich der Reichweite und Grenzen der Reduktionen – und des damit verbundenen Problems des Verhältnisses vom phänomenologischen Wissen, vorwissenschaftlicher Erfahrung und empirischer Sozialforschung – auf eine *indirekte* Weise, nämlich über eine Exegese des Werkes von Husserl. Genauer gesagt: Er kritisiert (i) eine „dogmatische“, die Fehlbarkeit und die Unhintergebarkeit geschichtlicher Begrenztheit der Reflexion nicht berücksichtigende Konzeption der Reduktionen, welche er mit der Position des „ersten“ Husserls gleichsetzt; und vertritt demgegenüber (ii) eine bescheidenere, der faktischen Situietheit des philosophischen Denkens bewussten und im Dialog mit den empirischen Sozialwissenschaften stehenden Konzeption, die er beim „späten“ Husserl zu identifizieren glaubt.

Wie ich glaube, lässt sich die programmatische Auffassung Luckmanns bezüglich des Verhältnisses von Soziologie und Phänomenologie in die Erste der von Merleau-Ponty dargestellten Konzeptionen der Reduktionen (i) einordnen. Insofern kann man argumentieren, dass die Merleau-Ponty'schen Vorwürfe auch für den Luckmann'schen Ansatz gelten könnten. So betrachtet erscheint die zweite Konzeption der Reduktionen (ii) als ein gutes Korrektiv für die dogmatisch-metaphysischen Momente der Position Luckmanns.

(i) Die erste, „dogmatische“ Konzeption der phänomenologischen Reduktionen, welche Husserl in Texten wie *Ideen I* und *Philosophie als strenge Wissenschaften* vertritt (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1211 ff.) und auch Luckmann zu folgen scheint, geht schließlich davon aus, dass die Phänomenologin die Grenzen ihrer eigenen faktischen geschichtlichen Situation mithilfe der Epoché und der „Wesensschau“ vollkommen transzendieren bzw. überwinden könne, um die universalen Grundstrukturen der Lebenswelt gleichsam *sub specie aeternatis* zu betrachten (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1211 ff.). Folgt man dieser Auffassung, dann könnte beispielsweise der reflektierende Phänomenologe über seine eigene „Muttersprache“ hinausgehen und aus einer

absoluten Perspektive das „Wesen der Sprache“ überhaupt – oder besser: die Grundbedingungen aller möglicher Sprache im Sinne einer „universale Grammatik“ – erfassen (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1245 f.).

Diese Konzeption der Reduktionen, so suggeriert Merleau-Ponty mit Recht (vgl. Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1222), impliziert eine Missachtung nicht nur der faktischen, geschichtlich und sozio-kulturell konkreten Erfahrung der gewöhnlichen Akteure, sondern auch der Ergebnisse der sie rekonstruierenden empirischen Sozialwissenschaften – z. B. der Soziologie, der Linguistik, der Ethnologie, der Geschichte usw. In der Tat ordnet diese Position die sozialen „Tatsachenswissenschaften“, um mit Husserl (vgl. 1950, §§ 7, 8, 9) zu sprechen, unter die Herrschaft der phänomenologischen Philosophie und die von ihr entwickelten „eidetischen Wissenschaften“ – d. h. der „regionalen Ontologien“ der Geschichtlichkeit, des Sozialen, der Sprache usw. – unter (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1222 f., 1230).

Aus dieser Sichtweise habe die Phänomenologie nicht nur einen Vorrang vor der empirischen Sozialforschung, sondern sie gehe ihr auch zeitlich voraus (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1222 f.). Diese komme zuerst und bestimme a priori – mittels der Wesensschau – die „Grundbegriffe“ der sozialwissenschaftlichen Einzeldisziplinen; jene sammle wiederum a posteriori empirische Tatsachen mit induktiven Methoden und ordne sie in den phänomenologisch eruierten theoretischen Rahmen ein (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1222 f., 1231). Die Phänomenologen beschäftigten sich also mit dem Wesentlichen, während die Sozialwissenschaftler nur empirische „Details“ bzw. „Merkwürdigkeiten“ erforschten (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1231).

(ii) Nach Merleau-Ponty (2010 [1951-1952], 1257 ff.) stellt die zweite Auffassung der Reduktionen, die in den Husserl'schen Schriften aus den 1930ern zu finden ist, die Arroganz des philosophischen Denkens in Frage, und zwar in dem Maße, in dem sie dessen unumgänglichen Begrenztheit, Naivität und Fehlbarkeit betont. Dieser zweiten Position zufolge, so Merleau-Ponty (1974, 11; 1945, IX), ist eine philosophisch-phänomenologische „Reflexion“ nicht dann „radikal“, wenn sie

ihre Historizität und Faktizität vollkommen überwindet und damit einen archimedischen Punkt des absoluten Wissens gewinnt – so eine Reflexion wäre eigentlich unmöglich –, sondern vielmehr dann, wenn sie ihre sozio-kulturelle Situiertheit anerkennt und als ihren unhintergehbaren Ausgangspunkt auf sich nimmt: „[Die] Reflexion [ist] nur radikal [...] als Bewußtsein der *Abhängigkeit* [*dépendance*] ihrer selbst von dem unreflektierten Leben, in dem sie erstlich, ständlich und letztlich sich situiert“ (1974, 11; 1945, IX).

So betrachtet ist die phänomenologische Reduktion nicht eine *unfehlbare* Methode, welche die lebensweltlichen Vorurteile, Bedingtheiten und Begrenztheiten „negiert“ bzw. komplett *eliminiert* und damit *ein für alle mal* einen „Rückgang“ auf die absolute und unbedingte Transparenz der transzendentalen Sphäre garantiert (Merleau-Ponty 1974, 8; 1945, V). Vielmehr bildet sie eine „*unendliche*“ Aufgabe: eine durchaus *fehlbare* und *nie vollendete* „Anstrengung“ [*effort*], von den faktisch-geschichtlichen Befangenheiten Abstand zu nehmen – oder genauer: sie „auszuschalten“ –, um sie „*ohne mitzumachen*“ „anzuschauen“ und damit bewusst und verständlich machen zu können (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1211). Unsere lebensweltliche Situiertheit vollkommen auszulöschen, behauptet Merleau-Ponty mit Recht, ist also undenkbar: „Die wichtigste Lehre der Reduktion ist so die der Unmöglichkeit der *vollständigen* Reduktion“ (1974, 11; 1945, IX).

Nichts anderes geschieht mit der Methode der eidetischen Reduktion. Aus einer Merleau-Ponty'schen Perspektive kann die erste, „dogmatische“ Konzeption der Wesensschau insofern als *platonisch* bezeichnet werden, als sie davon ausgeht, dass es die eidetische Variation uns mit absoluter Sicherheit ermögliche, die Sphäre der inexakten geschichtlichen Faktizität definitiv zu überwinden und damit Zugang zu der ideellen Sphäre der „ewigen“ Wesenheiten zu erlangen (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1246, 1255; 1974, 11). Gegenüber dieser arroganten Position plädiert Merleau-Ponty (1974, 11 f.; 1945, VIII f.) triftig für eine bescheidenere, an den späten Husserl anknüpfende Auffassung der Wesensschau, welche diese nicht als ein „Ziel“ an sich begreift, sondern als ein durchaus fehlbares methodologisches

„Mittel“ dazu, unsere unumgänglich situierte Erfahrung „begrifflich“ zu fixieren und damit verständlich zu machen.

Diese Position, so Merleau-Ponty (2010 [1951-1952], 1263 f.), nimmt die Fallibilität der eidetischen Reduktion ernst. Das heißt: sie erkennt an, dass die Wesensschau misslingen kann, wenn es darum geht, die universalen und invarianten Züge der Erfahrung zu erfassen; denn sie „beinhaltet immer einen gewissen Grad an Naivität“ bzw. an „Nicht-Bewusstsein“ (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1264). Erkennt man die unhintergehbare geschichtliche und sozio-kulturelle *Begrenztheit* unseres Denkens und damit die darauf basierende Unmöglichkeit eines absoluten Selbstbewusstseins an, dann erscheint die Idee, dass man *ein für alle Mal alle die Möglichkeiten* der lebensweltlichen Erfahrung erfassen könne, als absurd. Ist mein Denken immer durch meine Situation notwendig *begrenzt*, dann ist es hoffnungslos, *alle denkbaren* Variationen eines Phänomens *in einem einzigen* Akt der eidetischen Variation zu berücksichtigen. In diesem Sinne behauptet Merleau-Ponty (2010 [1951-1952], 1263): Wenn ich jetzt auf eine „vor zehn Jahren“ durchgeführte Wesensschau zurückschaue, kann ich sofort erkennen, dass ich damals nicht das Wesen der *Sachen selbst* angeschaut habe, und zwar weil ich gewissermaßen in meinen vormaligen Vorurteilen befangen war.

Nun impliziert aber die Anerkennung der Grenzen der phänomenologischen Reduktionen, so Merleau-Ponty (2010 [1951-1952], 1182 f.) keineswegs, auf die grundlegenden Ansprüche der Philosophie zu verzichten, nämlich auf die Ansprüche auf Wahrheit und Vernunft, und damit in die irrationalistische Falle eines „*Relativismus über alles*“ zu tappen, wie er gerade von vielen postmodernen Autoren vertreten wird (vgl. Gellner, 1992). Vielmehr geht diese zweite Konzeption der Reduktionen mit einer neuen, bescheideneren Auffassung der Vernunft einher, welche die Arroganz der abstrakten Metaphysik hinter sich lässt, und zwar in dem Maße, in dem sie von der unumgänglichen „Verknüpfung von Wahrheit und Existenz“ ausgeht (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1265).

Diese bescheidenere Konzeption der Wahrheit und der Vernunft geht für Merleau-Ponty aber auch mit einer neuen Auffassung des Verhältnisses von Phänomenologie und

empirischen Sozialwissenschaften einher. Aus der Anerkennung des wesentlichen situierten Charakters und damit der Begrenztheit des philosophisch-phänomenologischen Blicks folgt, so Merleau-Ponty (2010 [1951-1952], 1213), die Notwendigkeit der Etablierung eines ständigen „Dialogs“ zwischen der phänomenologischen Forschung und der Soziologie, der Geschichte, der Ethnologie usw.; denn nur über diesen Dialog ist die Phänomenologin in der Lage, ihre notwendig limitierte Perspektive gleichsam zu ergänzen und dadurch ein umfassenderes philosophisches Wissen zu gewinnen. Genauer gesagt: Mithilfe des Austauschs mit der empirischen Sozialforschung kann die Phänomenologin die von ihrer geschichtlichen und biographischen Situation bestimmten Grenzen des Denkbaren überwinden und so gleichsam eine breitere und damit adäquatere eidetische Variation durchführen – d. h. eine Variation, welche auch Möglichkeiten berücksichtigen kann, die für sie schlicht *undenkbar* sein würden (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1213).

Aus dieser Sicht bildet also das Verhältnis von phänomenologischer Philosophie und den Sozialwissenschaften nicht eine Beziehung zwischen zwei strikt getrennten und hierarchisierten Erkenntnismodi. Vielmehr handelt es sich um ein Verhältnis der „Reziprozität“ bzw. der gegenseitigen „Verschlingung“ [*entrelacement*] (Merleau-Ponty 2010 [1951-1952], 1261) oder, um einen Begriff von Gallagher und Zahavi (2008, 220) zu gebrauchen, des „*mutual enlightenment*“. Wie Merleau-Ponty (2010 [1951-1952], 1261) mit Recht schreibt: „Die Eidetik der Geschichte befreit uns nicht von der historischen Forschung“, denn die sozialwissenschaftliche empirische Forschung hat gleichsam eine „belehrende Macht“.

Freilich versucht Luckmann (2007 [1970], 62 ff.) etwa im wichtigen Aufsatz „Über die Grenzen der Sozialwelt“ – und auch in denjenigen Schriften, in denen er sich mit dem Problem der persönlichen Identität beschäftigt (etwa Luckmann 2007 [2004], 231ff.) –, eine dialogische Kooperation zwischen eidetischer Phänomenologie und empirischen Sozialforschung zu etablieren. Zu einem *echten Dialog* der gegenseitigen Kritik und Korrektur im Sinne Merleau-Pontys kommt es dabei aber nicht. In der Tat bleibt Luckmann in diesen Texten der Metapher der

„Parallelaktion“ treu: Phänomenologie und Soziologie laufen gleichsam *nebeneinander* in dieselbe Richtung, sie *treffen* sich aber nie. Dabei bleibt, so scheint mir, die Phänomenologie sowohl methodisch so wie auch inhaltlich von der Begegnung mit der empirischen Sozialforschung unberührt.

ANMERKUNGEN

¹ Jochen Dreher bringt diesen begrifflichen Gegensatz Luckmanns auf den Punkt: „Die zwischen beiden Orientierungen [Phänomenologie und Soziologie. AG] bestehende Diskrepanz wird durch die konzeptuelle Unterscheidung von *Konstruktion* und *Konstitution* näher bestimmt. Hierbei ist die Grundannahme zentral, dass sozialwissenschaftlich betrachtet historische Welten in konkreten Erfahrungen und Handlungen gesellschaftlich *konstruiert* werden. Demgegenüber *konstituiert* sich aus phänomenologischer Sicht Wirklichkeit auf der Basis von allgemeinen Erfahrungsstrukturen der Bewusstseinstätigkeit“ (Dreher 2012, 11).

LITERATURVERZEICHNIS

- Belvedere, Carlos. 2011. *Problemas de fenomenología social*. Buenos Aires: Prometeo.
- Berger, Peter & Thomas Luckmann. 1969. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Crossley, Nick. 1995. „Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology“. *Body & Society* 1 (1): 43-63.
- Dreher, Jochen. 2012. „Zur Konzeption einer angewandten Phänomenologie: Einleitung des Herausgebers“. In *Angewandte Phänomenologie: Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution*, hg. von J. Dreher, 9-22. Wiesbaden: Springer.
- Dreher, Jochen. 2007. „Lebenswelt, Identität und Gesellschaft – sozialtheoretische Reflexionen zwischen Phänomenologie, Wissenssoziologie und empirischer Forschung – Einleitung“. In T. Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. von J. Dreher, 7-25. Konstanz: UVK.

Eberle, Thomas. 2012. „Phenomenological Life-World Analysis and Ethnomethodology’s Program“. *Human Studies* 35: 279-304.

Eberle, Thomas. 1993. „Schütz’ Lebensweltanalyse: Soziologie oder Protozoziologie?“. In *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt: Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, hg. von A. Bäumer & M. Benedikt, 293– 320. Wien:Passagen.

Endreß, Martin. 2006. „Alfred Schütz (1899-1959)“. In *Klassiker der Soziologie. Bd. I*, hg. Von D. Kaesler, 283-312. München: Beck.

Fischer, Joachim. 2008. „Tertiärität. Die Sozialtheorie des ‘Dritten’ als Grundlegung der Kultur- und Sozialwissenschaften“. In *Phänomenologie und Soziologie: Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Untersuchungen*, hg. von J. Raab et al, 121-130. Wiesbaden: VS Verlag.

Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Gugutzer, Robert. 2012. *Verkörperung des Sozialen: Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*. Bielefeld: Transcript.

Heidegger, Martin. 2006. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Husserl, Edmund. 1972. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Felix Meiner.

_____. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie, Husserliana III*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Knoblauch, Hubert et al. 2002. „Wissen und Gesellschaft: Grundzüge der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie Thomas Luckmanns“. In T. Luckmann, *Wissen und Gesellschaft: Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*, hg. von H. Knoblauch et al, 9-45. Konstanz: UVK.

Kracauer, Siegfried. 1922. *Soziologie als Wissenschaft: Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*. Dresden: Im Sibyllen-Verlag.

Luckmann, Thomas. 2008. „Konstitution, Konstruktion: Phänomenologie, Sozialwissenschaft“. In *Phänomenologie und Soziologie: Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Untersuchungen*, hg. von J. Raab et al., 33-41. Wiesbaden: VS Verlag.

_____. 2007 [2004]. „Zur Entwicklung und geschichtlicher Konstruktion persönlicher Identität“. In T. Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. von J. Dreher, 231-255. Konstanz: UVK.

_____. 2007 [2003]. „Von der alltäglichen Erfahrung zum sozialwissenschaftlichen Datum“. In T. Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. von J. Dreher, 151-165. Konstanz: UVK.

_____. 2007 [2001]. „Sinn und Sozialstruktur“. In T. Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. von J. Dreher, 138-141. Konstanz: UVK.

_____. 2007 [1982]. „Zeit und Identität: Innere, soziale und historische Zeit“. In T. Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. von J. Dreher, 165-193. Konstanz: UVK.

_____. 2007 [1973]. „Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben“. In T. Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. von J. Dreher, 25-62. Konstanz: UVK.

_____. 2007 [1970]. „Über die Grenzen der Sozialwelt“. In T. Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, hg. von J. Dreher, 62-91. Konstanz: UVK.

_____. 2002 [1990]. „Lebenswelt: Modebegriff oder Forschungsprogramm?“. In T. Luckmann, *Wissen und Gesellschaft: Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*, hg. von H. Knoblauch et al., 45-55. Konstanz: UVK.

_____. 2002 [1983]. „Lebensweltliche Zeitkategorien, Zeitstrukturen des Alltags und der Ort des ‚historischen Bewußtseins‘“. In T. Luckmann, *Wissen und Gesellschaft:*

Ausgewählte Aufsätze 1981-2002, hg. von H. Knoblauch et al., 55-69. Konstanz: UVK.

_____. 2002 [1982]. „Wirklichkeit als Arbeit“. In T. Luckmann, *Wissen und Gesellschaft: Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*, hg. von H. Knoblauch et al., 91-105. Konstanz: UVK.

_____. 2002 [1981]. „Zum hermeneutischen Problem des Handlungswissenschaften“. In T. Luckmann, *Wissen und Gesellschaft: Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*, hg. von H. Knoblauch et al., 117-131. Konstanz: UVK.

_____. 1993. „Schütz'sche Protozoologie?“. In *Gelehrtenrepublik – Lebenswelt: Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung*, Hg. von A. Bäumer & M. Benedikt, 321-326. Wien: Passagen.

_____. 1992. *Theorie des sozialen Handelns*. Berlin: De Gruyter.

_____. 1991. „Protozoologie als Protopsychoogie?“. In *Sinn und Erfahrung: Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, hg. von M. Herzog & C. F. Graumann, 155-168. Heidelberg: Roland Asanger.

_____. 1979. „Phänomenologie und Soziologie“. In *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Hg. von W. M. Sprondel & R. Grathoff, 192-206. Stuttgart: Enke.

Merleau-Ponty, Maurice. 2010 [1951]. „Le philosophe et la sociologie“. In M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, hg. von C. Lefort, 1117-1118. Paris: Gallimard.

_____. 2010 [1951-1952]. „Les sciences de l'homme et la phénoménologie“. In M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, hg. von C. Lefort, 1203-1267. Paris: Gallimard.

_____. 1974. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter.

_____. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Psathas, George. 1989. *Phenomenological Sociology: Theory and Research*. Boston: University Press of America.

- Reckwitz, Andreas. 2016. *Kreativität und soziale Praxis: Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie*. Bielefeld: Transcript.
- Ricouer, Paul. 1975. „Phénoménologie et herméneutique“. *Phänomenologische Forschung* 1, 31-77.
- Rombach, Heinrich. 1994. *Phänomenologie des sozialen Lebens: Grundzüge einer phänomenologischen Soziologie*. Freiburg: Alber.
- Rosa, Hartmut & Jörg Obberthür. 2020. „Einleitung“. In *Gesellschaftstheorie*, hg. von H. Rosa et al., 11-35. München: UVK.
- Scavino, Dardo. 2007. *La filosofía actual: Pensar sin certezas*. Buenos Aires: Paidós.
- Schnettler, Bernt. 2006. *Thomas Luckmann*. Konstanz: UVK.
- Schütz, Alfred. 1991 [1932]. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. 1971 [1959]. „Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl“. *Gesammelte Aufsätze III: Studien zur phänomenologischen Philosophie*, 86-118. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. 1971 [1945a]. „Einige Grundbegriffe der Phänomenologie“. *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, 113-136. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. 1971 [1945b]. „Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten“. *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, 237-299. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. 1970 [1959]. „Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy“. *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, 91-110. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. 1962 [1953]. „Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action“. In *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, 3-48. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Srubar, Ilja. 2007. *Phänomenologie und soziologische Theorie: Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie*. Wiesbaden: VS.

Srubar, Ilja. 1988. *Kosmion: Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Weber, Max. 1984. *Soziologische Grundbegriffe*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Zahavi, Dan. 2007. *Phänomenologie für Einsteiger*. Wilhelm Fink: Paderborn.

_____. 2003. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

Alexis Emanuel Gros (PhD in Social Sciences, University of Buenos Aires, Argentina) is a phenomenologist, social theorist, and translator of German philosophical and sociological texts into Spanish. He specializes in the work of Alfred Schütz and in contemporary social theory. At the moment, he is Visiting Researcher at the Institute for Sociology at the Friedrich Schiller University Jena, Germany, as holder of an Alexander von Humboldt Scholarship. In Argentina, he is researcher at CONICET (National Scientific and Technical Research Council, Argentina), Assistant Professor of “Sociology” at the University of Belgrano, and Lecturer of “Social Phenomenology” at the University of Buenos Aires.

Address:

Alexis Emanuel Gros

1105 - Mario Bravo 376, 2A. City of Buenos Aires, Argentina

07745 - Jansonstraße 5 Jena, Deutschland

E-mail: alexisgros@hotmail.com