Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 39 (1980)

Artikel: Alltag und Philosophie : eine Entdeckung und ihre möglichen Konsequenzen

Autor: Holzhey, Helmut

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883059

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 39/1980

HELMUT HOLZHEY

Alltag und Philosophie

Eine Entdeckung und ihre möglichen Konsequenzen

Dieser Artikel versteht sich als Einführung in die Thematik des Symposiums der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft im Juni 1980. Eine erste Fassung ist von den Herren G. Küng (Fribourg), D. Schulthess (Neuchâtel) und J. Widmer (Fribourg) kritisch annotiert und mit einer Zürcher Arbeitsgruppe sowie mit L. Hasler (Zürich) diskutiert worden. Die eingegangenen Ergänzungs- und Verbesserungsvorschläge habe ich zum grossen Teil einarbeiten können. Für die Veröffentlichung in den STUDIA PHILOSOPHICA wurden Fussnoten beigefügt.

1. Wort und Begriff «Alltag»

Der Alltag ist keine einfache und keine einheitliche Gegebenheit; ein Gespräch über ihn bedarf vorbereitender Gedankenarbeit. Mit dem Wort «Alltag» nehmen wir auf eine unterschiedlich erlebte und bewertete Zeit- und Welterfahrung Bezug. In der politischen Diskussion, der wissenschaftlichen Erforschung und der philosophischen Erörterung ist der Alltagsbegriff strittig.

Schon umgangssprachlich verwenden wir das Wort «Alltag» nicht eindeutig. Wir meinen damit einerseits einen Lebensbereich und eine Lebensform, denen niemand entkommt, die Lebens-‹Wirklichkeit›, in der sich beispielsweise eine zwischenmenschliche Beziehung erst bewährt oder eine eingegangene Verpflichtung erst in ihrer ganzen Tragweite zeigt. Wir reden anderseits vom «grauen Alltag», vom Alltag als der Sphäre der gewöhnlichen, dumpfen und bewusstlos eingespielten Lebensvollzüge. Dem deutschen Substantiv «Alltag» haftet schon bei seinem ersten Auftreten im 18. Jahrhundert eine abschätzige Bedeutungskomponente an. Es begegnet zuerst in Zusammensetzungen wie «Alltagskleid», «Alltagsspeise», aber auch in metaphorischen Wendungen wie «Alltagsheiliger», «Alltagsgesicht», «Alltagsgewäsch» und bezeichnet

Korrespondenz: Prof. Dr. Helmut Holzhey, Voltastrasse 30, CH-8044 Zürich

dann (nach J.C. Adelungs Grammatisch-kritischem Wörterbuch der hochdeutschen Mundart von 1793) «eine Person oder Sache von gewöhnlicher, und folglich gemeiner, geringer Beschaffenheit»[1]. *Heute* werden nach Duden (Das grosse Wörterbuch der deutschen Sprache, Band 1, 1976) mit «Alltag» ebenso Werktag und Arbeitsleben (im Gegensatz zum Sonn- oder Feiertag) wie das tägliche Einerlei, der gleichförmige Ablauf im (Arbeits-)Leben angesprochen und mit dem Adjektiv «alltäglich» in den meisten Fällen gewöhnliche, durchschnittliche, ja banale Geschehnisse gekennzeichnet.

Den Gegensatz zum alltäglichen Geschehnis bildet das aussergewöhnliche Erlebnis, das «grosse» Ereignis[2]. Das moderne Interesse am Alltag lässt sich vielfach genau in diesem Spannungsfeld lokalisieren. Im Gegenüber zur «grossen» Kunst, den «höheren» Genüssen, der elaborierten Theorie und dem aussergewöhnlichen Lebenslauf werden Gebrauchsgegenstände und alltägliche Szenen in der Kunst, Groschenroman und Alltagssprache in der Literaturwissenschaft und Linguistik, das «stumme» Wissen des Alltags und der «Zeitplan» des Arbeiters in den Sozialwissenschaften thematisch. Nur, der Alltag, der auf diese Weise in den Blick kommt, ist keine eindeutige Gegebenheit. So wie das Reden über Alltägliches hat auch jeder Versuch, den Alltag zu *begreifen,* mit dessen Zweideutigkeit zu rechnen. Sie kommt in den zwei Grundtypen begrifflicher Bestimmung des Alltags zum Vorschein, die sich abstrakt wie folgt unterscheiden lassen:

a) auf Beschreibung fussende *(deskriptive)* und wertneutrale Erfassung des Alltagslebens, seiner Strukturen und Gesetzmässigkeiten, unter Beachtung historischer und sozialer Differenzierungen;

b) *kritische* Bestimmung des Alltagslebens, das als *Fundament* für eine Kritik, etwa als Boden und Horizont wissenschaftlicher Erkenntnis, in Anspruch genommen oder – als verkehrte Welt, als Sphäre des objektiv schlechten Lebens, das sich in falschem Bewusstsein spiegelt – selbst *Gegenstand* der Kritik werden kann.

Die konkreten Analysen des Alltags sind allerdings kaum je auf ausschliessliche Weise einer dieser beiden begrifflichen Annäherungen verpflichtet. Das gilt auch von den *philosophischen* Alltagstheorien: der phänomenologische Ansatz (s. Punkt 4), primär deskriptiv, enthält ebenso kritische Momente, wie der gesellschaftskritische Ansatz marxistischer Autoren (s. Punkt 6) auf Beschreibungen des Alltagslebens Bezug nimmt.

2. *Herausforderung der Philosophie?*

Fürs erste verdient aber schon der Umstand Beachtung, *dass* überhaupt der Alltag zum Gegenstand philosophischer Reflexion wird. Denn Alltag und Alltagsphänomene waren philosophisch lange vergessen und philosophisches Denken galt für etwas ganz und gar Unalltägliches. Das hat sich erst in jüngster Zeit geändert[3]. Die Entdeckung des Alltags durch die Philosophie hat aber zwei Seiten: Auf der einen Seite wird der Alltag (oder was sich als solcher in der Vermittlung durch Redewendungen und Begriffe je aufdrängt) zum *gegenständlichen Thema* der Philosophie, auf der anderen Seite eröffnet sich der Alltag als *der Bereich, in den auch Philosophie gehört,* in dem sie sich situieren muss, nachdem sie sich lange abseits von ihm, abseits vom ‹Markt›, angesiedelt hat.

In der *ersten* Hinsicht, als Thema verstanden, komplettiert oder korrigiert der begriffene Alltag den philosophischen Begriff der Wirklichkeit, der Welt. Die konkrete Fülle der leiblich-sinnlichen Erfahrung wird ebenso einbezogen wie die Dimension der menschlichen Arbeit. Partiell knüpft hier die moderne Bemühung um den Alltag an eine alte philosophische Tradition an. Bei aller Auszeichnung des Wahren, Guten und Schönen hat bereits die antike Philosophie den gewöhnlichen Wahrnehmungen und überhaupt der Sinnenwelt, den Meinungen der Leute, den menschlichen Bedürfnissen, dem durchschnittlichen zwischenmenschlichen Verhalten usw. Beachtung geschenkt – wenn auch fast durchgängig im Interesse der *Abgrenzung* eines philosophischen Lebensideals gegenüber der Erfahrungsstruktur des Alltags.

In der *zweiten* Hinsicht genommen geschähe etwas durchaus Revolutionäres. Die Verortung des philosophischen Denkens im Alltag würde eine einschneidende Veränderung philosophischen Selbstverständnisses bewirken (Ansätze dazu werden unter Punkt 7 skizziert). Frühere Versuche dazu, etwa die Versöhnung der «philosophischen Vernunft» mit dem «gemeinen Menschenverstand» zu fördern, sind weitgehend erstickt worden[4]. Die moderne Thematisierung des Alltags bringt nicht schon als solche zum Vorschein, was die *Erfahrung* «Alltag» für das Selbstverständnis der Philosophie bedeuten müsste. Doch könnte dessen Revision im Zeichen des Alltags allerdings an die Theorien über das Alltagsleben und die metatheoretischen Erwägungen über unser Wissen vom Alltag anknüpfen. Wir würden ja nicht *philosophisch* über den Alltag nachdenken, wenn

uns nicht gleichzeitig bewusst würde, damit in eine neue Bewegung philosophischer Selbstverständigung einzutreten. Denn «Alltag» ist nicht bloss ein Thema unter anderen und mehr als nur das Codewort einer äusserlichen Reflexion über die gesellschaftliche Stellung von Philosophie. Die Befruchtung und Irritation, welche die Erfahrung «Alltag» im philosophischen Denken bewirkt, hat Verwandtschaft mit Reizungen, die bereits erfolgt und in reflexive Anstrengungen ausgemündet sind, z. B. mit der Entdeckung erkenntnisfähiger, ja erkenntnistragender Sinnlichkeit, mit der Hypothese des Unbewussten, mit der Semiotisierung der Wirklichkeit. So sehr jedoch diese Konfrontationen in der Herausforderung durch den Alltag mitschwingen, so wenig ist diese einfach deren (summative) Wiederholung.

3. Umriss einer Entdeckungsgeschichte

Das Alltagsleben begann nach dem Ersten Weltkrieg unübersehbar das wissenschaftliche und philosophische Interesse auf sich zu ziehen. Wenn Psychologen und Ökonomen schon früher die «Alltagserfahrung» entdeckt und zum Ausgangspunkt ihrer Theoriebildung gewählt hatten, so bestand das Existenzrecht ihrer jeweiligen Wissenschaft doch darin, diesen Ausgangspunkt zu überwinden (z. B. komplexe Erlebnisse in ihre Elemente zu zerlegen), wie es Max Weber 1908 treffend beschrieb[5]. Ähnliches gilt für Sigmund Freud. Er lenkte zwar den Blick auf die «Psychopathologie des Alltagslebens» (1901), auf alltägliche, jedermann bekannte Phänomene des Versprechens, Verschreibens, Verlegens usw. Aber er machte damit nicht das Alltagsleben als solches thematisch (vgl. Boesch 1976), sondern demonstrierte, dass seine Theorie von der determinierenden Kraft des Unbewussten auch scheinbare Zufälligkeiten des Alltags zu erklären vermag.

Wo in der philosophischen Tradition Alltagsphänomene thematisch wurden, geschah dies vor allem zur deutlichen Abgrenzung des philosophisch Wahren von den blossen Meinungen und vom Schein. In einer Geschichte dieser Abgrenzungsbemühungen wären Unterschiede zwischen den philosophischen Schulen und Traditionssträngen in der Einschätzung prä- und paraphilosophischer Erkenntnis und Haltung ebenso zu notieren wie der Reflex nationaler Lebensstile in den Theorien des

«common sense», «bon sens» und «gesunden Menschenverstandes». Bei alledem ist aber nicht zu verkennen, dass sich ein Alltag im Sinne des modernen Alltagslebens, das im wesentlichen ein auf künstliche Weise zeitlich gleichförmig geregeltes Arbeitsleben ist, erst im 18. Jahrhundert herauszubilden beginnt[6]. Selbst bei Marx noch lassen sich Alltagswelt-Analysen nur rekonstruktiv nachweisen[7]. Aktuell werden sie im 20. Jahrhundert – mit der Verwendung des Terminus «Alltag» in Theoriekontexten. Ein Überblick der wissenschaftlichen und philosophischen Bearbeitung des Alltagsthemas darf sich also zuächst auf solche Materialien beschränken, die sich auch terminologisch als Alltagsanalysen deklarieren. Dabei wird nicht vergessen, dass Problembestände, wie die Philosophie der «gewöhnlichen» Sprache[8] oder der erkenntnistheoretische und moralphilosophische Rückgriff auf den «common sense», im Horizont der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Alltag auftreten, ja – bewusst in ihn hineingestellt – neue Aspekte zeigen, obwohl sie terminologisch mit der Alltagsthematik nicht verknüpft sind.

Vor allem zwei bedeutende Richtungen zeitgenössischen Denkens haben eine Philosophie des Alltags entwickelt: der Marxismus und die Phänomenologie[9]. Für Marxisten bzw. Sozialisten war der Alltag weniger eine Entdeckung im Rahmen eines philosophischen Selbstverständigungs- oder Grundlegungsprozesses als die Erfahrung der totalen Entfremdung unter den kapitalistischen Arbeitsverhältnissen (Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein, 1923) beziehungsweise der Inbegriff dessen, was nach erfolgreicher politischer Revolution tiefgehender Veränderung bedürftig schien (L. D. Trotzkij: Voprosy byta, 1923, deutsch: Fragen des Alltagslebens, 1923). Die wichtigsten marxistischen Analysen des Alltags und der Alltäglichkeit stammen von Henri Lefebvre (1947 ff., deutsch 1974/75 und 1977; sowie 1968, deutsch 1972), Karel Kosík (1963, deutsch 1967) und der Lukács-Schülerin Agnes Heller (1970, deutsch 1978)[10]. Thomas Leithäuser hat, zusammen mit einer Bremer Arbeitsgruppe, das «Alltagsbewusstsein» als jenen Bewusstseinsmodus von Individuen charakterisiert, «der ihre Bewusstlosigkeit von den gesellschaftlichen Verhältnissen und deren Entstehungsgeschichte ausdrückt» (1976, S. 11), und zugleich ein Programm für seine empirische Erforschung aufgestellt (1977).

Die *phänomenologische* Thematisierung des Alltags hatte ihren Vorläufer in der Begründung eines «natürlichen Weltbegriffs», der durch die

«reine Erfahrung», d.h. Erfahrung vor und unabhängig von ihrer physiologisch-physikalischen Erklärung, dargestellt werden sollte (R. Avenarius)[11]. Martin Heidegger stellte den Begriff der «durchschnittlichen Alltäglichkeit», von dem seine Analytik des Daseins ausgehen wollte, in ausdrücklichen Zusammenhang mit der Ausarbeitung eines «natürlichen Weltbegriffs»[12]. Neben dieser deskriptiven entwickelte Heidegger auch die kritische Komponente des Alltagsbegriffs, indem er die Alltäglichkeit zum Kennzeichen des «Man», der uneigentlichen, «verfallenden» Seinsweise des Menschen, machte[13]. Diese Verbindung sicherte dem Heideggerschen Beitrag das Interesse der marxistischen Kritik des Alltagslebens; insbesondere K. Kosík hat Heideggers Analysen in seiner Kritik der Pseudokonkretheit des Alltags verarbeitet.

Gedanken des Empiriokritizismus, des Pragmatismus, der Lebens- und Existenzphilosophie, der Sache nach vor allem Gedanken zur Lösung des Problems der konkreten Subjektivität, gingen in Edmund Husserls *Phänomenologie der Lebenswelt* ein, die mit dem Spätwerk «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie»[14] rezipiert wurde und eine breite Diskussion auslöste. Zusammen mit den früheren Studien zur Intersubjektivität bildete diese Lebensweltanalyse das Fundament einer *phänomenologischen Sozialtheorie,* wie sie Alfred Schütz[15] begründete, darin Intentionen Max Webers auf eine sinnverstehende Soziologie des Handelns weiterverfolgend. Die Kontakte, die Schütz als Emigrant im Paris der späten dreissiger Jahre u.a. mit Aron Gurwitsch und Maurice Merleau-Ponty anknüpfte, waren für die Ausbildung seines Konzepts ebenso bedeutsam wie seine spätere Lehrtätigkeit an der «New School for Social Research» in New York. Schütz in starkem Masse verbunden sind sowohl Harold Garfinkel, der Begründer der *Ethnomethodologie,* wie Thomas Luckmann, der das Fragment gebliebene Schützsche Nachlasswerk «Strukturen der Lebenswelt» ergänzt und ediert hat (1975) und die phänomenologische Sozialtheorie Schützscher Provenienz heute – analog zur Ausarbeitung des lebensweltlichen Apriori anderer Wissenschaften (bei den Konstanzer Wissenschaftstheoretikern[16]) – als *Proto-Soziologie* interpretiert (1979).

Neben der an der Husserlschen Phänomenologie orientierten sozialwissenschaftlichen Alltagsforschung muss auf aus dem amerikanischen Pragmatismus hervorgegangene Arbeiten der Vertreter des *«symbolischen Interaktionismus»* (G.H. Mead, E. Goffman u.a.) wenigstens hingewiesen

werden. Ihre Theorie des im sozialen Handeln relevanten elementaren Wissens geht davon aus, dass Menschen aufgrund der Bedeutungen handeln, die Dinge, andere Menschen oder Gruppen für sie besitzen bzw. in Interaktionsprozessen gewonnen haben. Der Andere ist insbesondere im Blick auf die Erwartungen signifikant, von denen man meint, dass er sie einem gegenüber hege.

Stärker ethnologisch bzw. kulturanthropologisch ausgerichtet ist das Konzept der *«Ethnotheorie»* (ethnoscience), das W.C. Sturtevant eingeführt hat (1964). Die hierbei bevorzugte Methode ist die unter linguistischem Einfluss entwickelte *Komponentenanalyse.* Mit ihrer Hilfe wird untersucht, wie sich sprachliche Welterschliessung (Klassifikation von Dingen) vollzieht; das Ziel ist es, sich dergestalt in die Perspektive der Angehörigen einer bestimmten Kultur oder Schicht zu versetzen. Bislang ist es aber bei der Analyse relativ einfacher kognitiver Systeme geblieben[17].

4. Phänomenologie der Lebenswelt

Der beste Weg zur Erfassung des Alltagslebens scheint seine integrale Beschreibung zu sein, die Beschreibung eines individuellen Tagesablaufs, der für typisch angesehen werden kann, die Beschreibung des Lebens in einer Gemeinde während eines bestimmten Zeitraums, wie sie Laurence Wylie für ein Dorf in der Vaucluse gegeben hat[18], die historische Vergegenwärtigung des Alltags einer bestimmten Region (vgl. Thillier 1977) – oder auch Joyce' «Ulysses», eine 24-Stunden-Odyssee im Dubliner Alltag (Lefebvre setzt in «La vie quotidienne dans le monde moderne» mit einer Erinnerung dieses Werkes ein). Aber jede Beschreibung wählt aus, rückt zusammen, hält auseinander, gestaltet. Das gilt für die unprätentiöseste Darbietung des individuellen Alltags einem interessierten Mitmenschen gegenüber ebenso wie für die hochstilisierte Beschreibung aus einem expliziten theoretischen Interesse heraus. Wie stellt sich *im Alltag selbst* der Alltag dar? Wohl mag der eine über die Monotonie im tagtäglichen Leben klagen; mag der andere sich als Lebenskünstler darstellen, der die kleinen Ereignisse, die nur besonderer Aufmerksamkeit zugänglichen Abweichungen vom gewohnten Ablauf zu erleben und zu geniessen weiss; mag ein dritter sein im Alltag erworbenes und brauchbares «know how» anbieten – im allgemeinen ist aber der Alltag kein *interessantes*

Thema für die alltägliche Kommunikation. Rede und Gegenrede vollziehen sich hier häufig als Austausch von Sprichworten oder Redensarten. Diese dokumentieren wohl auch Alltags‹wissen›. Meistens aber bekundet ihr Gebrauch bloss, wie ritualisiert und klischeehaft das alltägliche Leben abläuft, nicht selten erstickt auch ihre Anführung jede situationsbezogene Diskussion. Das alltägliche Leben zu beschreiben[19] verlangt eher unalltägliche Fähigkeiten. – Beschreibungen des Alltags in einem *theoretischen* Interessenfeld zeichnen sich im allgemeinen dadurch aus, dass sie präzise Gesichtspunkte haben, unter denen sie das Alltagsleben zu erfassen trachten, Gesichtspunkte wie die der Rollenverteilung, der Interaktionsstrukturen, des Alltagswissens und seiner Veränderung usw. Darin besteht nun aber auch wiederum ihre Fragwürdigkeit, denn entstammen diese Gesichtspunkte selbst dem Alltagsleben oder sind sie Betrachtungsraster, die dem Alltagsleben von ‹aussen› im Interesse seiner wissenschaftlichen Erforschung aufgelegt werden? Diese Problematik bildet, wenigstens aus methodenkritischer und philosophischer Sicht, die Grundproblematik der (sozial)wissenschaftlichen Erforschung des Alltagslebens – was nicht aus-, sondern einschliesst, dass die wissenschaftliche Alltagsforschung durch diese Problematik selbst wesentliche Impulse erfahren hat.

Einen wichtigen Anstoss für diese Forschungen gab die philosophische Phänomenologie. Sie ist ihrem Ansatz nach aufs Beschreiben verpflichtet. Dem Verdacht blosser «Sonntagsmalerei» begegnet auch sie mit der Artikulation ihres Interesses und der Bestimmung der Hinsicht, unter die sie den Alltag oder alltägliche Phänomene rückt. Das Stichwort heisst «Lebenswelt». Würde man unter «Lebenswelt» ein Ganzes tagtäglicher Geschehnisse und Aktionen verstehen, die ein Einzelner bzw. eine Gruppe erleben und vollziehen, dann unterschiede sich der Begriff der Lebenswelt kaum von demjenigen des Alltags. Nun intendiert aber die phänomenologische Betrachtung der Lebenswelt nicht eine Beschreibung jenes Ganzen, sondern den Aufweis dessen, was gewissermassen den «Horizont» des alltäglichen Lebens ausmacht. Als Lebenswelt wird jene eigentümliche Struktur thematisch, die wir umgangssprachlich in den Wendungen von der eigenen «Welt» eines Künstlers, von «meiner» und «deiner Welt», in denen wir uns begegnen, anklingen lassen. Husserl bestimmt als Lebenswelt den Horizont, innerhalb dessen und auf den hin sich unser alltägliches Handeln und Denken vollzieht; dieser Horizont ist

auch – eine zweite Metapher – dessen «Boden»[20]. Er erkennt dieser Basis den Reichtum einer artikulierten Welt zu. Strukturmomente der Lebenswelt sind die Gewissheit von unserem Dasein, unserem räumlich-zeitlichen Vorkommen, in ihr; das Leben mit anderen Menschen; das Vorgegebensein der Welt in diesem Miteinander; die leiblich-sinnliche Erfahrung als die ausgezeichnete Weise, wie wir in der Welt leben; die Perspektivität und Horizonthaftigkeit der Welterfahrung[21]. Hervorzuheben ist die zentrale Rolle der Anschauung, in der sich die leiblich-sinnenhafte Verfassung des menschlichen Daseins lebensweltlich manifestiert.

Husserls Einführung des Themas «Lebenswelt» hat zunächst einen wissenschafts*kritischen* Sinn. Das alltägliche oder «natürliche» Handeln und Denken ist demgemäss als vorwissenschaftliches und ausserwissenschaftliches Handeln und Denken zu verstehen. Mit der Lebenswelt soll auf die vergessene Basis der wissenschaftlichen Weltauslegung aufmerksam gemacht werden. Die Lebenswelt ist in doppeltem Sinne Basis der Wissenschaft: sie ist sowohl der Boden, in dem die neuzeitliche Wissenschaft *erwachsen* ist, wie das Bezugsfeld, in dem allein ihre *«Lebensbedeutung»* erfahren werden kann. Husserl konstatiert eine Krise der europäischen Wissenschaften aufgrund des Verlustes dieser ihrer Lebensbedeutung; der Verlust soll im Zusammenhang mit dem wissenschaftlichen «Objektivismus», d.h. der ausschliesslichen Ausrichtung der Wissenschaften auf exakt erfassbare und damit technisch beherrschbare Objekte, gesehen werden[22]. Von einer als Rückbindung an die lebensweltlichen Fundamente der wissenschaftlichen Weltauffassung vollzogenen Wissenschaftskritik erwartet Husserl, dass sie jener Krise steuern wird.

Die Lebenswelt bildet aber für Husserl nicht den *letzten* Boden, den die philosophische Reflexion auf absolute Geltungsfundamente des Erkennens und Handelns erreichen kann. Mittels der Lebenswelt-Thematik soll vielmehr ein neuer, bislang verborgener Einstieg in die Husserl nach wie vor teure Problematik einer transzendentalphänomenologischen Letztfundierung freigelegt werden, ein Einstieg, der wiederum die «Einklammerung» der zu fundierenden Bestände, also jetzt der lebensweltlichen Gewissheiten, verlangt[23]. Es ist bis heute Gegenstand der Diskussion, ob Husserl mit diesem neuen Einstieg in eine – jedenfalls terminologisch – alte Problematik diese selbst der Sache nach verändert, ob er sich mit der Lebensweltfrage von der cartesianischen Bewusstseinsphilosophie und ihrem Ziel einer absoluten, transgeschichtlichen Grundlegung aller

Erkenntnis gelöst hat. (Wer ihm das zugesteht, muss anderseits einräumen, dass sich Husserl selbst kaum schon volle Klarheit über diese Revision verschafft hatte.) Sachlich stellt sich das Problem so, ob die Lebenswelt in ihrer geschichtlich-gesellschaftlichen Variabilität für die philosophische Reflexion auf eine absolute, transzendental-subjektive Struktur geschichtlicher Erfahrung hintergehbar ist oder ob – umgekehrt – die Lebenswelt auch als Boden philosophischer Reflexion (wie der wissenschaftlichen Weltauslegung) anerkannt werden muss, indem der Reflektierende nur als Teilnehmer am Spiel der Welt sich zu verstehen vermag (vgl. Landgrebe in [7.2]).

5. Sozialwissenschaftliche Ansätze

a) Phänomenologische Sozialtheorie

Die sozialwissenschaftliche Auswertung von Husserls Philosophie der Lebenswelt versetzte diese in einen erfahrungswissenschaftlichen Kontext. Das Problem einer transzendentalphänomenologischen Grundlegung im Ausgang von der Lebenswelt transformierte sich damit in das Problem der lebensweltlichen Fundierung einer Soziologie des Alltags. Am deutlichsten wurde das in Schütz' Kritik des transzendentalphänomenologischen Begriffs der *Intersubjektivität*. Statt in der Intersubjektivität den *absoluten* Boden der menschlichen Welthabe zu suchen, bestimmt sie Schütz als einen *«mundanen»* Problembestand, der im Rückgang aufs alltägliche Erleben des Anderen in der Wir-Beziehung aufzuhellen ist[24]. Lebenswelt als der umfassende Sinnhorizont des Alltäglichen erschliesst sich nach Schütz über die Analyse intentionalen Handelns, die Unterscheidung spezifischer kognitiver Stile im alltäglichen Sinnerleben, die Typik der Welterfahrung und die Aufhellung von Relevanzstrukturen[25]. Das alltägliche Handeln zeigt eine vorgeprägte Typik, die in Sozialitätserfahrungen gründet. Was zunächst typisch vorgegeben und dergestalt vertraut ist, kann zum «Problem» werden; Schütz untersucht die Struktur dieses Aufmerkens auf etwas und des daran anknüpfenden Problemlösungsverhaltens. Die Sinnwelt «Wissenschaft» ist selbst keine vor anderen «Sinnprovinzen» wie Traum und Spiel grundsätzlich ausgezeichnete, sondern eine aus alltäglichen Sinnzusammenhängen erwachsende systematische Sinnkonstruktion zweiter Stufe[26].

b) Empirische Erforschung des Alltags

Über die vielfältigen empirischen Detailanalysen von Alltagsphänomenen kann hier nicht näher informiert werden (Untersuchungen im Polizei- und Justizbereich, zum Verhalten auf Partys und zur Struktur von Konversation, zur Alltagssprache in bestimmten Milieus etc.)[27]. Wenn hierbei und insbesondere in ethnologischen Forschungen der Alltag unter dem Aspekt des im Alltag enthaltenen *Wissens* hervortritt, so wird damit keineswegs bloss ein kognitives Teilsystem des Alltagslebens thematisch. Es interessieren Bestand, Aktualisierung und Veränderung des Alltagswissens, d. h. des ganzen Systems von Handlungsorientierungen, an Hand derer sich das gesellschaftliche Leben eines Individuums, einer Gruppe, einer Gemeinde, einer Schicht vollzieht. Dazu gehören weniger die reflektierten und ausdrücklichen Kenntnisse von Sachverhalten als das meist vorbewusst bleibende «Routine»-Wissen (know how), aber auch Rituale (z. B. das Grüssen) und ihre ‹richtige› Verwendung. Als «Wissen» wird das jeweilige System von Handlungsorientierungen deshalb ausgezeichnet, weil mit ihm bereits präkognitiv eine Ordnungs- oder Strukturierungsleistung gegenüber der chaotischen Mannigfaltigkeit des an sich möglichen Verhaltens vollbracht ist.

Die *ethnomethodologische* Forschungsrichtung, ganz konzentriert auf die beschreibende Aufklärung der Art und Weise, wie Menschen bestimmte Handlungen ausführen und dabei zugleich am Sinn der sozialen Ordnung arbeiten, hat in besonderem Masse die Notwendigkeit betont, in der Analyse des Alltagslebens die Eigenperspektive der im sozialen Feld Handelnden zur Geltung zu bringen. «Ziel der Ethnomethodologie ist es, aufzudecken, *wie* die Gesellschaftsmitglieder in ihren jeweils aktuell ablaufenden Handlungen das konstruieren, produzieren und interpretieren, was für *sie* selbst ‹soziale Fakten› sind» (G. Psathas in [9] S. 179). In das ethnomethodologische Setting ist der Sozialwissenschaftler (also auch der Ethnomethodologe selber) so miteinbezogen, dass auch seine eigenen Darstellungen und Analysen des sozialen Lebens nicht anders als diejenigen des sozialwissenschaftlichen Laien, d. h. alltäglich Handelnden, zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden. Damit legt der Ethnomethodologe den Anspruch ab, in der elaborierten sozialwissenschaftlichen Theorie eine dem Alltagswissen grundsätzlich überlegene Einsicht zu besitzen. Methodisch grundlegend ist für die Ethnomethodologie die Suspendierung des Glaubens an eine an sich beste-

hende soziale Wirklichkeit; dieser phänomenologische Ansatz realisiert sich empirisch – diesbezügliche Demonstrationen Garfinkels sind allerdings sehr umstritten – z. B. in der bewussten Störung von vertrauten Handlungsabläufen, in der Einführung «böser Überraschungen» (die Eltern zu Hause wie Gäste zu behandeln, einen Gast in einem Restaurant wie den Kellner usw.).

Ethnomethodologisch sind primär Handlungen in ihrem Vollzug (doing) Gegenstand des Interesses. Die gesellschaftliche Wirklichkeit wird als eine Vollzugsleistung aufgeklärt. Der Forscher verfolgt den Aufbau der sozialen Welt in jenen Methoden, die Gesellschaftsmitglieder bei der Darstellung und Erklärung ihrer Handlungen selbst anwenden. Von fundamentaler Bedeutung ist dabei die durchgängig zu findende reflexive Beziehung zwischen Handlungen und ihrer Darstellung bzw. Erklärung. Eine der Methoden, die für die Reflexivität alltäglichen Handelns typisch sind, beschreibt Garfinkel als «dokumentarische Interpretation»: ein aktuelles Ereignis wird so auf ein Muster bezogen, dass es als dessen «Dokument» erscheint. Das Finden des Musters ist ebenso vom einzelnen «Dokument» abhängig wie dessen Interpretation von dem ihm zugrunde gelegten Muster.

6. Der sozialkritisch gesehene Alltag (Marxismus)

Im Unterschied zu sozialwissenschaftlichen Untersuchungen, die Strukturen des Alltagslebens und das im Alltag selbst in Anspruch genommene bzw. produzierte Wissen analysieren, «kritisch» aber nur insofern sind, als sie eine Grundschicht gesellschaftlicher Wirklichkeit thematisch machen, die lange unbeachtet geblieben war, und von daher zum Teil auch an der gängigen sozialwissenschaftlichen Methodik Kritik üben, haben die von marxistischen Autoren gelieferten Beiträge zum Verständnis des modernen Alltagslebens durchwegs den Charakter von *Kritik* (Gesellschaftskritik). Ihr Anspruch, eine sozialwissenschaftliche Alternative zu den Arbeiten bürgerlicher und insbesondere phänomenologisch orientierter Sozialwissenschaftler zu bieten, bezieht sich genau auf diesen kritischen Ansatz, in dem die Tradition Hegel-Marxscher Philosophie und Gesellschaftstheorie durchschlägt.

Der marxistische Alltagsbegriff zielt auf die *Ideologie,* auf die ideologi-

sche Verfassung des Alltagslebens. In L. Althussers (umstrittener) Position erscheint die Ideologie, definiert als das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Lebensbedingungen, geradezu als invariante Alltagsstruktur; sie hat in den «ideologischen Staatsapparaten» und deren Praxen materielle Existenz[28]. Im Gegensatz zu dieser Auffassung, für die «Ideologie» einen nicht kritisierbaren und unaufhebbaren Zustand darstellt, bearbeitet die marxistische Kritik im allgemeinen die Differenz zwischen dem, was der gesellschaftliche Alltag *ist*, und dem, was er *sein könnte* oder *sein sollte*. Dabei werden unterschiedliche Perspektiven der gesellschaftlichen Veränderung entwickelt:

a) Die Erfahrung der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist bisweilen so düster, ihre «ideologische» Verfassung erscheint so unüberwindlich, dass die Kritik dazu tendiert, Alltäglichkeit überhaupt zu negieren. Das zeigt sich neuerdings wieder in jener Situationsanalyse, die sich auf das moderne Alltags*bewusstsein* konzentriert. Ein fragmentiertes Bewusstsein, in das Restbestände aus verschiedenen Ideologien eingelagert sind, das ohne Integrations- und Beurteilungskraft ist, scheint diagnostiziert werden zu müssen, ein Bewusstsein also, das über sich gar nicht mehr aufgeklärt zu werden vermag, so dass auch die Kritik der es bedingenden gesellschaftlichen Umstände in ihm kaum Lernprozesse («Bewusstwerdung») auszulösen imstande ist. Eine Auflösung seiner «Bornierung» ist nur davon zu erwarten, dass sich das Alltagsbewusstsein in einer veränderten sozialen Situation in *Klassen*bewusstsein wandelt, das die Fragmentierungen überwindet und Erkenntnis der gesellschaftlichen Totalität vermittelt[29].

b) Im allgemeinen aber herrscht eine Kritik vor, die nicht auf ‹Abschaffung› des Alltags[30], sondern auf praktische Veränderung des Alltagslebens abzielt. Die Analyse bewegt sich dabei in einem kontrastreichen Diptychon, dessen eine Tafel die «Misere des Alltäglichen», dessen andere Tafel die «Grösse des Alltäglichen» darstellt[31]. Die positive Seite lässt sich zu einer Bestimmung des *Authentischen* im Alltag entwickeln, an dem Strategien und Techniken sozialer Veränderung ihr Korrektiv haben (L. Hack)[32]. Die positive Seite des Alltäglichen lässt sich im marxistischen Kontext aber auch ontologisch-anthropologisch deuten. Die Lukács-Schülerin Agnes Heller erkennt dem Alltag die prinzipielle und unaufhebbare Funktion der «individuellen Reproduktion» zu: dem Einzelnen in seiner Tätigkeit seine Identität konkret zu stiften und zu erhal-

ten. Gewisse Grundstrukturen des Alltagslebens sind klassenlagenindifferent. Auch die Unentbehrlichkeit von Routine und Gewohnheit, all dessen, was als Entlastung wirkt, kann akzeptiert werden. Kritisch ist dieses Konzept insofern, als es das begriffliche Instrumentarium einer kritischen Zeichnung des Alltagslebens in Klassengesellschaften abgibt, also konkrete Entfremdung, Alltäglichkeit im Sinne des tristen, in allen Einzelheiten routinierten, ja mechanisierten Arbeits- und Freizeitalltags, aufdeckt und dem Einzelnen die Möglichkeit einräumt, sich um eine subjektive Aufhebung der Entfremdung zu bemühen. Ähnlich gesteht auch Kosík neben der revolutionären Veränderung als objektiver Aufhebung der Entfremdung dem Weg der *Verfremdung* (in der künstlerischen Darstellung) und dem Weg der *existentiellen Modifikation* die Fähigkeit zum Abbau der «Pseudokonkretheit der entfremdeten alltäglichen Welt» zu[33].

c) Gänzlich entschärft erscheint die Kritik, wenn in den «sozialistischen Ländern» Konflikte des Alltagslebens nurmehr als nicht-antagonistische Widersprüche im Kontext einer Ethik des sozialistischen Lebens diskutiert werden. Es scheint, dass hier die tiefgreifenderen Probleme des Alltagslebens und Alltagsbewusstseins bloss kapitalistischen Gesellschaften zugerechnet werden dürfen.

7. Die vom Alltag betroffene Philosophie

Schon die Thematisierung des Alltags in Form sozialwissenschaftlicher Untersuchungen wirft philosophische, speziell wissens- und wissenschaftstheoretische Fragen auf. Das Grundproblem besteht in der – insbesondere in der sozialwissenschaftlichen Methodendiskussion auffälligen – Verschränktheit von Wissenschaft und Alltagsleben; die Abgrenzung zwischen der Wissenschaft und ihrem Untersuchungsgegenstand wird hier unscharf, die «Abkehr von den Vorstellungen der fundamentalen Messung, der Objektivität sozialer Messdaten, der apodiktischen Evidenz in Theorie und Praxis» ebenso nahegelegt wie die «Rückweisung unerfüllbarer empirischer Prämissen» (R. Grathoff in [8] S. 81). Der Nötigung zur Revision der für exakte und «objektivistische» Wissenschaften entwickelten Begriffe von Theorie und Empirie entspricht die Nötigung, cartesianische und kantianische Positionen in der philosophischen Erkenntnistheorie zu verändern. Die Einsicht in die lebensweltliche Ver-

fassung unseres Alltagslebens sperrt sich gegen die Tendenz, ihr einen absoluten Grund zu legen. Das Vertrauen in die flexible Rationalität des Alltagslebens meldet sich vielmehr als Alternative zur Suche nach einer unverrückbaren cartesianischen Grundgegebenheit, derer man absolut gewiss sein kann, oder nach einem transzendentalen Apriori der Erkenntnis, das von jedweder Erfahrung abgetrennt bleibt.

Alle Revisionen der Philosophie greifen bei ihrem Anspruch an, die Welt, den Menschen, die wissenschaftliche Rationalität usw. zu *begreifen*. Auch die philosophische Bewältigung des Themas «Alltag» steht unter diesem Anspruch. Philosophie würde sich mit der Preisgabe des Anspruchs erübrigen. Der traditionelle philosophische «Hochmut gegen das Alltägliche» (H. Saner)[34] hat darin sein beschränktes Recht, dass das Alltagsleben und Alltagswissen nicht einfach seine eigene Theorie liefert, sondern – auch und gerade im Interesse verändernder Praxis – im Begreifen überschritten werden muss. Aber Anspruch und Vollzug dessen, was mit «Begreifen» gemeint ist, sind modifizierbar. Nebst der inhaltlichen Bereicherung unserer Reflexionen über den Alltag könnte sich das Symposium deshalb eine Antwort auf die Frage zum Ziel setzen, *welche Modifikationen das philosophische Begreifen erfährt, wenn das Alltagsleben Thema der Philosophie wird.*

a) Eine erste Herausforderung philosophischen Begreifens ergibt sich, wenn das Verhältnis von philosophischer Sprache und *Umgangssprache* ein zentrales Problem philosophischer Selbstverständigung wird. Man hat hierbei nicht bloss und nicht einmal in erster Linie an die immer wieder eingeforderte Allgemeinverständlichkeit philosophischen Redens zu denken. Es geht um eine tieferliegende Infragestellung eingespielter Denkmuster und geläufiger Problemformulierungen. Der Sinn philosophischer Termini und Aussagen soll im Horizont umgangssprachlicher Sinnverständigung geprüft werden, um dergestalt sogar philosophie-therapeutisch zu wirken. Bei diesem Projekt muss allerdings bedacht werden, dass die Umgangssprache ihrerseits als eine unhintergehbare Basis der Sinnklärung angesetzt, aber nur in Form der – auf den theoretisch definierten Problemzusammenhang zugeschnittenen – «normalen Sprache» für die Sinnklärung verwendet wird. Antikritisch lässt sich dem Projekt entgegenhalten, dass die Umgangssprache mit der philosophischen Sprache die «Grammatik» oder «Tiefenstruktur» teilt und also im Blick auf deren Erhellung keine kritische Instanz bilden zu können scheint (vgl. E. v. Savigny 1974).

b) Eine zweite Herausforderung philosophischen Begreifens geht von dem das Alltagsleben bestimmenden und durch es bestimmten *Wissen* aus. In der Auseinander-Setzung von Wahrnehmung, Meinung, Erfahrung, common sense auf der einen Seite und Wissenschaft, Prinzipienerkenntnis, «Einsicht» auf der anderen hat sich Philosophie seit jeher eine überlegene geistige Stellung zu sichern gesucht. In der Alltagsforschung begegnet nun jene «untere», verachtete Schicht des Erkenntnisprozesses als fundamentale Wissensgestalt. Zweifelsohne ist hier der Begriff der Fundamentalität klärungsbedürftig. So wenig das Alltagswissen die cartesianische Fundamentalität des Selbstbewusstseins besitzen dürfte, so wenig ist die Behauptung und Klärung seines fundamentalen Charakters seine eigene Sache. Es ist vielmehr Sache des philosophischen Begreifens, das jedoch von dieser seiner Sache nicht unberührt bleibt. Die Modifikation des Begreifens besteht vermutlich in einer *Moderierung philosophischer Behauptungen* (z. B. in einem Verzicht auf transzendentale Begründungsansprüche). Ausdruck dieser Moderierung (Mässigung) ist der in verschiedenen philosophischen Kontexten zu konstatierende Rückgriff auf den *common sense* (G. E. Moore[35], H.-G. Gadamer[36], R. Chisholm). Erkenntnistheoretisch bezieht sich dieser Rückgriff auf die unbeweisbare, aber ‹vernünftige› Annahme, einiges oder gar das meiste von demjenigen, was wir im Alltag als selbstverständliche Wahrheiten annehmen bzw. von demjenigen, was gewöhnliche Menschen zu wissen glauben, sei tatsächlich ein Wissen (vgl. R. Chisholm 1979).

c) Der Alltag fordert drittens das *kritische* philosophische Begreifen heraus. Philosophische Kritik weiss sich wohl seit Kant, Hegel und Marx als Kritik, die nicht mit äusseren, der kritisierten Sache fremden Massstäben arbeitet oder sie an abstrakten Idealen misst. Die Kritik des Alltagslebens steht gleichwohl in der Gefahr, methodisch wie inhaltlich das Alltägliche unter ihm eigentümlich fremde Beurteilungsinstanzen zu rücken. Das geschieht beispielsweise dann, wenn der Alltag einer bestimmten, historisch gewordenen Gesellschaftsordnung an der abstrakten Idee eines schlechthin «guten Lebens» gemessen wird. Das geschieht aber auch schon damit, dass die Kritik die Kategorie der *Totalität* verwendet[37]. Denn auch wenn das Alltagsbewusstsein seinerseits Totalisierungen anstrebt, so bleibt es darin nichtsdestoweniger partikulares Bewusstsein. Partikularität ist ein Kennzeichen des konkreten Alltags als solchen; man kritisiert nicht, sondern man diffamiert das Alltagsbewusstsein, wenn

man seine Partikularität schlechthin als Indiz einer Bewusstseinsstörung, als Ausdruck fragmentierten und bornierten Denkens und ‹Wissens› nimmt. Hat nicht Kritik, die mit der Kategorie der Totalität arbeitet, die alltägliche Partikularität immer schon aus sich ausgestossen? Auch die kritische Vernunft scheint also herausgefordert, «demütige Vernunft des Alltäglichen» zu werden (H. Lefebvre 1972, S. 28). Eine dem Alltag angemessene Kritik des Alltags kann nicht total sein, sie entbehrt eines absoluten Anfangs und eines definitiven Endes. Sie greift vielmehr an den dem Alltag selbst eignenden kritischen Momenten, seinen Spannungen und Rissen, an und bringt diese zu Bewusstsein, ohne dabei in die alte Überlegenheitsattitüde des philosophisch Begreifenden zu verfallen (vgl. B. Waldenfels in [7.3] S. 36 ff.).

Ausgewählte Literaturhinweise

Sammelbände

[1] Understanding Everyday Life. Toward the reconstruction of sociological knowledge. Ed. by J. D. Douglas. Chicago 1970.

[2.1–2] Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Hg., verfasst u. übers. v. einer Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen. Bd. 1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie. Bd. 2: Ethnotheorie und Ethnographie des Sprechens. Reinbek, Rowohlt, 1973 (TB).

[3] Kursbuch 41: Alltag. Berlin 1975.

[4] Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie. Hg. v. R. Wiggershaus. Frankfurt, Suhrkamp, 1975 (TB).

[5] Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns. Hg. v. E. Weingarten, F. Sack, J. Schenkein. Frankfurt, Suhrkamp, 1976 (TB).

[6] Th. Leithäuser, B. Volmerg, G. Salje, U. Volmerg, B. Wutka: Entwurf zu einer Empirie des Alltagsbewusstseins. Frankfurt, Suhrkamp, 1977 (TB).

[7.1–4] Phänomenologie und Marxismus. Hg. v. B. Waldenfels, J. M. Broekman, A. Pazanin. 4 Bde. Frankfurt, Suhrkamp, 1977–79 (TB); wichtig bes. Bd. 2: Praktische Philosophie. Bd. 3: Sozialphilosophie.

[8] Materialien zur Soziologie des Alltags. Hg. v. K. Hammerich und M. Klein. Kölner Zs. f. Soziologie u. Sozialpsychologie Sonderheft 20/1978. Opladen, Westdeutscher Vlg., 1978.

[9] Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften. Hg. v. W. M. Spröndel u. R. Grathoff. Stuttgart, Enke, 1979.

[10] Entfremdete Wissenschaft. Hg. v. G. Böhme und M. v. Engelhardt. Frankfurt, Suhrkamp, 1979 (TB).

Monographien und Aufsätze (chronologisch geordnet)

Alfred Schütz: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. 1932. Frankfurt, Suhrkamp, 1974 (TB).

Henri Lefebvre: Critique de la vie quotidienne. 1947 ff.; deutsch: Kritik des Alltagslebens, hg. v. D. Prokop. Kronberg, Athenäum-Vlg., 1977 (TB).

Harold Garfinkel: Aspects of common-sense knowledge of social structures. 1961; deutsch: Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen, in [2.1] 189–262.

Karel Kosík: Dialektika konkrétného. 1963; deutsch: Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt. Frankfurt, Suhrkamp, 1967.

William C. Sturtevant: Studies in Ethnoscience, in: Transcultural studies in cognition, ed. by A.K. Romney and R.G. d'Andrade. American Anthropologist, spec. publ. vol. 66 (1964) no. 3 part 2, p. 99–131.

Aaron V. Cicourel: Method and measurement in sociology. 1964; deutsch: Methode und Messung in der Soziologie. Frankfurt, Suhrkamp, 1970.

Harold Garfinkel: Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs N.J., Prentice-Hall, 1967.

Georges Psathas: Ethnomethods and Phenomenology. 1968; deutsch: Ethnotheorie, Ethnomethodologie und Phänomenologie, in [2.2] 263–284.

Henri Lefebvre: La vie quotidienne dans le monde moderne. 1968; deutsch: Das Alltagsleben in der modernen Welt. Frankfurt, Suhrkamp, 1972.

Agnes Heller: A mindennapi élet. 1970; deutsch: Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion, hg. u. eingel. v. H. Joas. Frankfurt, Suhrkamp, 1978 (TB).

Gerd Brand: Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori. Berlin, de Gruyter, 1971.

Pierre Bourdieu: Esquisse d'une théorie de la pratique. Paris/Genève, Droz, 1972.

Aaron V. Cicourel: Cognitive sociology. Language and meaning in social interaction. 1973; deutsch: Sprache in der sozialen Interaktion. München 1975.

Eike von Savigny: Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die «ordinary language philosophy». Völlig neu bearb. Ausg. Frankfurt, Suhrkamp, 1974 (TB).

Alfred Schütz/Thomas Luckmann: Strukturen der Lebenswelt. Neuwied u. Darmstadt, Luchterhand, 1975.

Thomas Leithäuser: Formen des Alltagsbewusstseins. Frankfurt/New York, Campus, 1976.

Ernst E. Boesch: Psychopathologie des Alltags. Zur Ökopsychologie des Handelns und seiner Störungen. Bern Stuttgart Wien, Huber, 1976.

Louis Althusser: Idéologie et appareils idéologiques d'Etat. 1976; deutsch: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg/Berlin, VSA, 1977.

Roderick M. Chisholm: Theory of Knowledge. 2nd ed. 1977; deutsch: Erkenntnistheorie, hg. u. übers. v. R. Haller. München, dtv, 1979 (TB).

Lothar Hack: Subjektivität im Alltagsleben. Zur Konstitution sozialer Relevanzstrukturen. Frankfurt, Campus, 1977.

Guy Thillier: Pour une histoire du quotidien au XIXe siècle en Nivernais. Paris/La Haye, Mouton, 1977.

Ludwig Landgrebe: Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins, in [7.2] 13–58.

Bernhard Waldenfels: Im Labyrinth des Alltags, in [7.3] 18–44.
Ilja Srubar: Konstruktion sozialer Lebens-Welten bei Marx, in [7.3] 170–206.
Ina-Maria Greverus: Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie. München, Beck, 1978 (TB).
Norbert Elias: Zum Begriff des Alltags, in [8] 22–29.
Richard Grathoff: Alltag und Lebenswelt als Gegenstand der phänomenologischen Sozialtheorie, in [8] 67–85.
George Psathas: Die Analyse von Alltagsstrukturen und das ethnomethodologische Paradigma, in [9] 178–195.
Thomas Luckmann: Phänomenologie und Soziologie, in [9] 196–206.
Gernot Böhme und Michael v. Engelhardt: Einleitung. Zur Kritik des Lebensweltbegriffs, in [10] 7–25.
Ilja Srubar: Die Ebene der Lebens-Welt im Aufbau der Marxschen Theorie. Konstruktion sozialer Lebens-Welten bei Marx (II), in [7.4] 95–127.

Anmerkungen

[1] Verbindungen mit «Alltags-» gehören zu den Modewörtern der Zeit des Sturm und Drang, vgl. die Belege bei Wilhelm Feldmann: Modewörter des 18. Jahrhunderts. Zeitschrift für Deutsche Wortforschung 6 (1904/05) 101–119, 103 ff. Das Grimmsche Wörterbuch erklärt noch 1854 den Gebrauch des Substantivs «Alltag» für unüblich.

[2] Norbert Elias weist (in [8], S. 25) darauf hin, dass der Alltagsbegriff «in der Regel mit einer Spitze gegen etwas oder auch mit einer Parteinahme für etwas gebraucht [wird], was nicht Alltag ist».

[3] Warum sich das geändert hat und was insbesondere der Grund für die heutige Konjunktur der philosophischen Lebenswelt- und Alltagswelt-Analytik ist, harrt noch der Aufklärung. Hermann Lübbe vertritt die Auffassung, dass sich diese Thematik mit der Einsicht in die progressiven Erfahrungsverluste in unserer gesellschaftlichen Entwicklung aufdrängt. «Erfahrungsverluste und Kompensationen. Zum philosophischen Problem der Erfahrung in der gegenwärtigen Welt», in: Giessener Universitätsblätter 1979, H. 2, S. 42–53, bes. 52.

[4] Vgl. meine Untersuchung «Der Philosoph für die Welt – eine Chimäre der deutschen Aufklärung», in: Esoterik und Exoterik der Philosophie, hg. v. H. Holzhey und W. Ch. Zimmerli. Basel/Stuttgart, Schwabe, 1977, S. 117–138.

[5] Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 4. Aufl. Tübingen 1973, S. 393.

[6] Klaus Laermann hat (unter dem Titel «Alltags-Zeit. Bemerkungen über die unauffälligste Form sozialen Zwangs», in [3], S. 87–105, 89 ff.) auf drei Entwicklungen hingewiesen, die im 18. Jahrhundert den Alltag als neue Zeiterfahrung hervorbringen: der allgemeine Gebrauch von Uhren (Taschenuhren) erlaubt es, die verschiedenen Leben der Menschen zu synchronisieren; die linear-azyklische Zeitauffassung der klassischen Mechanik setzt sich durch; die Lebenszeit der Individuen kommt als ihre verkäufliche und käufliche Arbeitszeit auf den Markt.

[7] Vgl. I. Srubar in [7.3], S. 170–206, der Marx' Ansätze zu einer Konstruktion der historisch bestimmten lebensweltlichen Realität unter den Titeln der «sozialen Bestimmung der Sinnlichkeit», der «Charaktermaske» und der «strukturbedingten Relevanzverschiebungen» entfaltet. – Als Bezugstext moderner Alltagswelt-Analysen wird am häufigsten Marx'

«Deutsche Ideologie» angezogen, vgl. B. Waldenfels in [7.3], S. 27. Wo Marx selbst von einer «Religion des Alltagslebens», dem Leben im Schein der «Alltagsvorstellungen der Produktionsagenten» spricht (Das Kapital III, MEW 25, S. 838 f.), artikuliert er damit die Notwendigkeit einer *Destruktion* der Alltagswelt (Waldenfels, a. a. O., S. 28). Doch identifiziert Marx nicht etwa Alltag mit «falschem Bewusstsein». Erst G. Lukács radikalisiert die Kritik des (bürgerlichen) Alltagslebens (Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik. Sonderausgabe Luchterhand. Neuwied und Berlin 1970, S. 195) bis zur Fokussierung seiner Abschaffung (ebd., S. 151 ff.).

[8] Philosophen und Soziologen haben Wittgensteins späte Sprachphilosophie inzwischen zu einer Theorie der Umgangssprache bzw. der sprachlichen Strukturen der Alltagswelt umgemünzt, vgl. [4].

[9] Möglichkeiten und Grenzen eines Gesprächs zwischen diesen beiden Richtungen beleuchten recht umfassend die vier von B. Waldenfels, J. M. Broekman und A. Pazanin herausgegebenen Bände «Phänomenologie und Marxismus» ([7.1–4]).

[10] Die genauen Titel sind im Literaturverzeichnis angeführt.

[11] Vgl. R. Avenarius: Der menschliche Weltbegriff. Leipzig 1891. Dazu H. Lübbe: Positivismus und Phänomenologie. Mach und Husserl, in: Bewusstsein in Geschichten. Freiburg i. B. 1972, S. 33–62, bes. 46 ff.

[12] Martin Heidegger: Sein und Zeit. 1927; Gesamtausgabe Bd. 2. Frankfurt 1977, S. 58 f., 69.

[13] Ebd., S. 169.

[14] 1936 teilweise in Philosophia Bd. I, 1954 – soweit fertiggestellt – vollständig und mit ergänzenden Texten veröffentlicht als Bd. VI der Gesammelten Werke Husserls (Husserliana). – Den Terminus «Lebenswelt» brauchte Husserl schon in Aufzeichnungen für den geplanten 2. Band seiner «Ideen zu einer reinen Phänomenologie...» aus den Jahren 1916/17, vgl. Beilage XIII in Husserliana Bd. IV, S. 372 ff.

[15] Zu Alfred Schütz (1899–1959) vgl. die Lebens- und Gedankenskizze von R. Grathoff in: Klassiker des soziologischen Denkens, hg. v. D. Käsler, Bd. 2. München 1978.

[16] Vgl. u. a. P. Janich, F. Kambartel, J. Mittelstrass: Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik. Frankfurt 1974, Kap. VI, 16 und VII, 19.

[17] Vgl. G. Psathas in [2.2], S. 263–284.

[18] L. Wylie: Village in the Vaucluse. 1957; deutsch: Dorf in der Vaucluse. Der Alltag einer französischen Gemeinde. Frankfurt, Fischer, 1978 (TB).

[19] Einen Versuch in dieser Richtung macht die in Zürich erscheinende Zeitschrift «Der Alltag», hg. v. Nikolaus Wyss (bisher 8 Hefte).

[20] Husserliana Bd. VI, § 37.

[21] Ebd., § 28.

[22] Ebd., § 2. G. Böhme und M. v. Engelhardt nehmen in [10], S. 7–25 dieses Thema mit kritischen Erwägungen zur Konfrontation von Lebenswelt und Wissenschaft auf. Die Autoren betonen den historischen und gesellschaftlichen Charakter lebensweltlichen Wissens, seine Gebundenheit an soziale Gruppen und praktische Interessen, seine Prägung durch Tradition und Innovation. Diese Konkretisierungen sollen aus dem Problem der Vermittlung von Lebenswelt und Wissenschaft entwickelt werden.

[23] Husserliana Bd. VI, §§ 38 ff.

[24] Vgl. A. Schütz: Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl. Gesammelte Aufsätze Bd. 3. Den Haag 1971, S. 86–118.

[25] Vgl. A. Schütz: Das Problem der Relevanz. Hg. und erläut. v. Richard M. Zaner. Einleitung von Th. Luckmann. Frankfurt 1971. – Einen gerafften Überblick der wichtigsten Positionen von Schütz bietet R. Grathoff in [8], S. 67–85. I. Srubar untersucht in [9], S. 43–64 «Die Theorie der Typenbildung bei Alfred Schütz».

[26] Vgl. A. Schütz: On multiple realities. 1945; deutsch: Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten. Gesammelte Aufsätze Bd. 1. Den Haag 1971, S. 237–298. Ders.: Common-sense and scientific interpretation of human action. 1953; deutsch: Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, a. a. O., S. 3–54. Zur Übersetzung von «common-sense» bemerkt der Übersetzer R. Grathoff, dass dieser Ausdruck bei Schütz den «Erfahrungsstil lebensweltlichen Verstehens im alltäglichen Umgang zwischen Mitmenschen» bezeichnet.

[27] Vgl. die Sammelbände [2.1–2] und [5], aber auch L. v. Ferber: Sozialdialekte in der Medizin. Das Sprachverhalten von Laien, Praktikern und Wissenschaftlern, und J. Harenburg/G. Seeliger: Transformationsprozesse in der Rechtspraxis. Eine Untersuchung von Rechtsanwalt/Klienten-Gesprächen, beide in [10] 29 ff., 56 ff.

[28] Louis Althusser: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg/Berlin 1977, S. 133 ff.

[29] Thomas Leithäuser entwickelt diese Zeitdiagnose in 1976, S. 10 ff. und – zusammen mit Birgit Volmerg – in 1977, S. 11 ff. Zum Verhältnis von Alltags- und Klassenbewusstsein vgl. die dogmatisch-marxistischen Stellungnahmen im Schlusskapitel von 1976 und bei Hans Jörg Sandkühler: Praxis und Geschichtsbewusstsein. Frankfurt 1973, S. 341 ff.

[30] Vgl. die engagierte Gegen-Stellungnahme von Rainer Paris: Befreiung vom Alltag? in [3] 107–114.

[31] H. Lefebvre: Das Alltagsleben in der modernen Welt. Frankfurt 1972, S. 55.

[32] Lothar Hack arbeitet in: Subjektivität im Alltagsleben. Frankfurt 1977, die Mängel einer bloss sozialtechnisch konzipierten Veränderung des Alltags heraus. Auch marxistische Politisierungsstrategien – die mit dem «subjektiven Faktor» arbeiten – missverstehen häufig ihr eigenes Projekt (bes. S. 138 ff.).

[33] K. Kosík: Die Dialektik des Konkreten. Frankfurt 1967, S. 82.

[34] Hans Saner: Der Brunnen des Thales. Tagesanzeiger-Magazin vom 6. 10. 1979.

[35] G.E. Moore: A Defence of Common Sense. 1925; deutsch: Eine Verteidigung des Common Sense, in der gleichnamigen Sammlung von fünf Aufsätzen aus den Jahren 1903–1941, mit einer Einleitung von H. Delius. Frankfurt 1969, S. 113–152.

[36] H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Tübingen 1960, S. 16 ff. (zum humanistischen Leitbegriff des sensus communis), 261 ff. (zur Rehabilitierung von Autorität und Tradition), 329 ff. (zum Begriff der Erfahrung).

[37] Vgl. zu Marx' Totalitätsbegriff den Aufsatz von I. Srubar in [7.3], S. 178 ff. G. Lukács erklärt 1923: «Die konkrete Totalität ist also die eigentliche Wirklichkeitskategorie.» (a. a. O. [Anm. 7], S. 71). Der «konkreten Totalität» – in Abhebung von der leeren, abstrakten und falschen Totalität – ist ein Kapitel in Kosíks Buch gewidmet (S. 34 ff.). Vgl. auch Leithäuser 1976, S. 168.