

Philipp Jakobs

# Alltag oder Alltage?

## Eine historisch-soziologische Rückfrage an die Sozialphänomenologie

**Zusammenfassung:** Der Begriff des ›Alltages‹ ist aus der Soziologie nicht mehr weg zu denken. Insbesondere die Sozialphänomenologie hat ihn in Anschluss an Alfred Schütz zum zentralen Grundbegriff soziologischen Denkens erhoben. Im weiten historisch-soziologischen Rückblick auf vergangene Gesellschaften tauchen allerdings nicht unerhebliche Schwierigkeiten auf, wenn man von ›dem *einen* Alltag‹ als ausgezeichnetem Sinnbereich ausgeht. Überlegungen aus der kognitiven Archäologie verweisen eher auf eine Pluralität von verschiedenen praktischen Sinnbereichen, die in der Lebenswelt früher Gesellschaften deutlich getrennt voneinander zu liegen scheinen. Mit Hilfe der phänomenologischen Netzwerktheorie kann schließlich eine genetische Theorie der Konstitution ›des *einen* Alltages‹ als gesellschaftliche Abstraktionsleistung über verschiedene Alltage hinweg skizziert werden.

Schlüsselworte: Sozialphänomenologie, Alfred Schütz, Phänomenologische Netzwerktheorie, Historische Soziologie, Kognitive Archäologie, Alltag

### Everyday Life or Everyday Lives? A Historical-Sociological Query to Social Phenomenology

**Abstract:** The concept of ›everyday life‹ has become an integral part of sociology. Especially social phenomenology, following Alfred Schütz, has made it the fundamental concept of sociological thinking. In the broad historical-sociological view on past societies, however, considerable difficulties arise if one assumes ›*the one everyday life*‹ as the distinguished province of meaning. Considerations from cognitive archaeology rather point to a plurality of different practical provinces of meaning, which seem to be clearly separated from each other in the lifeworld of early societies. Finally, with the help of phenomenological network theory, a genetic theory of the constitution of ›*the one everyday life*‹ as a social abstraction across different everyday lives can be sketched.

**Keywords:** Social Phenomenology, Alfred Schütz, Phenomenological Network Theory, Historical Sociology, Cognitive Archaeology, Everyday Life

## 1 Einleitung

Der Begriff des ›Alltages‹ ist aus der Soziologie heute nicht mehr wegzudenken. Insbesondere in den sogenannten qualitativen Ansätzen empirischer Forschung und den sie sekundierenden Theoriebildungen spielt er eine entscheidende Rolle, verweist er doch auf die unmittelbar erlebte Welt der Akteure, in der diese *praktisch* und – durch ›Alltagsroutinen‹ – zugleich relativ *dauerhaft* eingebunden sind. Zugleich bleibt die Beobachtung Bernhard Waldenfels' gültig, »daß all das, was sich um das Thema ›Alltag‹ gruppiert, keine fest umrissene Konzeption darstellt, sondern eher ein vielfältig bearbeitetes und

vielfach zentriertes Feld, dessen Konturen verschwimmen«, dass der »Alltag« sich mithin als ein »Labyrinth« darstellt (Waldenfels 1978: 18).

Das Verdienst, die Kategorie des Alltages in die Soziologie eingeführt zu haben, wird in der Regel Alfred Schütz zugeschrieben, der damit der Soziologie ein festes »Fundament« geben wollte und hierfür an Ideen der transzendentalphänomenologischen Lebenswelttheorie Edmund Husserls anknüpfte, welche er in »mundane« Begriffe einer empirischen Soziologie zu übersetzen suchte (Grathoff 1995: 47; Srubar 2007: 68). Gerade hier sollte daher begriffliche Klarheit zu finden sein. Doch die Übersetzung einer Begriffswelt, die dem Kontext einer transzendentalphilosophischen Fragestellung entstammt, in eine soziologische mit empirischem Anspruch ist kein leichtes Unterfangen und kleine Ungenauigkeiten haben hier schon sehr weitreichende Folgen – wir sollten also ganz genau hinschauen! Zumal, wie noch zu zeigen ist, die Selbstabgrenzung Schütz' gegenüber Husserls Transzendentalismus nicht so konsequent durchgehalten wurde, wie es in der Rezeption oft dargestellt wird.

So wird die Existenz eines ›Alltages‹ als eines ›abgegrenzten Sinnbereiches‹ mit einer invarianten, universalen Struktur im Denken von Schütz und seinen Nachfolgern meist vorempirisch vorausgesetzt. Nicht die formale Struktur des Alltages, sondern die inhaltlichen Sinnbezüge und Typisierungen sind Gegenstand *empirischer* sozialphänomenologischer Forschung. Gerade aus der Perspektive einer historischen Soziologie stimmt eine solche vorempirische Festschreibung einer soziologischen Kategorie nachdenklich. Handelt es sich bei ›dem Alltag‹ wirklich um einen allgemein-menschlichen Bereich, dessen Strukturen sich immer und überall formal gleichen? Oder unterscheidet sich die Lebenswelt des Alltages anderer Epochen und Gesellschaften doch nicht nur inhaltlich, sondern auch in ihren grundlegenden Strukturen von der unsrigen?

Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden, indem zunächst das Verhältnis von Husserl und Schütz kritisch beleuchtet (Kapitel 2.1), der sozialphänomenologische Begriff der Geschichte skizziert (Kapitel 2.2) und seine Begrenztheit aufgezeigt wird (Kapitel 2.3). Hiernach soll der Blick auf den Begriff des »Alltages« selbst gelenkt werden, der zunächst im Kontext der Sozialphänomenologie Schütz' umrissen wird (Kapitel 3.1), um dann eine gegenläufige Interpretation des Alltages nicht-moderner Gesellschaftsformationen – insbesondere steinzeitlicher Jäger und Sammler-Gesellschaften, aber auch jüngerer Formationen – vorzulegen (Kapitel 3.2). Einen einzigen, sinnhaft kohärenten Alltag als ausschließlichen Bereich der Praxis scheint es hier nicht gegeben zu haben, sondern vielmehr verschiedene Bereiche sehr spezifischer Praktiken, die sich zumindest teilweise als eigene Sinnbereiche interpretieren lassen. Schließlich wird anhand der sogenannten phänomenologischen Netzwerktheorie eine Möglichkeit aufgezeigt, sowohl den multiplen, funktional spezifischen Alltagen der Jäger und Sammler als auch dem einheitlichen, ›neutralen‹ Alltag der westlichen Moderne theoretisch Rechnung zu tragen (Kapitel 3.3).

## 2 Der Alltag als Begriff der phänomenologischen Soziologie

### 2.1 Lebenswelt und Alltag: transzendente und »mundane« Phänomenologie

Der Begriff der Lebenswelt steht bei Edmund Husserl, von wo ihn Schütz neben vielem anderen übernommen hat, im Zusammenhang einer sein intellektuelles Schaffen durchziehenden Beschäftigung mit der Frage nach der erkenntnistheoretischen Grundlegung der Philosophie und damit aller übrigen Wissenschaften. Über Kant, der die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis in den formalen Eigenschaften des Erkenntnisapparats des erkennenden Subjekts verortete, hinausgehend fragt Husserl nach dem »unbefragten Boden von Voraussetzungen« (1976: 105 f.), der im Begriff des Subjektes impliziert sei. Denn dieses sei in eine vorwissenschaftlich bereits geltende praktische »Lebenswelt« als »Reich eines ganz und gar abgeschlossenen Subjektiven, in seiner Weise seiend, in allem Erfahren, allem Denken, in allem Leben fungierend, also überall unablässig dabei« (Husserl 1976: 114) eingelassen, auf die sich alles wissenschaftliche Erkennen beziehe (vgl. Husserl 1976: 112). Es ist also vor allem ein epistemologisches Problem, in dem die »Lebenswelt« bei Husserl auftaucht.

Die Lebenswelt besitzt bereits bei Husserl einen Doppelcharakter, der auch in der Übersetzung von Schütz, wenn auch in veränderter Form, erhalten bleibt: Sie ist einerseits »subjektiv-relativ«, d. h. in ihrer konkreten Erlebnisstruktur abhängig von den jeweiligen »Berufen« oder »Interesseneinstellungen« [sic!], die der Einzelne in seinem Leben praktisch inne hat, und von dem spezifischen sozialen »Verkehrskreis«, in dem er lebt (Husserl 1976: 139, 141). Andererseits zeichnen sich diese unterschiedenen Lebenswelten der Einzelnen durch eine allgemeine formale Struktur aus, die »in allem Wandel der Relativitäten invariant« (Husserl 1976: 145) bleibt und die insofern *universales* Thema einer philosophischen Betrachtung werden kann (Husserl 1976: 151). Diese allgemeinen formalen Strukturen der Lebenswelt nehmen bei Husserl schließlich (gar nicht mehr so weit entfernt von Kant) den Charakter einer einheitlichen, »transzendentalen Subjektivität« an, die der Gegebenheit der jeweiligen Lebenswelt zwar immer schon (sozusagen *a priori*) vorgelagert ist, die dem konkreten lebensweltlichen ego aber erst durch die transzendentalphänomenologische Auslegung seiner Intentionalität erschließbar wird (Husserl 1976: 191). Erst durch diese Auslegung, mit der auch die Lebenswelt selbst und die mit ihr verbundene »natürliche Einstellung« »eingeklammert« werden, könne der forschende Philosoph im »transzendentalen ego« eine sichere Grundlage seines Wissens und Forschens finden und damit der Wissenschaft einen sicheren Boden ausloten.

Gerade in dieser von Husserl unternommenen Rückbindung der universalen Lebenswelt an eine »transzendente Subjektivität« grenzt Alfred Schütz seine *Sozialphänomenologie* und seinen Begriff der »Lebenswelt« von ihm ab:

»Alle Kultur- und Sozialwissenschaft ist nämlich prinzipiell mundan und nicht auf das transzendente ego oder das transzendente alter ego bezogen, sondern auf Phänomene der mundanen Intersubjektivität. Diese Wissenschaften haben daher nichts

mit den Konstitutionsphänomenen in der phänomenologisch reduzierten Sphäre, sondern nur mit den diesen entsprechenden Korrelaten in der natürlichen Einstellung zu tun.« (Schütz 1971a: 138)

Die »mundane Intersubjektivität« könne nicht auf transzendentaler Ebene aus den Bewusstseinsleistungen eines transzendentalen ego abgeleitet werden, wie Husserl es vergeblich versucht habe, sondern nur aus einer »mundanen« »Ontologie der Lebenswelt« (Schütz 1971b: 116). Eine solche Ontologie bliebe aber nichtsdestotrotz eine »Wesenswissenschaft«, die »nach den invarianten eigenwesentlichen Strukturen einer Seele bzw. einer Gemeinschaft seelischen (geistigen) Lebens: das heißt, nach ihrem apriori« fragt (Schütz 1971a: 138).

Mit dem Begriff der »mundanen Intersubjektivität« öffnet Alfred Schütz die Phänomenologie der soziologisch-empirischen Forschung: als eine Soziologie des Alltags, die in der alltäglichen Lebenswelt das Sinnfundament der sozialen Welt sieht und die insofern als Grundlage aller anderen soziologischen Teilbereiche anzusehen ist (Grathoff 1995: 47). Zugleich verschiebt er die Fragerichtung der Phänomenologie weg von der erkenntnistheoretischen Auslotung eines sicheren Fundamentes der Wissenschaft hin zur Frage nach den fundierenden Grundstrukturen des Wissens der »mundanen Subjekte« in ihrer Alltagswelt.

Die Aussparung einer transzendentalen Grundlegung der Lebenswelt ist nicht folgenlos für die Sozialphänomenologie Alfred Schütz' geblieben. So kann er der unerschöpflichen Heterogenität der historisch-konkreten Alltagswelten nicht mehr, wie noch Husserl, durch eine transzendental entfaltete, universale Erlebnisstruktur konzeptionell Einheit gebieten. Die universalen Strukturen, auf die er gleichwohl nicht verzichten mag – oder kann? – müssen vielmehr in der ontologischen Struktur der Lebenswelt selbst gefunden werden. Dadurch kehrt der Doppelcharakter von Relativität und Universalität der Lebenswelt, der bereits in Husserls Transzendentalphänomenologie aufschien, auch in der Schütz'schen Sozialphänomenologie wieder: Einerseits im Verhältnis von Lebenswelt und Alltag, wobei die Lebenswelt den phänomenologischen »Hintergrund« des empirisch gegebenen Alltäglichen bildet (Grathoff 1995: 95 f.). Andererseits aber auch im Begriff des Alltags selbst, der einerseits den konkret-historischen Alltag bestimmter Menschen bedeuten kann oder aber die »universale« oder »generative« Struktur der Alltagswelt, die in allen Kulturen und Lebensbereichen wiederkehrt (Waldenfels 1978: 23). »Alltag« und »Lebenswelt« sind entsprechend im Werk von Schütz auch nicht so konsequent geschieden, wie manche Textstellen für sich genommen vermuten lassen können.

Die universale Matrix, die Husserl noch in der transzendentalen Subjektivität verortete, findet Schütz jenseits des Subjektiven in den Strukturen der alltäglichen Lebenswelt, die als intersubjektiv und vor mir bestehend »schlicht gegeben« sind (Schütz/Luckmann 2017: 29 f.). Schütz bleibt aber gleichwohl insoweit Phänomenologe, als dass er untersucht, »wie die soziale Realität dem sich schon in ihr befindenden *Subjekt gegeben ist*« (Krasnodebski 2003: 116; Hervh. P.J.). Alle Strukturierung der Lebenswelt, sei sie räumlich, zeitlich oder sozial, bleibt entsprechend auf die Perspektive und die Erfahrungen eines Ichs zentriert, das daher auch Ausgangspunkt aller Erforschung der Lebenswelt

bleibt. Dieses Ich ist aber nicht mehr das transzendente ego Husserls, das auf eine erkenntnistheoretische Fundierung wissenschaftlichen Wissens hin befragt wird, sondern das »mundane Subjekt«, »der hellwache, erwachsene Mensch inmitten seiner Mitmenschen« (Schütz 1971c: 238), dem gleichwohl innerhalb seines Alltagswissens die Konstitutionsleistungen des Ersteren unterstellt werden.

## 2.2 Geschichte und Geschichtlichkeit der Lebenswelt

Wenn die universalen Strukturen der Lebenswelt, die als Universalmatrix in allen historisch-konkreten Lebenswelten vorausgesetzt sind, von den konstitutiven Bewusstseinsleistungen der mundanen Subjekte aus bestimmt werden, können diese Leistungen selbst nicht als Teil des empirischen Bedingungsgefüges der historisch-konkreten Lebenswelten analysiert werden, die sie konstituieren. Hier wiederholt sich sozusagen die »Transzendentalität« des ego auf »mundaner« Ebene: Das Subjekt wird jenseits der praktisch-sinnhaften Einbindung in seine Sozialwelt vorausgesetzt, die Sozialwelt selbst wird als »Konstitutionsprodukt der Subjektivität« vergeistigt (Welz 1996: 210). Will die soziologische Analyse aber die historische Genese lebensweltlicher Strukturen betrachten oder kausale Erklärungen bieten, muss sie den Bereich der Bewusstseinsimmanenz des mundanen Subjekts verlassen: »Wirken und soziale Praxis übersteigen die Köpfe der Handelnden. [...] Vom Standpunkt der individuellen Erfahrung aus gibt sich das Netzwerk von Beziehungen, in welches die Handelnden verflochten sind, nicht zu erkennen.« (Welz 1996: 211) Daher stößt die Sozialphänomenologie insbesondere dort, wo es um geschichtliche Prozesse geht, schnell auf grundsätzliche Schwierigkeiten.

Innerhalb der sozialphänomenologischen Theorie taucht ›Geschichte‹ einerseits als geschichtliche Vorgegebenheiten der jeweiligen (historisch-relativen) Lebenswelten, andererseits als inhärente ›Geschichtlichkeit‹ oder Zeitlichkeit der (universalen) Strukturen der Lebenswelt auf. Die Verortung der Menschen in ihrer konkreten Lebenswelt ist zunächst insofern *geschichtlich*, als dass sie von einem »sozialhistorischen Apriori« bestimmt wird (Luckmann 2007: 204). Die Akteure werden in einen historisch-konkreten Kontext »hineingeboren« (Soeffner 2004: 18), der Alltag ist ihnen »stets bereits ›vorgegeben‹« (Grathoff 1995: 116). Geschichtlichkeit der Lebenswelt bezeichnet in diesem ersten Sinne also die *Vorgegebenheit* der konkret-historischen Umwelt des Einzelnen. Diesen Situation ist entsprechend allein schon deshalb eine *historische* Situation, »weil sie im Verlauf gesellschaftlicher und kultureller Vorgänge konstituiert worden ist« (Schütz 1971d: 401).

Die historisch vorgegebene Lebenswelt lässt sich unterscheiden von den universalen Strukturen der Lebenswelt, die allen konkret-historischen Ausformungen zugrunde liegen und über die daher, folgt man der phänomenologischen Soziologie, ein Vergleich zwischen verschiedenen Bereichen – auch über Epochen und kulturelle Grenzen hinweg – möglich sein sollte (Luckmann 2007: 193 f.). Auf dieser Abstraktionsebene der universalen Strukturen bezieht sich Geschichtlichkeit andererseits auf die *Zeitstruktur* der Lebenswelt, die durch eine hohe Plastizität und Dynamik gekennzeichnet ist (Srubar 2007:

452). Sie besteht in der grundlegenden Zeitlichkeit der Sinnstrukturen, die wiederum auf der »prinzipiellen Rückführbarkeit der Lebenswelt auf die Aktivität des Subjekts, d. h. auf seine intentionalen Bewusstseinsleistungen und pragmatischen Akte« (Srubar 2007: 513) beruht. Geschichtlichkeit bezeichnet hier also die Abhängigkeit der Lebenswelt von der Abfolge der intentionalen Konstitutionsleistungen des Subjekts. Sie bleibt zunächst im Potentiellen. Um sich als Geschichte, d. h. als linearer Zusammenhang verschiedener Kulturwelten oder von Handlungen innerhalb einer Kulturwelt, zu realisieren bedarf es eines »historischen Bewusstseins«, das übergreifende Handlungszusammenhänge als Verkettungen von Personen, Gruppen oder Gesellschaften begreifen kann (Luckmann 2007: 203 f.; Srubar 2007: 457). Wie alle »übergreifenden Handlungszusammenhänge«, also auch etwa »soziale Kollektive« oder »institutionalisierte Beziehungen«, transzendiert die so konzipierte Geschichte die Wirklichkeit des Alltags: sie besteht entsprechend aus »gedankliche[n] Konstruktionen der Alltagswirklichkeit«, deren Wirklichkeit im »subuniversum« idealer Beziehungen liegt und die man daher nur symbolisch erfassen kann (Schütz 1971d: 407; vgl. auch Srubar 2007: 459 f.).

Sowohl das Moment der »Vorgegebenheit« der historischen Lebenswelt für das Subjekt als auch das Moment der potentiellen Geschichtlichkeit und Transzendierung der subjektiven Lebenswelt weisen auf den zentralen Bezugspunkt der phänomenologischen Geschichtsbetrachtung hin: die »Optik des erfahrenden Ichs«, auf welche der Zugang zur »Wirklichkeit« begrenzt ist (Welz 1996: 196). Nicht um eine Beschreibung des faktischen Geschichtsablaufes geht es, sondern um die Konstitution der Lebenswelt als eine dem Subjekt ›historisch‹ vorgegebene, in der ›historisch‹ reflektiert wird, *im Bewusstsein des Subjekts*. Nicht die historische Genese der Lebenswelt, sondern der Aufbau der Strukturen in der Erfahrung der reflektierenden Subjekte ist das Thema einer phänomenologischen Geschichtstheorie (Krasnodebski 2003: 120). Alles andere kann nur als ›transzendent‹ beschrieben werden und ist nur im symbolischen Bezug zur Alltagswelt der mundanen Subjekte erfassbar als ›Konstruktionen‹ oder ›Objektivationen‹ der mundanen Bewusstseine.

### 2.3 Probleme und Grenzen einer phänomenologischen Betrachtung der Geschichte

Damit fällt die Phänomenologie der Kritik der historischen Soziologie anheim, die schon seit langem darauf beharrt, dass »[n]icht das Individuum Mensch, sondern die in Wirkzusammenhängen stehenden Menschen« das »Substrat der Geschichte« bilden (Tenbruck 1986: 61). Aufgabe der historischen Soziologie sei es daher, so etwa Norbert Elias, den »unstrukturierten Hintergrund«, in den die Geschichtswissenschaften das »Individuum« stellen – sozialphänomenologisch: die historisch vorgegebene Welt des Alltags – als »strukturierten Zusammenhang von Individuen und deren Handlungen« aufzuzeigen (Elias 1983: 46). Denn historisch gewachsene soziale Strukturen und Prozesse können nicht als Einschreibungen der Gesellschaft in das Bewusstsein der Subjekte betrachtet werden, sie beruhen vielmehr auf regelmäßigen Interaktionen, die in ihrem subjektiv gemeinten ›Sinn‹ nicht aufgehen (Tilly 1984: 27).

Um Geschichte in diesem Sinne als übergreifende, strukturierte Realität soziologisch analysieren zu können, reicht keine bloße Hinzugabe »historisierender Momente, die nicht aus dem Schütz'schen Werk selbst abgeleitet werden können«, wie sie etwa Ilja Srubar zu entwickeln versucht hat (Srubar 2007: 100). Die Notwendigkeit der Rückführung aller Strukturen der sozialen Welt auf die Bewusstseinsleistungen von mundanen Subjekten macht es streng genommen unmöglich, aus der Perspektive der Schütz'schen Sozialphänomenologie ›Geschichte‹ als vom Bewusstsein jedes einzelnen Subjekts relativ unabhängigen und dieses übergreifenden ›Wirkzusammenhang‹ zu betrachten:

»Wenn anders war, was heute ist, wenn die menschliche Lebensform historischen Charakter und ihr Subjekt Teil eines sich wandelnden Lebenszusammenhangs, ja selbst kein Wesen, nicht statisch, sondern geschichtlich ist, dann geht soziale Realität der phänomenologischen Erfahrung voraus und Geschichte (wie Gesellschaft) übersteigen, was in jener zu erfassen möglich ist.« (Welz 1998: 151)<sup>1</sup>

Doch geht es hier nicht um die Gegenüberstellung verschiedener Bedeutungen des Wortes ›Geschichte‹, von denen es zu viele gibt und die zumeist in ihrem jeweiligen Kontext durchaus ihre Berechtigung haben. Vielmehr hat es höchst praktische Konsequenzen für die wissenschaftliche Erkenntnis, wenn aus sozialphänomenologischer Perspektive auf historisch-konkrete Alltagswelten geblickt wird, die von derjenigen des Forschers deutlich unterschieden sind. Denn alle historisch kontingenten Ausformungen beruhen der Theorie nach ja auf den behaupteten invarianten Grundstrukturen der universalen Lebenswelt, deren Konstitution in sinngebenden Akten zwar ›mundanisiert‹ wird, aber dennoch außerhalb des Bedingungsgefüges der empirisch-historischen Welt steht und insofern dem empirischen Zugriff des Forschers entzogen bleibt. Was über diese »Strukturen« gewusst werden kann, beruht daher zum einen auf der Übernahme der Erkenntnisse, die Husserl bereits in der »transzendentalen Epoché« gewonnen hat (Schütz 1971a: 138) – was unberechtigt erscheint, wenn zugleich dessen transzendente Fragestellung weggelassen wird (Welz 1996: 176 f.) – zum anderen auf der Generalisierung von Erlebnissen aus der Selbstanalyse des Erlebens der Forschenden. Diesen Ausgang vom eigenen Erleben in der eigenen historisch-konkreten Lebenswelt hat bereits Jürgen Habermas der Sozialphänomenologie zum Vorwurf gemacht: »Auf diesem Weg mag die Konstitution der Lebenswelt in ihrer abstrakten Allgemeinheit untersucht werden. Aber so stoßen wir nicht auf eine einzige geschichtlich konkrete Lebenswelt, es sei denn auf die des Phänomenologen selber.« (Habermas 1971: 214) Doch selbst wenn eine universale Matrix, eine »mathesis universalis« (Luckmann 2007: 52) allen historisch-konkreten Ausformungen der Lebenswelt zugrunde liegen sollte, besäße der phänomenologische Soziologe kein

1 Dem entgeht auch die Theorie der Lebens-Welten von Ilja Srubar nicht, die versucht, die Schütz'sche Lebenswelttheorie in den historischen Materialismus zu integrieren: Auch wenn Srubar zeigen kann, dass es auch Marx »um die Bedeutsamkeit lebensweltlicher Realität zu tun« war, beweist das nur, dass sich eine phänomenologische Perspektive in den historischen Materialismus integrieren lässt, nicht umgekehrt (Srubar 2007: 310).

Kriterium, um in seiner Erfahrung das relativ-subjektive von den universalen Grundstrukturen zu trennen und *die* Lebenswelt in ›abstrakter Allgemeinheit‹ darzustellen. Stets kann er nur auf seine Intuition – oder auf die Autorität des Meisters – zurückgreifen, wenn es darum geht, Elemente der vorgefundenen sozialen Realität dem »Bereich des Bewirkbaren« oder dessen »absolute[r] Begrenzung in der unmodifizierbaren ontologischen Struktur der Lebenswelt« zuzuordnen (Schütz/Luckmann 2017: 87). Insofern besitzt Norbert Elias' kritische Frage nach der Universalität des Alltagsbegriffes in der Soziologie auch in Bezug auf dessen sozialphänomenologische Variante durchaus ihre Berechtigung:

»Bezieht es [das, was mit ›Alltag‹ bezeichnet wird, P.J.] sich auf vietnamesische Bauern, auf die viehzüchtenden Massai-Nomaden Kenias, auf die wilden, gepanzerten Ritter des frühen Mittelalters, auf chinesische Mandarine und die nicht-arbeitenden athenischen und römischen Oberschichten ebenso wie auf Mitglieder gegenwärtiger Industriegesellschaften, oder handelt es sich einfach um eine aus der Kirchturmsperspektive der Gegenwart ins Universelle aufgeblähte Spekulation?« (Elias 1978: 29)

Die Phänomenologie kann zwar sozusagen eine Theorie der ›Ontogenese‹ historischer ›Lebenswelten‹ in der konkreten Subjektivität jetzt und hier (oder mit einigen Einschränkungen und mit Hilfe umsichtiger Quellenstudien vielleicht auch: damals und dort) lebender Individuen liefern, nicht aber eine Theorie der ›Phylognese‹ jener ›Lebenswelten‹ ›hinter dem Rücken‹ der Individuen oder über die Subjektivität (und die Lebenszeit) der Einzelnen hinaus, die ja erst die äußeren Bedingungen der ›ontogenetischen‹ Konstitution liefern könnten. Sie muss das ›sozialhistorische Apriori‹ in jeder Einzelanalyse eben *a priori* als gegeben voraussetzen. Effektiv hypostasiert sie eine Abstraktionsleistung subjektiver Erfahrungen in *einer* historisch-konkreten Lebenswelt als Universalmatrix und unterschlägt dabei, dass auch diese Universalmatrix – als eine innerhalb einer bestimmten historischen Situation gewonnene – einem historischen Wandel unterworfen sein *kann*.<sup>2</sup> Die Darstellung einer invarianten Matrix, sollte sie überhaupt möglich sein, lässt sich sicher nicht durch mundane Epoché oder generalisierende Beschreibungen der eigenen Alltagswelt gewinnen, sondern höchstens als Ergebnis umfassender, historischer und ethnologisch vergleichender Untersuchungen in universalhistorischer Perspektive. Denn *dass* kulturübergreifendes Kommunizieren auf bestimmten, allgemeinen Strukturen beruht, lässt sich zwar sehr plausibel behaupten (zumindest bis man auf vollständig unverständliche Menschen stoßen würde) (Luckmann 2007: 60). *Wie* diese hypothetische Universalstruktur aber aussieht, ist darin allein nicht mitgegeben.

Es ging bisher nur darum, 1) einige grundlegende Probleme der Schütz'schen Rezeption der Phänomenologie *für historische Betrachtungen* in ihren theoretisch-praktischen

2 Das ›kann‹ sei hervorgehoben: denn natürlich kann der phänomenologische Forscher durch strenge Befolgung der Husserl'schen Epoché auf tatsächlich universal gültige Strukturen stoßen. Er kann aber aufgrund seiner historisch-konkreten Eingebundenheit und letztlich nicht ablegbaren Subjektivität nicht letztgültig entscheiden, ob dieser oder jener konkrete Aspekt universal ist oder nicht.



Konsequenzen darzustellen und 2) die spezifischen Grenzen einer sozialphänomenologischen Perspektive kenntlich zu machen, die es nicht erlaubt, diese Probleme *innerhalb* derselben zu lösen. Nicht also die Erkenntnisse der Phänomenologie im Einzelnen, sondern höchstens den universalen Fundierungsanspruch für die Soziologie, falls ihn denn ernstlich noch jemand erhebt, trifft das bisher Gesagte. Wie phänomenologische Betrachtungsweisen produktiv in umfassendere soziologische Betrachtungen aufgenommen werden könnten, soll im Folgenden anhand der Historizität des Alltags nachgezeichnet werden, womit zugleich vielleicht auch der Einwand Norbert Elias' spezifiziert werden kann, indem argumentiert wird, dass es *den* Alltag während den längsten Teilen der menschlichen Entwicklung nicht gegeben hat.

### 3 Zur (Phylo-)Genese des Alltags

#### 3.1 Der Alltag als ›paramount reality‹

Die Lebenswelt bezeichnet bei Schütz unter anderem den umfassenden Sinnhorizont, in dem der »Alltag« oder die »alltägliche Lebenswelt« als einer unter mehreren »sub-universa« oder »geschlossenen Sinnbereichen« vorkommt (Grathoff 1995: 109). Ein solcher geschlossener Sinnbereich ist ein Komplex von Erfahrungen, die einen spezifischen, einheitlichen Erkenntnisstil aufweisen und in Bezug auf diesen Stil in sich stimmig und untereinander verträglich sind (Schütz 1971c: 264; Schütz/Luckmann 2017: 55 f.). Dieser Erkenntnisstil beruht auf 1) einer spezifischen Bewusstseinsspannung, im »Alltag« etwa die »helle Wachheit«, 2) einer spezifischen »Epoché« oder Einklammerung, wie im Alltag aller Zweifel an der äußeren Welt eingeklammert wird, 3) einer vorherrschenden Form der Spontanität, 4) einer spezifischen Form der Selbsterfahrung, 5) einer spezifischen Form der Sozialität und 6) einer spezifischen Zeitperspektive (Schütz 1971c: 65; Schütz/Luckmann 2017: 59 f.). Diese Sinnbereiche sind keine ontologischen Gebilde der äußeren Welt, sondern vom erlebenden Subjekt her bestimmt (Hitzler 1987: 153). Die Geschlossenheit der Sinnbereiche bezieht sich auf die Verträglichkeit der Erfahrungen, die nur innerhalb eines Bereiches gegeben ist, wobei es keine Transformationsregeln zwischen den Bereichen gibt (Schütz 1971c: 267).

Von jenen Sinnbereichen besitzt in einer gegebenen Situation jeweils einer einen »Wirklichkeitsakzent« und wird daher als wirklich und aufmerksamkeitsbedürftig angesehen. Dies ist nach Schütz in der Regel die alltägliche Lebenswelt, obwohl der Akzent auch von ihr weg auf einen anderen Sinnbereich verschoben werden kann, so dass der Alltag aktuell als unwirklich erscheint, wie etwa im Traum (Schütz/Luckmann 2017: 57). Es ist in diesem Sinne also ein Wechsel zwischen den verschiedenen Sinnbereichen möglich. Doch vollzieht sich dieser stets in Form eines »Sprungs«, der als »Schock« erlebt wird, was auf der plötzlichen Veränderung der Bewusstseinsspannung durch die Akzentverschiebung beruht (Schütz 1971c: 265; Schütz/Luckmann 2017: 56).

Der Alltag ist der Sinnbereich, auf dem normalerweise der Wirklichkeitsakzent liegt und in dem wir in der Bewusstseinsspannung »heller Wachheit« unmittelbar in die Au-

ßenwelt eingreifen können. Er ist auch der einzige Sinnbereich, in dem ein solches praktisches Eingreifen möglich ist. Unter anderem deshalb wird der Alltag bei Schütz als die »ausgezeichnete« (*paramount*) Wirklichkeit bezeichnet (Schütz 1971c: 260). Er ist der »Urtypus« (Schütz/Luckmann 2017: 57) oder »Archetypus« (Schütz 1971c: 267) unserer Realitätserfahrung, von dem alle anderen Sinnbereiche abgeleitet erscheinen.

Während die Grundstruktur des Alltags kulturübergreifend in einem abstrakten pragmatischen Motiv oder einem »kognitiven Stil der Praxis« (Soeffner 2011: 401) besteht, der sich in Bewusstseinsspannung, Epoché, Zeitperspektive usw. ausdekliniert lässt, sei die Struktur jeder einzelnen konkreten Alltagswelt in bestimmte, historisch vorgegebene, insofern kontingente *Typiken* und *Relevanzstrukturen* ausgeformt (Schütz 1972a: 209 ff.; Grathoff 1995: 51 ff.).

### 3.2 Alltag und Alltage: Grundstrukturen der Lebenswelt bei Jägern und Sammlern

So plausibel die Vorstellung des einen Alltags als eines geschlossenen Sinnbereiches, dessen spezifische Bewusstseinsspannung als »Urtypus« der Wirklichkeitserfahrung gelten kann, in dem allein praktisches Wirken möglich ist und der daher eine Vorrangstellung in der Lebenswelt besitzt, für die moderne westliche Gesellschaft, in der Alfred Schütz lebte, auch sein mag, so wenig kann diese Vorstellung ohne Weiteres auf gänzlich andere soziale Formationen, wie etwa paläolithische Jäger-Sammler-Gesellschaften angewandt werden. Es ist natürlich zunächst eine Trivialität, dass der Alltag in solchen Gesellschaftsformen von dem Alltag moderner Menschen mitunter drastisch unterschiedlich ist. Wie bereits erwähnt widerspricht kulturelle Varianz *per se* dem Alltagskonzept Schütz' auch nicht. Doch über eine reine Unterschiedlichkeit der spezifischen Relevanzstrukturen und Typiken hinaus, so die hier vertretene These, unterscheidet sich die Wirklichkeit jener Gesellschaften von der heutigen westlich-modernen *grundlegend* darin, dass es nicht den *einen*, »ausgezeichneten« Sinnbereich des Alltags gibt, sondern verschiedene Sinnbereiche, die jeweils *spezifische Formen* des praktischen Wirkens ermöglichen, gleichwohl aber den Kriterien der sinnhaften Geschlossenheit genügen.

Die sogenannte »kognitive Archäologie« hat hierzu Begriffe wie »Modularität des Verstandes« (modularity of mind) oder »Domänenspezifizität des Verhaltens« (domain-specificity of conduct) geprägt, die darauf verweisen, dass die kognitiven Fähigkeiten des Menschen in ihrer Evolution zunächst als distinkte Mechanismen an bestimmte, abgrenzbare Verhaltensfelder oder adaptive Probleme gebunden sind (Cosmides/Tooby 1994: 89 f.; Mithen 1996: 90). Steven Mithen unterscheidet hierbei drei Formen hominider Intelligenz mit jeweils zugehörigem Verhaltensfeld – bzw. später zwischen verschiedenen *Verhaltensdomänen*, womit eine gegenseitige Verschränkung von Verhaltensfeld und spezifischer Intelligenz, Materialem und Mentalem gemeint ist (Mithen 2013: 232) –, die vor dem Jungpaläolithikum noch deutlich getrennt voneinander waren: 1) eine technische Intelligenz, die sich auf das Herstellen von Werkzeugen und Waffen bezog, 2) eine naturkundliche Intelligenz, die vor allem zur Nahrungssuche und insbesondere

zur Jagd gebraucht wurde und 3) eine soziale Intelligenz, die das Zusammenleben in der Gruppe inklusive Austausch und Teilen von Gütern betraf (Mithen 1996: 203, 2000: 33). Aus evolutionärer Perspektive sind freilich noch kleinteiligere Spezifizierungen von Verhaltensbereichen bzw. adaptiven Problemen mit entsprechenden mentalen Mechanismen wahrscheinlich, wie etwa Partnerwahl, Erziehung, Verteidigung gegen intraspezifische Aggressionen, Abwehr von Fressfeinden etc. (vgl. etwa Cosmides/Tooby 1994: 90). Unabhängig davon, welche konkreten »Intelligenzen« oder »Verhaltensdomänen« tatsächlich vorhanden waren, bleibt aber Mithens Argument bestehen, dass fundamentale Anpassungsprobleme früherer Hominide durch eine geringe Durchlässigkeit getrennter kognitiv-praktischer Bereiche erklärt werden können (so dass etwa das naturkundliche Wissen um mögliche Beutetiere nicht Eingang in die Entwicklung und Herstellung passender Jagdwerkzeuge fand) und dass ein wesentlicher Teil der menschlichen kognitiven Evolution durch eine gesteigerte Durchlässigkeit zwischen ebensolchen »Modulen« und einer daraus erwachsenden generalisierten Intelligenz erklärt werden kann (Mithen 2000: 29).

Technologische und kulturelle Entwicklungen, wie etwa komplexe Werkzeuge und Waffen oder visuelle Symboliken in Form von Höhlenmalereien oder Tierfiguren, die mit Beginn des Jungpaläolithikums auftauchen, können insofern als Ergebnis einer zunehmenden Durchlässigkeit der verschiedenen Bereiche verstanden werden. So kreuzt sich etwa in neu entwickelten Jagdwaffen, wie Speerschleudern oder Harpunen, die auf bestimmte Beutetiere spezialisiert sind, die technische Intelligenz mit der naturkundlichen (Mithen 1996: 192). Im Anthropomorphismus visueller Symbole, wie etwa bei Tierfiguren und -malereien, zeigt sich eine Durchlässigkeit von naturkundlicher und sozialer Intelligenz (Mithen 1996: 188).

Gleichwohl bleibt noch in der Vorliebe für *Analogien* und *Metaphern*, die Steven Mithen als bedeutendstes Spezifikum des *modernen* menschlichen Denkens ansieht (Mithen 1996: 247), rein begrifflich neben der »Durchlässigkeit« der einzelnen »Domänen« des Denkens und Handelns die zumindest partielle Aufrechterhaltung von Grenzen zwischen ihnen erhalten, die es eben braucht, um Gegenstände eines Bereiches als Symbole in einem davon unterschiedenen Bereich zu verstehen. Eine ausgeprägte Vorliebe dieser Art lässt sich anhand ethnographischer Berichte für jüngere Jäger-Sammler-Gesellschaften zeigen. Insbesondere bei der weitverbreiteten Übertragung von Begriffen innermenschlicher Sozialität auf Beziehungen zu Beutetieren oder die Umwelt im Allgemeinen (in den Begriffen Mithens: soziale Intelligenz und naturkundliche Intelligenz) scheinen metaphorische Bezüge eine wichtige Rolle zu spielen. Diese Art des »mythischen Denkens«, das mit bildhaften Analogien und Vergleichen arbeitet, hat bereits Claude Lévi-Strauss dem analytisch-wissenschaftlichen Denken der westlichen Moderne gegenübergestellt, das von »Ersten Qualitäten« jenseits aller Erfahrung ausgeht (1973: 30 ff.). Über Mithen hinausgehend kann man daher noch zwischen »Durchlässigkeit der Bereiche« und »generalisierter Intelligenz« unterscheiden. Während »Durchlässigkeit« ein Nebeneinander an sich gleichwertiger aber getrennter sinnlich-praktischer Sphären impliziert, die jeweils durch symbolische oder metaphorische Verweisungen verbunden sind, verweist »Generalisierung« auf vertikale Integration der verschiedenen Bereiche, d. h. begriffliche Abs-

traktion und Einordnung sinnlicher Vielfalt unter nicht-sinnliche Kategorien. Während »Durchlässigkeit« mit Mithen als eine bestimmende Eigenschaft des ›modernen Menschen‹ als Gattung angesehen werden kann, bezieht sich ›Generalisierung‹, folgt man Lévi-Strauss, auf die ›Intelligenz‹ eines spezifischen Typs des ›modernen Menschen‹: des durch die Feuertaufe von Scholastik und Rationalismus gegangenen Menschen der okzidentalen Moderne.

Die Modularität des Verstandes und die Aufteilung der Lebenswelt in verschiedene abgegrenzte Verhaltensdomänen beinhaltet per se noch keinen Bruch mit der Konzeption Schütz', insofern die einzelnen Domänen auch als Teilbereiche innerhalb der einen Praxisdomäne, des einen Alltages, verstanden werden können, die jeweils nur spezifische kognitive Relevanzen und Typiken erfordern, die auch für Schütz nicht kohärent integriert sein brauchen. Insbesondere dann, wenn man von einer »Durchlässigkeit« der Domänen spricht, scheint es zunächst unplausibel zu sein, zugleich eine sinnhafte ›Geschlossenheit‹ derselben anzunehmen. Doch wie gezeigt wurde, betrifft die Durchlässigkeit vor allem metaphorische Bezüge, d. h. die Möglichkeit, Gegenstände einer sinnlich-praktischen Domäne mit Gegenständen einer anderen Domäne zu *symbolisieren*.<sup>3</sup> Symbolische Beziehungen sind innerhalb der Theorie Alfred Schütz' »Appräsentationsverweisungen höherer Ordnung«, »in der das appräsentierende Glied des Paares ein Gegenstand, eine Gegebenheit oder ein Geschehnis innerhalb der Wirklichkeit unseres Alltags ist, während das appräsentierte Glied auf eine Idee hinweist, die unsere Alltagserfahrung transzendiert« (Schütz 1971d: 383). Während also der eine Part der Symbolbeziehung zu einem bestimmten geschlossenen Sinnbereich (bei Schütz: dem einen Alltag) gehört, gehört der andere Part (das Symbolisierte) zu einem anderen geschlossenen Sinnbereich (bei Schütz: dem Sinnbereich idealer Beziehungen) (Schütz 1971d: 396). ›Symbolische Durchlässigkeit‹ widerspricht an sich also noch nicht einer sinnhaften Geschlossenheit im Sinne Alfred Schütz'.

Um die Behauptung einer solchen sinnhaften Geschlossenheit der Verhaltensdomänen zu untermauern, soll hier der Blick auf den spezifischen Gegensatz zweier Bereiche gelenkt werden, deren Abgeschlossenheit gegeneinander über das rein kognitive und handlungsmäßige hinaus auch als gefühls- oder erlebnismäßig beschrieben werden kann: der Bereich der Jagd und der des ›Hauses‹. Der Altphilologe Walter Burkert hat in seiner wichtigen Studie über griechische Opferbräuche (1997: 24 f.) die Struktur von Tieropfern und Religiosität im Allgemeinen aus den Erfahrungen früher Menschen als Jäger abgeleitet. Die Jagd, so Burkert, hat zusammen mit der Neotenie des Menschen eine geschlechtliche Arbeitsteilung herbeigeführt, die zugleich zu einer deutlichen Zweiteilung der Erlebnissphären zumindest für den Mann führte: er ist einerseits Teil der ›Familie‹, andererseits des Männerbundes der Jagdgemeinschaft, »seine Welt zerfällt in zwei Bereiche, das Drinnen und das Draußen – Geborgenheit und Abenteuer, Frauensa-

3 Was nicht heißen soll, dass solche ›metaphorischen‹ oder ›symbolischen‹ Übertragungen nicht praktische Folgen haben könnten. So führt bspw. die Übertragung menschlicher Verstandeseigenschaften auf Tiere zu einer besseren Voraussagbarkeit des Tierverhaltens und dadurch zu besseren Jagdergebnissen (Mithen 1996: 192).

che und Männersache, Liebe und Tod« (Burkert 1997: 26). Beide Bereiche bedurften, um Selbstvernichtung zu vermeiden, diametral entgegengesetzter sozialer Regulierungen und Werte: Idealbilder des Verzichtes und der Enthaltensamkeit stehen neben solchen des Mutes (Burkert 1997: 26 f.). Während die eine Sphäre auf Vertrauen und Gegenseitigkeit beruhte, beruhte die andere auf Unterwerfung und Gewalt.<sup>4</sup> Die Annahme einer solchen Zweiteilung der Handlungs- und Erlebnisbereiche bliebe auch dann plausibel, wenn, wie jüngere archäologische Funde von mit Jagdwaffen bestatteten Frauen nahelegen, die Annahme einer Primitivität geschlechtlicher Arbeitsteilung aufgegeben werden muss (vgl. z. B. Haas et al. 2020), müssten sich jagende Frauen doch genauso wie jagende Männer den gegensätzlichen Verhaltensregulierungen und Werten beider Bereiche unterworfen haben. Es geht m.a.W. nicht um ein natürliches Geschlecht der Individuen und daran unmittelbar gebundene Verhaltensweisen, sondern um bestimmte Verhaltensregulationen und Normvorstellungen, die, wenn man denn möchte, typischerweise mit bestimmten Geschlechtszuschreibungen verbunden gedacht wurden.

Der Zweiteilung widerspricht es durchaus auch nicht, wenn etwa der Anthropologe Tim Ingold (2000) bei modernen Jägern und Sammlern die weitverbreitete Vorstellung einer Vertrauensbeziehung zwischen Jäger und Beutetier, welches sich jenem im Zuge der Jagd freiwillig darbierte, nachweisen will. Vielmehr findet auch hier realistisch betrachtet lediglich eine *metaphorische* Übertragung der Vertrauensbeziehungen aus dem Sinnbereich menschlicher Sozialität auf Mensch-Tier-Beziehungen statt, die in aller Regel auch nur in der Idealvorstellung aufrechterhalten werden kann und mit der meist gewalttätigen und konflikthaften Praxis der Jagd in Widerspruch steht (Willerslev et al. 2015: 8 f.). Gegenüber der Jagd kann die Opferung domestizierter Tiere, wie sie bei Viehhalter-Gesellschaften häufig stattfindet und deren strukturelle Ähnlichkeit mit der Jagdtötung bereits Walter Burkert (1997: 23) gesehen hat, als eine symbolische (und zugleich sehr reale) Darstellung der idealen Jagd, in der die freiwillige Selbstaufgabe des Tieres inszeniert wird, interpretiert werden (Willerslev et al. 2015: 10). Während also die Trennung der Sinnbereiche von Jagd und Familie, Wildnis und Haus mit samt ihrer normativen und erlebnismäßigen Gegensätze aufrecht erhalten wird, stellen sowohl die Vorstellung einer Vertrauensbeziehung zu Tieren als auch Opferrituale metaphorische bzw. symbolische Beziehungen zwischen beiden Bereichen her.<sup>5</sup> Die Bedeutung der erlebnismäßigen Trennung von Wildnis und Haus lässt sich auch archäologisch anhand der Überreste von Siedlungen früher sesshafter Menschen im Kontext der Domestizierung von Pflanzen und Tieren in Europa nachweisen, wo Praxis und Metaphorik des Hauses (»domus«) im

4 Durchaus im Einklang mit dem phänomenologischen Begriff des Sinnbereiches sollten die Gegenüberstellungen von Wildnis und Haus, Unterwerfung und Vertrauen nicht als objektive Dichotomien betrachtet werden, sondern als von der Perspektive des Subjekts abhängig, das sich auf sie sinnhaft bezieht: So kann etwa ein und dasselbe Tier als fühlendes, menschenähnliches Wesen und als Objekt angesehen werden, je nachdem wann es von wem zu welchem Zwecke intendiert wird (Naveh/Bird-David 2014: 88).

5 Es ist durchaus möglich in der Diskrepanz zwischen Ideal und Realität der Jagd einen Motivator für die Domestizierung von Tieren zu sehen, die anfänglich entsprechend vor allem rituellen Zwecken gedient haben könnte (Willerslev et al. 2015: 12).

symbolischen (und emotionalen) Gegensatz zu Wildnis (»agrios«) und Tod zur Ausweitung sozialer Kontrolle und Organisation größerer gesellschaftlicher Einheiten dienen (Hodder 1993: 41 f., 269 ff.). Gerade hier zeigt sich ein enger Zusammenhang zwischen sinnhafter Trennung und Durchlässigkeit von Erlebnis- und Praxisbereichen und der sozialen und ökonomischen Struktur der Gesellschaft sowie eine Tendenz in Richtung Integration verschiedener Bereiche in abstraktere Strukturen.

Auch wenn es begrifflich möglich sein mag, die beschriebenen Domänen des Denkens und Verhaltens, allesamt als kleinere Teilbereiche einem einzigen praktischen Sinnbereich des Alltags einzugliedern, lassen sich doch zumindest die Bereiche ›Haus‹ und ›Wildnis‹ auch selbst als finite und jeweils spezifisch praktische Sinnbereiche im Sinne Alfred Schütz' beschreiben, die unter sich eine ebensolche sinnhafte Geschlossenheit aufweisen, wie der eine allgemeine Alltag Schütz' im Vergleich zur Traumwelt oder der Welt der Wissenschaft. So bedürfen beide Bereiche 1) einer jeweils spezifischen Bewusstseinsspannung: angespannte Reaktionsbereitschaft und Aufmerksamkeit auf ein weites Sinnesfeld einerseits, zumindest teilweise Abspannung und zentrierte Aufmerksamkeit auf Zeichen und Kommunikationsangebote andererseits, und 2) einer spezifischen Einklammerung oder Epoché: des Mitleids einerseits, der Gewalt andererseits. Und ähnlich bei den typischen Formen von 3) Spontanität: tötendes Handeln vs. erhaltendes Handeln, 4) Selbsterfahrung: Mörder/Raubtier vs. Fürsorger und 5) Sozialität: Mensch-Tier-Beziehung und zweckhafte Koordination der Jagd vs. Mensch-Mensch-Beziehung mit Offenheit für verschiedene Zwecke. Auch dürfte 6) die Zeitperspektive bei näherer phänomenologischer Untersuchung als deutlich divergent angesehen werden, insofern die menschliche Jagd entlang einer zeitlichen Zuspitzung von teilweise langatmigen Phasen des Suchens von Spuren und der Verfolgung des Tieres hin zum zentralen Momentum der Tötung verläuft (Knight 2012: 342), während der häusliche Alltag durch Wiederholung und Routine und insofern eine homogenere Zeitperspektive gekennzeichnet ist. In Schütz' eigenen Begriffen erscheint zumindest in diesem Gegensatz eine Abgrenzung eigener geschlossener Sinnbereiche durchaus plausibel. Andere Verhaltensdomänen lassen sich hingegen wohl leichter in die Vorstellung eines einzigen Sinnbereiches des Alltags einfügen; es gibt aber keinen Grund, hier einen prinzipiellen Gegensatz zu sehen, sondern viel eher graduelle Abstufungen der Begrenztheit der Bereiche, die in der unterschiedlichen ›Härte‹ der Schockerfahrung des Wechsels (und der Reaktion der handelnden Menschen auf diese Erfahrung) ihren Ausdruck finden.

Es geht hier keineswegs um den rein terminologischen oder klassiker-exegetischen Streit, ob jeder Sinnbereich, sofern er ein Bereich der Praxis ist, im Sinne Schütz' *per definitionem* als Aspekt ›des einen Alltags‹ beschrieben werden müsste und ob eine Mehrzahl von ›praktischen‹ Sinnbereichen im Rahmen der Schütz'schen Theorie überhaupt möglich ist. Ersteres müsste streng genommen wohl bejaht, letzteres wohl verneint werden. Vielmehr soll eine Möglichkeit gekennzeichnet werden, in bestimmten Punkten über Schütz hinauszu-denken. Nicht die hermeneutische Adäquanz in Bezug auf die Ideen des ›Meisters‹ kann dabei ausschlaggebend sein, sondern die empirische Adäquanz im Sinne der Fruchtbarkeit der Theorie zum Verständnis wirklicher Sozialwelten. Empirisch scheint es, das sollte gezeigt worden sein, adäquater zu sein, zunächst von verschiedenen

getrennten, aber dennoch jeweils praktischen Sinnbereichen auszugehen, ohne dabei einen umfassenden praktischen Sinnbereich in sich stimmiger Erfahrungen im Voraus zu unterstellen.

Auch wenn insofern der Begriff ›des *einen* Alltags‹ im Schütz'schen Sinne nicht die Universalität besitzt, die für ihn zuweilen beansprucht wird, ist dadurch weder der Begriff selbst noch die Theorie abgegrenzter Sinnbereiche, die sich durch bestimmte »Einklammerungen«, charakteristische »Bewusstseinsspannungen« usw. auszeichnen, wertlos. Gerade das ›Schock‹-Erlebnis, das am Übergang zwischen den verschiedenen Sinnbereichen verortet ist, erlaubt eine phänomenologische Herleitung bestimmter Rituale, mit denen etwa besonders deutlich der Übergang von Reproduktionssphäre und Jagd häufig eingeeht wird.<sup>6</sup> Rituale erscheinen hier als institutionelle Stabilisierungen für Unsicherheiten, die bei notwendigen Übergängen zwischen »Sinnbereichen« auftreten (Müller 2010: 377 f.). Zudem kann eine neutralisierte Zone des »Alltages« im Schütz'schen Sinne als eine Art ›evolutionärer Errungenschaft‹ begriffen werden, die von der Notwendigkeit ständiger Übergänge zwischen verschiedenen spezifischen Subuniversen entlastet. Um diesen Gedanken auszuführen und damit die Genese eines einheitlichen, sozusagen ›neutralisierten‹ Sinnbereichs des Alltags zu beleuchten, kann auf Überlegungen aus der sogenannten *phänomenologischen Netzwerktheorie* zurückgegriffen werden.

### 3.3 Zur Emergenz des Alltags

Die begrifflichen Neuerungen, die die phänomenologische Netzwerktheorie und insbesondere Harrison C. White entwickelt haben, sind zu zahlreich und teilweise zu weit entfernt von den üblichen soziologischen und phänomenologischen Begrifflichkeiten, als dass sie hier auch nur annähernd erschöpfend behandelt werden könnten.<sup>7</sup> An dieser Stelle sollen vielmehr nur zwei zentrale Begriffe und ihre theoretischen Konsequenzen herausgegriffen werden, die sich meiner Ansicht nach sehr gut an die Phänomenologie Alfred Schütz' und die bisherigen Ausführungen anschließen lassen: *netdoms* und *switchings*. *Netdoms* sind in der Terminologie Whites sozio-kulturelle Einheiten, in denen sich kulturell-inhaltliche Themenbereiche (*domains*) mit sozialen Beziehungsnetzwerken (*networks*) überschneiden (White 2008: 7; White et al. 2007: 549). Diese *Netdoms* bilden keine in sich geschlossenen sozialen Bereiche, insofern ein Mensch in der Regel in mehrere *Netdoms* involviert ist (Holzer 2006: 91 f.). Dennoch sind sie phänomenologisch unterscheidbare Sinn- und Handlungskontexte, verschiedene »Theater«, wie White es bildhaft ausdrückt, denen der Einzelne abwechselnd seine Aufmerksamkeit zuwen-

6 So beschreibt etwa Jonathan Z. Smith, wie bei Jägern und Sammlern das Verlassen des Dorfes, um auf die Jagd zu gehen – was laut ihm zugleich »nicht als ein Akt des Hinaustreten aus, sondern als eine Teilnahme am normalen Lauf des Lebens« (also des Alltages) angesehen wird – mit verschiedenen Ritualen der »Jagdvorbereitung« und des »Verlassens des Dorfes« und ebenso andersherum die Rückkehr ins Dorf mit rituellen Vorgaben der »Reintegration der Jäger in die menschliche Gesellschaft« umgrenzt wird (Smith 1998: 218 ff.).

7 Einen brauchbaren Überblick liefern Schmitt/Fuhse (2015: 65 ff.).

det und in die er abwechselnd praktisch eingebunden ist, wobei der Wechsel (*switching*) zwischen diesen »Theatern« im Sinne von unterschiedlichen Handlungsanforderungen und Selbstdefinitionen sinnhaft erlebt wird (White 1995: 1035 f.). Etwas vereinfachend, aber ohne beiden Ansätzen allzu große Gewalt anzutun, kann man die *netdoms* im Sinne Whites mit den kognitiv-praktischen Domänen der kognitiven Archäologie parallelisieren. Entsprechend der obigen Argumentation können demnach zumindest bestimmte *netdoms* zugleich als abgegrenzte Sinnbereiche im Sinne Schütz' verstanden werden. Den *switchings* Whites entspräche dann das Erlebnis des »Sprungs« oder »Schocks« bei Schütz.

Über diese rein terminologische Umstellung hinaus liefert die phänomenologische Netzwerktheorie aber auch eine theoretische Ausarbeitung der praktischen Konsequenzen von *switchings* zwischen *netdoms*. So lässt sich etwa die Emergenz einer allgemeinverständlichen ›Sprache‹ aus regelmäßigen Übersetzungen zwischen verschiedenen Arten des ›Redens‹ erklären, die sich in verschiedenen *netdoms* entwickelt haben:

»A word recognized in common is an achievement worth capitalizing, and distinct nuances of meaning follow from the distinct contexts of different netdoms, overlap [sic!] which also helps maintain socially useful ambiguity of meanings, referential and interactional.« (White 1995: 1039, vgl. auch 2008: 343)

Insbesondere die Entwicklung deiktischer Ausdrücke (»hier«, »da«, »jetzt«, etc.), die von allen semantischen Denotationen abstrahieren können, kann insofern als ein Weg interpretiert werden, auf dem Diskurskohärenz über verschiedene *netdoms* hinweg hergestellt und damit Unsicherheit verringert wurde (White 2008: 13). Auch die Entwicklung relativ funktionsungebundener »Konversationssprachen« kann als eine solche »Errungenschaft« gedeutet werden, die der Möglichkeit der sozialen Durchmischung unterschiedlicher Akteure und Beziehungstypen in einem gemeinsamen, unthematischen Rahmen diene (Mische/White 1998: 696). Ebenso wie die Entstehung und Generalisierung der Sprache kann auch die Emergenz der »Person« als, wie White sie definiert, Identität des Akteurs über verschiedene sozio-kulturelle Bereiche hinweg (White 2008: 17 f.) oder die Entstehung unspezifischer Beziehungen, wie etwa »Bekanntschaften«, als Zusammenfassung und Abstraktion unterschiedlicher spezialisierter Beziehungen hergeleitet werden (White 2008: 25).<sup>8</sup> Besondere Aufmerksamkeit schenkt die phänomenologische Netzwerktheorie in diesem Kontext dem Konzept verschiedener »Öffentlichkeiten« (*publics*), die als »maximal de-kontextuelle« Interaktionsräume Übergänge zwischen *netdoms* als spezialisierten sozio-kulturell kontextualisierten Interaktionsräumen erleichtern sollen (Mische/White 1998: 696; White 1995: 1053, 2008: 35).

Insofern *netdoms* mit den Schütz'schen Sinnbereichen parallelisiert werden können, kann der »Alltag« – zugleich natürlich ebenfalls ein *netdom* unter anderen – als

8 Diese Ideen sind keineswegs neu, sondern entsprechen ziemlich genau der Entwicklung der Persönlichkeit und sachlicher Beziehungen durch die Überkreuzung unterschiedlicher Assoziationskreise, wie sie Georg Simmel bereits gegen Ende des 19. Jhds. beschrieb (Simmel 1890: 100 ff.).



»de-kontextueller Interaktionsraum« oder *public* konzeptualisiert werden. Auch der eine »Alltag«, wie ihn Schütz versteht und wie er in westlichen modernen Gesellschaften wohl auch häufig erlebt wird, ist thematisch neutral (also: de-kontextuell) sowie Übergangsraum zwischen den verschiedenen spezifischen Sinnbereichen (etwa der Wissenschaft oder der Religion), in welche der Mensch zugleich eingebunden ist. Denn gerade das macht die Emphase des Alltages bei Schütz jenseits des bloßen praktischen Sinnes aus: dass er auf *generellen Typisierungen* und *Rezeptwissen* beruht und dadurch *allen* Mitgliedern der sozialen Gruppe die Möglichkeit gegenseitigen Verstehens in Bezug auf *gemeinsame, wiederkehrende Probleme und Themen* einräumt (Schütz 1972b: 57 ff.).

Wenn »Alltag« mehr sagen soll als abstrakter praktischer Sinn überhaupt, dann beruht er auf der Generalisierung und Dekontextualisierung von Relevanzen und Wissensbeständen und bildet somit den Überschneidungsbereich, in dem sich die Träger unterschiedlichster Funktionen treffen und verständigen können – auch und gerade dann, wenn dabei ein und dieselbe Person Träger verschiedener Funktionen ist. Als solcher unspezialisierter Bereich gemeinsamer Interaktion, themenoffener Konversation und genereller Sinnbezüge ist der Alltag – das haben die archäologischen und anthropologischen Ausführungen gezeigt – nichts Primäres, sondern vielmehr – das sollte anhand der phänomenologischen Netzwerktheorie plausibel gemacht werden – das Ergebnis der Generalisierung und Abstraktion über verschiedene themen- und funktionspezifische sozio-kulturelle Sinnbereiche hinweg. Das widerspricht auch nicht der von Schütz behaupteten Erfahrung des Alltages als das ›Normale‹ und als Ausgangs- und Endpunkt aller ›Ausflüge‹ in spezifischere Sinnbereiche und insofern als etwas von dem Subjekt als ›primär‹ empfundenen. Entscheidend ist dabei nur, dass die ›primäre Erfahrung‹ des Alltages als solche bereits durch historische Prozesse geformt worden ist, die in ihr nicht mehr vorkommen.

## 4 Fazit

Nicht eine ›Widerlegung‹ Alfred Schütz' oder eine Diskreditierung sozialphänomenologischer Forschung als solcher war das Ziel der Ausführungen. Auch sollte nicht der Wert exegetischer Arbeit als Mittel des besseren Verständnisses der ›Klassiker‹ in Frage gestellt werden. Doch wo *mit* den ›Klassikern‹ *am Gegenstand* gearbeitet wird, scheint es zuweilen notwendig, über deren Begrifflichkeiten hinauszugehen und bestimmte Grenzen, die sie sich selbst vielleicht aus gutem Grunde gesetzt haben oder setzen mussten, zu überschreiten. Eine solche Notwendigkeit besteht, so die hier vertretene These, in der Sozialphänomenologie im Begriff des Alltages, sofern man sich ihm von einem historischen Blickwinkel aus nähert. Denn dieser beruht in seiner grundlegenden Struktur auf übergreifenden Strukturierungen und Prozessen, die im Erleben der Subjekte, das allein empirisches Objekt einer phänomenologischen Betrachtung sein kann, nicht aufgehen.

Inwiefern eine Reduzierung der Soziologie auf eine solche, phänomenologische Betrachtungsweise problematisch werden kann, wurde durch eine relativ scharfe Gegenüberstellung der westlichen Industriegesellschaft, die Schütz primär vor Augen hatte, mit

paläolithischen Jägern und Sammlern deutlich gemacht, bei welchen zentrale Kategorien der sozialphänomenologischen Theorie nicht mehr greifen. Doch beschränken sich die Probleme nicht auf eine rückwärtsgewandte Betrachtung. Denn eine historisierende Betrachtung impliziert auch, dass die moderne Gesellschaft sich nach wie vor ›in der Geschichte‹ befindet, d. h., dass auch sie in ihrer Struktur, ihren Vorstellungen und Verhältnissen in letzter Instanz kontingent ist und sich wieder ändern kann. Auch mit dem Blick auf heute gerichtet kann daher der Begriff ›des *einen* Alltages‹ wieder unzutreffend werden. Er kann nicht einfach *a priori* unterstellt werden.

Eine Möglichkeit, allgemeine Begriffe wie den des »Alltages« dennoch auf historische Gegebenheiten (und damit auf menschliche Vergesellschaftung überhaupt) anzuwenden, besteht in der Verwendung genetischer Theorien, wie sie für diesen Fall etwa die phänomenologische Netzwerktheorie bietet. Hierfür muss allerdings, sollen historische Prozesse in den Blick kommen, über die phänomenologisch zugängliche Optik des Ichs hinausgegangen werden: die Vorformung dieser Optik liegt jenseits des Subjekts und geht ihm logisch voraus. Gerade der Fundierungsanspruch der Soziologie, den Alfred Schütz mit seiner Sozialphänomenologie verfolgte, kann also nicht eingelöst werden.<sup>9</sup>

Auch in der phänomenologischen Reduktion lassen sich, insofern sie von Menschen durchgeführt wird, allgemein menschliche Aspekte aufdecken: so scheinbar die Idee unterschiedlicher Sinnbereiche, deren Wechsel als Schock erlebt wird, oder auch die Idee der Inkohärenz verschiedener Relevanzsysteme. Ohne ethnologisch und historisch vergleichende Forschung besitzt sie aber kein Kriterium, mit der sie zwischen den kulturübergreifenden und den ›kulturspezifischen Strukturen‹ der jeweiligen Lebenswelt unterscheiden könnte. Erst indem der Rahmen einer sozialphänomenologischen Betrachtung gesprengt wird sind Generalisierungen begründbar. Zugleich bietet die Phänomenologie die Möglichkeit, historische Lebenswelten anhand von Begriffen zu beschreiben, die uns auch heute noch zugänglich sind, und dadurch Sinnbezüge und Verhaltensweisen vergangener Epochen oder anderer Gesellschaften verständlich zu machen. Gerade weil die ›universalen‹ oder bescheidener: ›generalisierten‹ Strukturen die Vergleichbarkeit soziologischer Analysen über Epochen und Kulturen hinweg begründen, muss hier besondere Strenge walten. Eine Verknüpfung oder gegenseitige Informierung phänomenologischer und darüber hinaus gehender komparativer Perspektiven scheint daher durchaus fruchtbar. Sie wurde hier mit dem Begriff des Alltages versucht. Dieser hat sich in der von Schütz beschriebenen Form als Extrapolation von Erfahrungen gezeigt, die keine kulturübergreifende Gültigkeit beanspruchen können: bei paläolithischen Jägern und Sammlern, aber auch bei einigen in jüngerer Zeit noch bestehenden Gesellschaften, scheint es keinen einheitlichen Sinnbereich der Praxis zu geben, sondern verschiedene Sinnberei-

9 Gleichwohl soll hier natürlich auch nicht die gegenteilige These vertreten werden, die objektive gesellschaftliche Welt fundiere die subjektiven Bewusstseinsleistungen. Hier hat Schütz durchaus zu Recht darauf hingewiesen, dass die Sozialwelt, in die wir als einzelne Subjekte hineingeboren werden, immer schon durch andere Subjekte vorkonstituiert und -interpretiert worden ist. Ob generell die Gesellschaft dem Subjekt oder das Subjekt der Gesellschaft vorausgeht ist eine ganz müßige und mit empirischen Mitteln nicht zu beantwortende Frage – gegenseitig begründen können sich beide für sich genommen nicht.

che in Verbindung mit unterschiedlichen praktischen Problemen und entsprechenden Praktiken. Zugleich konnte aber auch der Wert des Konzeptes abgegrenzter Sinnbereiche, das Schütz anhand phänomenologischer Untersuchungen entwickelte, herausgestellt werden. Dabei kann insbesondere die von Schütz beschriebene Erfahrung des Wechsels der Sinnbereiche als Schock fruchtbar für ethnologische und archäologische Fragen nach Motiven und Gründen für bestimmte Rituale gemacht werden: diese können phänomenologisch als Stabilisierungsversuche für Schockerlebnisse verstanden werden. Mit Hilfe der phänomenologischen Netzwerktheorie konnte zudem die Genese eines einheitlichen Alltages aus der Überschneidung und dem Wechsel verschiedener praktischer Sinnbereiche heraus plausibel gemacht werden. Während also ›der *eine* Alltag‹ ein kulturspezifischer Aspekt der modernen Lebenswelt ist, scheint die Einteilung der Lebenswelt in mehr oder weniger geschlossene Sinnbereiche kulturübergreifende Gültigkeit beanspruchen zu können.

## Literatur

- Burkert, Walter (1997): *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. 2. Aufl. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Cosmides, Leda/Tooby, John (1994): »Origins of Domain Specificity: The Evolution of Functional Organization«. In: Hirschfeld, Lawrence A./Gelman, Susan A. (Hg.): *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, S. 85–116.
- Elias, Norbert (1978): »Zum Begriff des Alltags«. In: Hammerich, Kurt/Klein, Michael (Hg.): *Materialien zur Soziologie des Alltags*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 22–29.
- Elias, Norbert (1983): *Die höfische Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Grathoff, Richard (1995): *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozial-phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haas, Randall/Watson, James/Buonasera, Tammy/Southon, John/Chen, Jennifer C./Noe, Sarah/Smith, Kevin/Viviano Llave, Carlos/Eerkens, Jelmer/Parker, Glendon (2020): »Female Hunters of the Early Americas«. In: *Science Advances* 6(45), S. 1–10.
- Habermas, Jürgen (1971): *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hitzler, Ronald (1987): »Mundane Reflexivität. Zur Verständigung mit und über Alfred Schütz.«. In: *Sociologia Internationalis* 25, S. 143–161.
- Hodder, Ian (1993): *The Domestication of Europe. Structure and Contingency in Neolithic Societies*. Oxford/Cambridge, MA: Blackwell.
- Holzer, Boris (2006): *Netzwerke*. Bielefeld: transcript.
- Husserl, Edmund (1976): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hg. v. Biemel, Walter. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Ingold, Tim (2000): »From Trust to Domination. An Alternative History of Human-Animal Relations«. In: Ders.: *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. New Haven/London: Routledge, S. 61–76.
- Knight, John (2012): »The Anonymity of the Hunt. A Critique of Hunting as Sharing«. In: *Current Anthropology* 53(3), S. 334–355.

- Krasnodebski, Zdislaw (2003): »Alfred Schütz und die ›soziologische‹ Aneignung der Phänomenologie« In: Srubar, Ilja/Vaitkus, Steven (Hg.): *Phänomenologie und soziale Wirklichkeit. Entwicklungen und Arbeitsweisen. Für Richard Grathoff*. Opladen: Leske + Budrich, S. 111–122.
- Lévi-Strauss, Claude (1973): *Das wilde Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luckmann, Thomas (2007): *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protosoziologie*, hg. v. Dreher, Jochen. Konstanz: UVK.
- Mische, Ann/White, Harrison C. (1998): »Between Conversation and Situation: Public Switching Dynamics across Network-Domains«. In: *Social Research* 65(3), S. 695–724.
- Mithen, Steven (1996): *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion and Science*. London: Thames & Hudson.
- Mithen, Steven (2000): »From Domain Specific to Generalized Intelligence: a Cognitive Interpretation of the Middle/Upper Palaeolithic Transition« In: Renfrew, Colin/Zubrow, Ezra B.W. (Hg.): *The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press, S. 29–39.
- Mithen, Steven (2013): »The Cathedral Model for the Evolution of Human Cognition«. In: Hatfield, Gary/Pittman, Holly (Hg.): *Evolution of Mind, Brain, and Culture*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, S. 217–234.
- Müller, Klaus E. (2010): *Die Siedlungsgemeinschaft. Grundriß der essentialistischen Ethnologie*. Göttingen: V&R unipress.
- Naveh, Danny/Bird-David, Nurit (2014): »How Persons Become Things: Economic and Epistemological Changes among Nayaka Hunter-Gatherers«. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20(1), S. 74–92.
- Schmitt, Marco/Fuhse, Jan (2015): *Zur Aktualität von Harrison White. Einführung in sein Werk*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schütz, Alfred (1971a): »Phänomenologie und die Sozialwissenschaften«. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Martinus Nijhoff, S. 136–161.
- Schütz, Alfred (1971b): »Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl«. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze III: Studien zur phänomenologischen Philosophie*, hg. v. Schütz, Ilse. Den Haag: Martinus Nijhoff, S. 86–118.
- Schütz, Alfred (1971c): »Über die Mannigfaltigen Wirklichkeiten«. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Martinus Nijhoff, S. 237–298.
- Schütz, Alfred (1971d): »Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft«. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Martinus Nijhoff, S. 331–411.
- Schütz, Alfred (1972a): »Die Gleichheit und die Sinnstruktur in der sozialen Welt«. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze II: Studien zur soziologischen Theorie*, hg. v. Brodersen, Arvid. Den Haag: Martinus Nijhoff, S. 203–255.
- Schütz, Alfred (1972b): »Der Fremde«. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze II: Studien zur soziologischen Theorie*, hg. v. Brodersen, Arvid. Den Haag: Martinus Nijhoff, S. 53–69.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2017): *Strukturen der Lebenswelt*. 2. Aufl. Konstanz: UVK.
- Simmel, Georg (1890): *Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Smith, Jonathan Z. (1998): »Ritual und Realität«. In: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 213–226.
- Soeffner, Hans-Georg (2004): »Alltagsverstand und Wissenschaft. Anmerkungen zu einem alltäglichen Mißverständnis von Wissenschaft«. In: Ders.: *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*. Konstanz: UVK, S. 15–60.
- Soeffner, Hans-Georg (2011): »Die Kultur des Alltags und der Alltag der Kultur«. In: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 399–411.

- Srubar, Ilja (2007): *Phänomenologische und soziologische Theorie. Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Tenbruck, Friedrich H. (1986): *Geschichte und Gesellschaft*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Tilly, Charles (1984): *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russell Sage Foundation.
- Waldenfels, Bernhard (1978): »Im Labyrinth des Alltags«. In: Waldenfels, Bernhard/Broekman, Jan M./Pažanin, Ante (Hg.): *Phänomenologie und Marxismus. Band 3. Sozialphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 18–44.
- Welz, Frank (1996): *Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Welz, Frank (1998): »Die phänomenologische Theorie vor der Geschichte«. In: Welz Frank/Weisenbacher, Uwe (Hg.): *Soziologische Theorie und Geschichte*. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 134–154.
- White, Harrison C. (1995): »Network Switchings and Bayesian Forks: Reconstructing the Social and Behavioral Sciences«. In: *Social Research* 62(4), S. 1035–1063.
- White, Harrison C. (2008): *Identity and Control. How Social Formations Emerge*. 2. Aufl. Princeton/Oxfordshire: Princeton University Press.
- White, Harrison C./Fuhse, Jan/Thiemann, Matthias/Buchholz, Larissa (2007): »Networks and Meaning: Styles and Switchings«. In: *Soziale Systeme* 13(1/2), S. 543–555.
- Willerslev, Rane/Vitebsky, Piers/Alekseyev, Anatoly (2015): »Sacrifice as the Ideal Hunt. A Cosmological Explanation for the Origin of Reindeer Domestication.« In: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21(1), S. 1–23.

**Anschrift:**

Philipp Jakobs, M.A.  
 Universität Bonn  
 Institut für Politische Wissenschaft und Soziologie  
 Lehrstuhl für Kultursoziologie  
 Lennéstr. 25  
 53113 Bonn  
 pjakobs@uni-bonn.de