

Lebenswelt und Lebensform

Zum Verhältnis von
Phänomenologie und Pragmatismus

Herausgegeben von
Joachim Renn, Gerd Sebald
und Jan Weyand

© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2012

Ein zentrales Merkmal der Moderne ist die Tatsache, dass das menschliche Zusammenleben nicht mehr durch Verweis auf Übernatürliches legitimiert werden kann. Menschliches Tun und Denken bestimmen, wie menschliche Gesellschaft aussieht. Aber wie Verhalten sich Tun und Denken zueinander? Am Ende des 19. Jahrhunderts entwickelten sich zwei heute wieder hoch aktuelle philosophische Paradigmen, die diese Frage kontrovers beantworten. Die Phänomenologie richtet sich dabei auf das Denken, das Bewusstsein; der vor allem in den Vereinigten Staaten entwickelte Pragmatismus nimmt seinen methodischen Ausgangspunkt dagegen vom Tun. Beide Traditionen werden durch die analytische Philosophie und die sog. Postmoderne bzw. durch den *linguistic turn* aus dem Brennpunkt der akademischen Diskurse geschoben. Aber die damit einhergehende Fixierung auf Zeichen, Sprache und deren Wirkungen macht heute mehr und mehr deutlich, dass damit bestimmte Perspektiven ausgeschlossen werden, die für ein Verständnis der sozialen Wirklichkeit essentiell sind: Praxis, Intentionalität, Körperlichkeit, implizites Wissen. Deshalb erleben Phänomenologie und Pragmatismus zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine Renaissance. - In diesem Band werden Arbeiten publiziert, die theoretisch wie an empirischen Gegenständen zum einen die Grenzen, zum anderen die Möglichkeiten untersuchen, beide Traditionen zu verbinden. Ein Anknüpfungspunkt ist die pragmatische Lebenswelttheorie von Alfred Schütz – ein Versuch, der die Probleme bearbeitet, die die These vom Vorrang des Denkens wie die These vom Vorrang des Tuns aufwerfen.

Jan Weyand und Gerd Sebald

Lebenswelt und Lebensform

Handeln und Wissen sind zwei grundlegende Modi menschlichen Weltzugangs. Sozialtheoretisch wird ihr Verhältnis in mehrfacher Hinsicht zentral: Handlungstheoretisch wird es einerseits unter den Gesichtspunkten der Genese von Wissen aus dem Handeln und den Geltungsgründen dieses Wissens und andererseits im Hinblick auf die wissentlichen Grundlagen von Handeln diskutiert. Interaktionstheoretisch wird es unter dem Aspekt des sozialen Aufbaus individuellen Wissens thematisch. Gesellschaftstheoretisch sind sowohl Wissen wie Handeln zwar Voraussetzung und Resultat von Gesellschaft, verweisen aber insbesondere in den hochdifferenzierten Gesellschaf-

ten der Moderne auf autologische Prozesse und Strukturen, die zwar weder auf Wissen noch auf Handeln reduzierbar oder rückführbar sind ,aber auch ohne Wissen und Handeln nicht bestehen könnten.

In dem weiten Feld unterschiedlicher Zugänge und Ansätze stellenphänomenologische und pragmatistische Sozialtheorien – idealtypisch betrachtet – zwei komplementäre und gegensätzliche Positionen dar. Im Mittelpunkt des phänomenologischen Interesses steht das in der Lebenswelt von Individuen erworbene Wissen, während das pragmatistische Interesse sich auf die intersubjektiv geteilte Praxis der Lebensform richtet. Der phänomenologische Begriff der Lebenswelt wird in der Tradition einer Sozialtheorie entwickelt, die an der individuellen Handlung ansetzt und die Sozialität des Handelns aus dem gemeinsamen Wissen der Akteure in einer gemeinsamen Lebenswelterklärt. Lebensform hingegen ist die Praxis der Interaktion selbst, Wissen wird im Pragmatismus nur in Bezug auf diese Praxis, in seiner Gebrauchsbedeutung, relevant. Entsprechend unterschiedlich ist der Ansatzpunkt der Untersuchung der sozialen Welt: Begreift man in einer phänomenologischen Tradition Soziales von der Handlung her oder in einer pragmatistischen vom Handeln her, von den Wissensvorräten der Akteure her oder von deren intersubjektiver Herstellung?

Dieses unterschiedlich verstandene Verhältnis von Wissen und Handeln diskutieren die Beiträge dieses Bandes aus phänomenologischer und aus pragmatistischer Perspektive. Die theoretischen Beiträge setzen sich mit dem Verhältnis der beiden Paradigmen auseinander, die anwendungsbezogenen Beiträge diskutieren sie an den drei für beide Paradigmen zentralen Themen Fremdheit, Kommunikation und Körper. Sie verfolgen nicht »eine Linie«, sondern diskutieren ihre Gegenstände kontrovers, entweder in einer phänomenologischen Tradition und in Abgrenzung zu einer pragmatistischen oder umgekehrt oder sie beziehen beide aufeinander. Die Einleitung wird, bevor wir die Beiträge kurz vorstellen, den ideengeschichtlichen Entstehungskontext der beiden Paradigmen knapp benennen und den Versuch von Alfred Schütz skizzieren, beide in einer pragmatischen Theorie der Lebenswelt zu verbinden.

I.

Mit Descartes beginnt die Wende der modernen Philosophie hin zum Bewusstsein, mit Husserl kommt sie zu einem – vorläufigen – Ende. Bei Descartes wird das allein seiner selbst gewisse, erkennende Subjekt zum Zentrum und Fixpunkt des Philosophierens: Alles lässt sich bezweifeln, nur nicht der Zweifel selbst und das im Zweifel seiner selbst gewisse Ich. Das Ich, das sich im Zweifel selbst weiß, schließt auf seine Existenz; das ontologisch erste, die Existenz, wird zum logisch zweiten. Was wir von der Welt wissen, wissen wir durch uns selbst. Im Zweifel des Descartes konvergiert die Welt des Menschen auf den Menschen.

Die Welt außerhalb des Ichs ist nicht einfach gegeben, sondern aus dem denkenden Ich als seine Voraussetzung erschlossen. Die Differenz von Ich und Welt rückt in das

Ich hinein. Seit dem cartesianischen Zweifel ist die Unterscheidung zwischen einer Welt außer mir und den Erfahrungen in und Begriffen von dieser Welt problematisch geworden. Mit der Einsicht in die Vermitteltheit allen Wissens durch unser Erkenntnisvermögen treten Bewusstsein und Subjekt in den Mittelpunkt des erkenntnistheoretischen Interesses. Exemplarisch für die Radikalisierung dieser Bewegung auf das Subjekt steht die Erkenntnistheorie Kants. In ihr wird die Welt außerhalb unseres Wissens von ihr zur unbekanntem Ursache dieses Wissens. Wir können über Welt, wie sie an sich selbst ist, nichts wissen, weil wir uns selbst als Subjekt der Welterkenntnis nicht durchstreichen können. Konsequenter erklärt Kant die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis nicht aus den Gegenständen der Erkenntnis, sondern aus der Analyse des erkennenden Subjekts.

Was sich in der Erkenntnistheorie als Bewegung auf das Subjekt darstellt, wird in der praktischen Philosophie als »Verlust« von oder »Befreiung« aus einem allgemeinverbindlichen, objektiven Ideal guten Handelns reflektiert. Bis zur Moderne wurde Handeln als ein Tun verstanden, dessen Ziele auf eine soziale und normative Ordnung verwiesen, in die der Handelnde zwar eingebettet, die ihm aber übergeordnet war. Die Freisetzung des Individuums aus traditionellen Bindungen verändert den Bezugspunkt der theoretischen Reflexion seines Handelns in ähnlich fundamentaler Weise wie die Subjektivierung der Geltungsgründe des Wissens. In der Moderne wird die Einbettung in eine übergeordnete Ordnung fragwürdig, diese verweist auf ihn selbst zurück und wird – als säkulare, selbst geschaffene Ordnung zuerst bei Hobbes und später auch erkenntnistheoretisch gewendet bei Vico (vgl. Fisch 1986; Palmer 2002) zur Folge seines Tuns. Das Individuum wird zur Referenz des Handelns, das Handeln Ausdruck seines subjektiven Willens. »Die Handlung ist die klarste Enthüllung des Individuums, seiner Gesinnung sowohl als auch seiner Zwecke; was der Mensch im innersten Grunde ist, bringt sich erst durch sein Handeln zur Wirklichkeit« (Hegel 1826/2007: 285). Motive und Ziele des Handelns verweisen auf das Individuum und sein Inneres zurück. Hier wird Peirce mit seinen methodischen Überlegungen anschließen.

Die Subjektivierung der Geltungsgründe des Wissens und die Individualisierung der Motive und Ziele des Handelns sind die beiden großen sozialhistorischen Prozesse, die von Phänomenologie und Pragmatismus in unterschiedlicher Richtung weitergetrieben werden.

II.

Es war die große Leistung Husserls, die Bewegung der Subjektivierung des Wissens zu vollenden. Kant verstand die Sinnlichkeit im Unterschied zum aktiven Verstand als ein rezeptives Vermögen, Husserl bestreitet dies – wie Peirce auch. Mit der Verwandlung der Sinnlichkeit aus einem rezeptiven in ein aktives Vermögen wird es möglich, die Erfahrung des Gegenstands ganz in das Ich hineinzuziehen. Die Philosophie richtet sich nach Husserl vollständig auf unser Bewusstseinsleben; Gegenstände unserer

Erfahrung nicht nur durch das Erfahrungsvermögen vermittelt, sondern durch die Gerichtetheit des Bewusstseins auf sie konstituiert. Husserl überwindet die Unterscheidung von Ding an sich und seiner in unserer Erfahrung gegebenen Erscheinung. Er gelangt »zu den Sachen« selbst, aber er gelangt nur zu ihnen, weil er sie auf den intentionalen Akt ihrer Konstitution im Bewusstsein reduziert. Das Ich wird so zum Mittelpunkt einer Transzendentalphilosophie, die über Descartes und Kant hinausweist.

»Die ganze transzendente Problematik kreist um das Verhältnis dieses meines Ich – des »ego« – zu dem, was zunächst selbstverständlich dafür gesetzt wird: meiner Stelle, und dann wieder um das Verhältnis dieses Ich und meines Bewußtseinslebens zur Welt, deren ich bewußt bin, und deren wahres Sein ich in meinen eigenen Erkenntnisgebilden erkenne.« (Husserl 1962: 101).

Diese Denkbewegung, ohne die weder die postempiristische Wissenschaftstheorie, der Poststrukturalismus oder die Systemtheorie Luhmannscher Provenienz denkbar wären, geriet schon zu Lebzeiten Husserls massiv in die Kritik. Für den hier zu erörternden Zusammenhang sind zwei Punkte entscheidend: Die Bewusstseinsphilosophie unterschätzt den pragmatischen und überschätzt den reflexiven Zugang zur Welt. Diesem Descartesschen Erbe bleibt die Phänomenologie Husserls verhaftet. Tätigkeit bedeutet für sie wesentlich Tätigkeit des Bewusstseins. Wo sie von Gerichtetheit und Intentionalität spricht, hat sie nicht den in der Welt leiblich Handelnden im Auge, sondern dessen Bewusstsein, nicht die gegenständliche Praxis in ihrer Gesamtheit, sondern Bewusstseinsakte.

Husserl reagiert auf kritische Gegenentwürfe, wie sie etwa von Max Scheler und Martin Heidegger geliefert werden – beide mit Betonung des pragmatischen Moments (vgl. Scheler 1926/2008; Heidegger 1927/2001) – in seiner letzten Schaffensphase mit dem Begründungsversuch von alltäglichem und wissenschaftlichem Wissen aus der alltäglichen Lebenswelt. In der Lebenswelt handeln Individuen praktisch und aufeinander bezogen. Die Lebenswelt wird ein »ständige[r] Geltungsboden, eine stets bereite Quelle von Selbstverständlichkeiten, die wir, ob als praktische Menschen oder als Wissenschaftler, ohne weiteres in Anspruch nehmen« (Husserl 1962: 124). In der phänomenologischen Tradition bleibt die Lebenswelt allererst eine gewusste Welt. Ihre intersubjektiv gültigen, transzendenten Elemente des intentionalen Gegenstandsbezugs, der inneren Zeitlichkeit, der kinästhetischen Erfahrung, der Leiblichkeit und des Raumerlebens bleiben bei Husserl Bewusstseinsakte. Die lebensweltliche Praxis des sozialen Handelns wird zwar benannt, aber nicht geklärt: »Das Interesse des Phänomenologen zielt nicht ab auf die fertige Welt, nicht auf das das äußerlich absichtliche Handeln in ihr, das selbst ein Konstituiertes ist.« Den Phänomenologen interessiert das »darin waltende Subjektive« (Husserl 1962: 180). Bildlich gesprochen, ist die lebensweltliche Handlungspraxis gleichzeitig Grundlage und Fata Morgana subjektiven Wissens. In Husserls Phänomenologie bleibt neben dem Handeln die Sozialität nach dem Scheitern einer Begründung transzendentaler Intersubjektivität aus der egologischen Grundlage ein ungelöstes Problem.

III.

Für den Pragmatismus bestehen weder die Probleme, in welche die Annahme vom Vorrang des Bewusstseins vor der Praxis führt, noch die, in welche der egologische Ausgang vom einzelnen Subjekt führt, weil er nicht die Folgen des Cartesianischen Zweifel bearbeitet, sondern seine Voraussetzungen in Frage gestellt. Der zweifelnde Descartes verhält sich kontemplativ zur Welt, er denkt über sich in der Welt nach, aber er handelt nicht in der Welt. Nur in dieser praxisfernen Perspektive lässt sich der Zweifel derart radikal formulieren – im Denken können wir mehr und anderes bezweifeln als in unserem Handeln. Sobald aber der reflexive Bezug auf Welt an nicht zuerst denkende, sondern handelnde Menschen gebunden wird, unser Weltzugang nicht zuerst kontemplativ, sondern praktisch, durch unser Handeln in der Welt vermittelt verstanden wird, werden unser gedachter Bezug auf die Welt unterschiedlichen Subuniversa – in der Terminologie von James – zuordenbar und die Wirklichkeitsbereiche in ihrer Unterschiedlichkeit aus unterschiedlichen praktischen Bezügen auf die Welt erklärbar. In der alltäglichen Lebenswelt zweifeln wir normalerweise nicht radikal, und wenn wir es doch tun, befinden wir uns in einer handfesten Krise. »Wir können nicht mit völligem Zweifel anfangen« (Peirce CP 5.265; Peirce 1967: 184). Wir zweifeln, wenn wir ein Problem haben, und der Sinn des Zweifels besteht in dessen Lösung. Nach der Grundannahme des Pragmatismus sind unser Wissen von der inneren, sozialen und äußeren Welt und die Bedeutungen, die Gegenstände für uns haben, aus der Handlungspraxis zu erklären. Erst das Handeln stellt uns vor Probleme, die wir mit Hilfe unseres Denkvermögens zu lösen versuchen. Vernunft ist in dieser Perspektive nicht mehr Bedingung eines reflexiven Bezugs auf die Praxis, sondern funktional auf Praxis bezogen.

»[T]he whole function of thought is to produce habits of action [...] To develop its meaning, we have, therefore, simply to determine what habits it produces, for what a thing means is simply what habits it involves. [...] Thus, we come down to what is tangible and conceivably practical, as the root of every real distinction of thought« (Peirce CP 5.400)

Konsequent gilt die Praxis als durch begriffliche Explikation uneinholbar (vgl. etwa Bergsons *elan vital*). Praxis ist vielmehr eigensinnig. Rückte das Subjekt unter dem Aspekt der kognitiven Welterschließung mit der Annahme, dass es Erkenntnis nach seinem Entwurf hervorbringt, in das Zentrum erkenntnistheoretischen Interesses, so rückt es mit der Annahme, es sei selbst ein durch eine vorgängige Handlungspraxis konstituiertes, aus diesem Zentrum wieder heraus. In es rückt die Frage nach den Bedeutungen ein, die Objekte für uns haben. Auf sie antwortete zuerst Charles S. Peirce mit einer Theorie der Semiose. Während de Saussure die Zeichentheorie auf der Annahme aufbaut, die Bedeutung eines Zeichens ergebe sich nicht aus der Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem, sondern aus der Beziehung zu anderen Zeichen, geht Peirce nicht von einer zweistelligen, sondern von einer dreistelligen Relation aus: Die Bedeutung von Äußerungen erklärt sich nicht durch den Verweis auf das Bezeichnete, auch nicht aus dem Verweis auf das Verhältnis von Bedeutungen, sondern aus

der Beziehung von Zeichen, Objekt und Interpret (vgl. den Beitrag von Butnaru in diesem Band 233 ff.; dazu Joas 1999: 75). Bedeutung wird in diesem Verständnis zu einem Bestandteil sozialer Praxis, sie bildet sich in Handlungszusammenhängen. Damit wird die soziale Welt als eine Welt analysierbar, in der die Gebrauchsbedeutungen von Zeichen intersubjektiv festgelegt werden.

»Distinctions between the lawful and the unlawful in conduct, or between the correct and incorrect in speech, have grown up incidentally among interactions of men's experiences in detail and in no other way do the distinctions between the true and the false in belief ever grow up. These things make themselves as we go.« (James 1907/1975: 158)

Die Reaktion dieses »sozial gewendeten Pragmatismus« (Joas 1999: 35), d. h. eines interaktionistischen Pragmatismus auf das cartesianische Problem lässt sich prägnant mit dem Begriff der Lebensform des späten Wittgenstein fassen. Lebensform ist eine intersubjektive Praxis. In dieser Weise jedenfalls hat sie Wittgenstein in einer der wenigen Passagen, in denen er in den Philosophischen Untersuchungen auf sie zu sprechen gekommen ist, verstanden: »Eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen« (Wittgenstein PU: 19). Aber diese Vorstellung ist nicht zuerst ein Akt des Bewusstseins. »Das Sprechen der Sprache [ist] ein Teil .. einer Tätigkeit, oder einer Lebensform« (Wittgenstein PU: 23). »Lebensformen« sind dann die eingespielten Handlungsweisen und Gepflogenheiten, die einen Horizont von praktischen Gewissheiten bilden (vgl. Lütterfelds 1999). Die in diesem Begriff zum Ausdruck kommende Generalisierung, die implizites und explizites Wissen, Bedeutungen und Sprache, Denken und Handeln auf eine sozial geteilte Praxis zurückbezieht, verbindet bei allen Differenzen die Ansätze von Charles S. Peirce, William James, John Dewey und George Herbert Mead. Die pragmatistische Theorietradition geht also von einem der Phänomenologie gerade entgegengesetzten Verhältnis von Handeln und Wissen aus. Der Primat kommt nicht Wissen, sondern (sozialem) Handeln zu. Diesem ist Wissen nicht vorausgesetzt. Umgekehrt: Es bildet und bewährt sich darin. Damit scheinen die Grenzen zwischen den beiden komplementären Strömungen klar gezogen. Doch diese Komplementarität kann auch als Aufforderung zur Integration verstanden werden, der – nach ersten Versuchen Max Schelers – Alfred Schütz gefolgt ist.

IV.

Die sozialtheoretische Reflexion der Husserlschen Phänomenologie durch Alfred Schütz wendet diese in der Analyse der alltäglichen Lebenswelt pragmatisch, ohne deren Grundeinsichten aufzugeben. Bezugspunkt jedenfalls des frühen Schütz sind allerdings nicht vor allem der amerikanische Pragmatismus, sondern Henri Bergson und Max Schelers philosophische Anthropologie, der, wie Helmuth Plessner auch, den cartesianischen Dualismus in der Bestimmung der »Weltoffenheit« (Scheler) bzw. »exzentrischen Positionalität« (Plessner) des Menschen aufzulösen suchte. Die phänomenologische Konstitutionstheorie wird zur Grundlage der Analyse lebensweltlicher

Wissensvorräte, die in der lebensweltlichen Handlungspraxis verankert sind. Ilja Srubar hat dies so skizziert:

»Die Intentionalität des Erlebnisstroms und der ihn tragenden Bewusstseinsakte, durch die wir die Welt wahrnehmen, wäre sozusagen ortlos, wenn Bewusstseinsprozesse nicht per Leib und Leiblichkeit in der Welt verankert wären. Die leiborientierte Erfahrung der Welt geht jedoch auf das Wirken des Leibes in dieser – also auf das Handeln – zurück. Der Anteil des Pragmas – d. h. der Handlungsakte an der Konstitution der Wirklichkeit ist ebenso bedeutungstragend wie jener des Bewusstseins selbst. Wirken in der Welt bedeutet eine Interaktion mit Objekten und mit anderen, wobei letzteres als Kommunikation begriffen werden muss. [...] Man könnte auch sagen, dass auf dieser Konstitutionsebene die pragmatischen und die semiotischen Mechanismen der Wirklichkeitskonstitution ineinander einrasten« (Srubar 2009a: 69 f.).

Doch für die phänomenologische Soziologie bleibt die intersubjektive Verfertigung von Wissen ein Problem. Natürlich ist in der Perspektive eines methodologischen Individualismus das Handeln Grundlage der Stabilisierung und Veränderung von Wissen – sonst hätte es keinen Sinn, von einer pragmatischen Wende der phänomenologischen Sozialtheorie zu sprechen. Doch steht im Zentrum ihrer Analyse die (vom Ego auf andere gerichteten) Handlung und nicht das (wechselseitig aufeinander bezogene) Handeln (vgl. dazu Bergmann/Hoffmann 1985). Weil die phänomenologische Soziologie die pragmatistische Annahme der Relativität allen Wissens auf den Handlungszusammenhang, in dem es steht, teilt, den Handlungszusammenhang selbst aber von den einzelnen Handelnden her begreift, hat sie ein Interesse an interaktionistischen Sozialtheorien in der Tradition von George Herbert Mead im Besondern und am Pragmatismus im Allgemeinen. So z. B. bei Ilja Srubar, der in seinen Arbeiten die Einsicht, »dass eine verstehende Theorie des sozialen Handelns immer auch eine Theorie der pragmatischen Konstitution der Lebenswelt« (Srubar 2007: 204), also einen Begriff der Lebensform, voraussetzt, entwickelt und in einer späten Arbeit zum Zusammenhang von Handeln, Denken und Sprechen, dessen Aufklärung für beide Traditionen zentral ist, zeigt, dass »es nicht die Handlungsferne der auf sich gestellten Sprachform ist, auf der die Universalität von Verständigung beruht«, sondern, wie schon auch schon von Wittgenstein oder Quine angenommen, auf der »durch die nicht aufhebbare Einbettung der Sprache in die durch den HDS [Handeln-Denken-Sprechen, d.V.]-Zusammenhang erzeugten Handlungsnähe« (Srubar 2009b: 55).

Umgekehrt wird der Pragmatismus ein Interesse an der Phänomenologie haben müssen, wenn er nicht das Problem des Relativismus, das sich recht zwingend aus dem Vorrang des Handelns ergibt, unbearbeitet lassen will. Damit sind wir auf der Ebene der Sozialtheorie wieder beim Cartesianischen Dualismus angelangt, der Unterscheidung von Wissen und Handeln, der Frage nach ihrem Verhältnis zueinander und den Beiträgen dieses Bandes, die es diskutieren.

Die in diesem Band publizierten Arbeiten gehen mehrheitlich auf eine Tagung am Erlanger Institut für Soziologie zum Thema zurück und lassen sich thematisch nach vier Gegenstandsbereichen unterscheiden: theoretische Aufsätze und solche zu den Bereichen Körper, Fremdheit und Kommunikation. Im ersten Teil des Bandes wird die Beziehung von Phänomenologie und Pragmatismus theoretisch untersucht. Im Mittelpunkt der Beiträge steht die Frage, inwiefern die jeweils andere Seite aus phänomenologischer oder pragmatistischer Perspektive anschlussfähig ist.

Werner Kogge eröffnet den ersten Abschnitt mit der Frage nach den Grenzen von bewusstseinsphilosophisch angelegten Handlungstheorien. Er verortet sie in deren Unfähigkeit, eine konkrete Handlung adäquat aus der Intentionalität des Handelnden oder aus den sozialen Konventionen, über die dieser verfügt, zu erklären. Kogge macht aber nicht einfach gegen bewusstseinsphilosophisch argumentierende Handlungstheorien die Tradition des Pragmatismus stark, sondern verbindet beide in der Annahme, »Handeln nicht nur als konventional, sondern ebenso als material bestimmt aufzufassen« (Kogge in diesem Band S. 21).

In *Form und Freiheit. Ein genealogisches Paradigma des Handlungsverstehens jenseits von Intentionalismus und Behaviorismus: Ludwig Wittgenstein und Eugene Gendlin* untersucht Hans J. Schneider eine besondere Form des Handelns, das Sprechen. Schneider analysiert mit Hilfe der Sprachphilosophie des späten Wittgenstein die Überlegungen des Phänomenologen und Psychologen Eugen Gendlin zum Körperbezug des Sprechens. Er kann zeigen, dass die »verschiedenen ›Sprachen« nicht als Realisierungen »derselben Handlungen« zu verstehen sind. Weil sprachliche Bedeutungen von der Lebensform abhängen, sind unterschiedliche Sprachen nicht nur als semantisch unterschiedliche Formen, sondern als unterschiedliche Ausdrucksweisen unterschiedlicher Lebensformen zu verstehen. Die Einheit dieser Lebensformen begreift Schneider mit Wittgenstein in der Gemeinsamkeit der menschlichen Lebensweise, d. h. in körpernahen Handlungen wie Schlafen, Trinken usw. Die Beiträge von Michael Barber und Peter Isenböck diskutieren die Phänomenologen und Pragmatisten trennende Frage nach dem Verhältnis von Bewusstsein und Handlung kontrovers und konträr. Beide setzen sich mit den neopragmatistischen Ansätzen von John McDowell und Robert Brandom auseinander. Während aber Barber in *Intelligible Empirical Content. Phenomenology, and the Critique of Pragmatism* eine Kritik des Neopragmatismus aus einer an Alfred Schütz orientierten phänomenologischen Perspektive entwickelt, kommt Isenböck in *Externalistische Phänomenologie und zweite Natur* in der Diskussion des Intentionalitätsbegriffes zu dem gerade entgegengesetzten Ergebnis. Wie Michael Barber und Peter Isenböck betont auch Joachim Renn die Differenz der Paradigmen. Renn zeigt, dass Phänomenologie und Pragmatismus zwei unterschiedliche Paradigmen im Sinne Kuhns darstellen, innerhalb derer identische Begriffe wie »Subjekt« oder »Intentionalität« unterschiedliches bedeuten. Für die Soziologie gehe es weniger darum, beide Paradigmen zu vereinheitlichen, sondern darum, sie in ihrer Unter-

schiedlichkeit ernst zu nehmen. Im Gegensatz zu Barber und Isenböck nimmt Renn jedoch an, dass eine Übersetzung zwischen Phänomenologie und Pragmatismus möglich sei, »wenn an die Stelle der theoretischen Prämisse einer Konstitutionshierarchie das Modell einer differenzierten Struktur wechselseitiger Übersetzungen zwischen intentionalen, praktischen und abstrakten Horizonten der Handlungsbestimmung tritt« (Renn in diesem Band S. 116).

Während die bisher genannten Beiträge die Beziehung zwischen Phänomenologie und Pragmatismus auf der Ebene theoretischer Positionen diskutieren, fragt Hisashi Nasu in *Between Phenomenology and Pragmatism. Alfred Schutz's Dialogues with G. H. Mead* nach konkreten Bezugnahmen von Alfred Schütz auf George Herbert Mead. Gerade der Bezug von Schütz auf Mead, der bisher im deutschen Sprachraum erstaunlicher Weise kaum detaillierter untersucht ist (für eine der wenigen Ausnahmen: Bergmann/Hoffmann 1985), stellt für die Beantwortung der Frage nach der Beziehung einer von Individuum her argumentierenden phänomenologischen Position und einer interaktionistisch argumentierenden pragmatistischen Position einen Ansatzpunkt dar.

Für die theoretischen Beiträge insgesamt gilt, dass sie eher die Differenz der Paradigmen betonen. Dieser Befund gilt, mit ganz wenigen Ausnahmen, auch für die anwendungsbezogenen Beiträge zu zentralen Untersuchungsfeldern sowohl phänomenologischer wie pragmatistischer Sozialtheorien, zu Fremdheit und Person, zu Kommunikation und zur Leiblichkeit.

Die Reihe der gegenstandsbezogenen Beiträge eröffnet eine Kontroverse über die Figur des Fremden. Während Linda Nell in *Das Fremde zwischen Phänomenologie und Pragmatismus* auf die Inkompatibilität von handlungstheoretischen und interaktionistischen Theorien des Sozialen hinweist, zeigt Martin Endreß in *Fremdheit als experimentum crucis phänomenologisch fundierter Soziologie*, dass Pragmatismus und Phänomenologie in der konkreten Analyse des sozialen Phänomens der Fremdheit so weit gar nicht voneinander entfernt sind. Dies ist nach Endreß darin begründet, dass die zentralen Unterscheidungen zur Untersuchung von Fremdheit in beiden Paradigmen pragmatischer Natur sind. Mototaka Mori beschließt mit *Person als Medium – Eine pragmatisch-phänomenologische Alternative zur Systemtheorie* den Abschnitt zu Fremdheit und Person.

In dem Abschnitt zu Kommunikation begreift Ilja Srubar den Körperbezug von Kommunikation als Schnittstelle phänomenologischer und pragmatistischer Sozialtheorie. Srubar diskutiert nichtsemiotische, aufeinander bezogene Handlungen als Formen von Kommunikation an zwei Gegenständen, Gewalt und Sexualität. Im Unterschied zu den meisten Autorinnen und Autoren in diesem Band zielt Srubars Argumentation darauf, beide Paradigmen zu verbinden, indem er gegenstandsbezogen zeigt, was eine Sozialphänomenologie leisten kann, die auf interaktionistischen Annahmen aufbaut. Denisa Butnaru vergleicht in *Den »Interpretanten« interpretieren – eine Peirce'sche Herausforderung für Schütz' Zeichentheorie* die Zeichentheorien von Peirce und Schütz und zeigt, dass sich die zweistellige Zeichentheorie von Alfred Schütz auf eine dreistellige erweitern lässt, die nicht nur zwischen Zeichen und Objekt,

sondern zwischen Interpret, Zeichen und Objekt unterscheidet. Auch sie plädiert damit für eine Integration beider Ansätze.

Jo Reichertz skizziert eine auf einer interaktionistischen Handlungstheorie aufbauenden Kommunikationstheorie, die die Koordination von Handlungen als zentrale Funktion von Kommunikation versteht. Unter dieser Voraussetzung kommt er konsequent zu einem dem von Ilja Srubar gerade entgegengesetzten Ergebnis: Eine auf den Prämissen interaktionistischer Sozialtheorie basierende Kommunikationstheorie lasse sich nicht in Anlehnung, sondern nur in Abgrenzung zu phänomenologischen Ansätzen und insbesondere von Schütz entwickeln.

Christian Stetter wendet von die Reichertz eher theoretisch diskutierte Frage nach den handlungstheoretischen Grundlagen einer Kommunikationstheorie empirisch. Er diskutiert die Beziehung zwischen Sprache und Lebensform an dem Unterschied zwischen einer Alphabetschrift, des Deutschen, und den Kanji des Japanischen. Wenn der Zusammenhang sich strikt behaupten ließe, müsste derjenige, der im System einer Alphabetschrift aufwächst, formale Zusammenhänge besser erkennen können, als derjenige, der im System des Kanji aufwächst. Dieser hingegen sollte über eine ausgeprägtere Fähigkeit im Umgang mit semantischen Analogien verfügen. Stetter zeigt, dass sich dieser strikte »Zusammenhang von Schrifttyp und kultureller Lebensform« nur für »Einzelfälle plausibel« machen lässt, während eine Übertragung auf »größere soziale Formationen« (Stetter in diesem Band S. 290) (noch) nicht möglich ist.

Die letzten drei Beiträge von Elisabeth List, Jens Loenhoff und Hans-Georg Soeffner widmen sich dem Körperbezug von Wissen. Jens Loenhoff diskutiert den Begriff des impliziten Wissens sowohl aus phänomenologischer wie aus pragmatistischer Perspektive und zeigt, dass implizites Wissen nicht einem einzelnen Akteur zugeschrieben werden kann, sondern das Ergebnis einer Koproduktion ist. »Zwar legt die These der sensomotorischen Fundierung kommunikativer Äußerungen die Auffassung nahe, implizites Wissen sei primär an die einzelnen Körper der Akteure gebunden und insofern in deren Besitz. Doch ist es die vorgängig gelungene Handlungskoordination, durch die solche Inkorporierungen als strukturierter und strukturierender Prozess überhaupt erst möglich werden.« (Loenhoff in diesem Band S. 309) Für Elisabeth List steht die Kontingenz in der Lebenswelt im Mittelpunkt, die sie an Körperbehinderungen diskutiert. Hans-Georg Soeffner schließlich analysiert in seinem Beitrag »Lust zur Nicht-Lust. Erlösung vom Innerweltlichen und innerweltliche Erlösung – Transformationen der Askese« den asketischen Körper als kulturübergreifenden den außeralltäglichen asketischen Körper in seiner Funktion als Ordnungsmuster für innerweltliche Realität. Askese als dauerhafte Anstrengung der Formung von Leib und Leben dient der Transzendierung des Alltags, der Weltverachtung und Subjektvergessenheit einerseits und der Weltbeherrschung und Selbstvergottung andererseits.