Den Gegen-Stand verstehen

Zur Idee des Individuellen in der Sozialwissenschaft

Von Ronald Hitzler

„Das Bedürfnis nach einer grundlegenden Art von Selbstreflexion wird im Normalbetrieb der Wissenschaft geleugnet (Luckmann 1981, S. 106).

1. (Vor-)Orientierung I

Alle Sozialwissenschaft, die sich im weitesten Sinne als in der Nachfolge oder doch jedenfalls in der tieferen Schuld *Max Webers* stehend betrachtet, scheint sich wenigstens dahingehend einig, daß alle Sozialwissenschaft die Handlungskompetenz, die Entwurfsfähigkeit des Individuums wesentlich zu berücksichtigen habe. Das heißt, daß eine jegliche soziologische Analyse begründet sein soll in der alltäglichen Wirklichkeit handelnder Personen, daß die Sozialwelt zu erfassen ist als konstruiertes Insgesamt von Sinnzusammenhängen und Sinnderivaten.

Zur Einlösung eines solchen Programmes kennt die nach*weberische Soziologie* (unter anderem, aber insbesondere) drei methodische Verfahren, die — kombiniert — so etwas wie eine nicht-reduktionistische Wissenschaft vom Gesellschaftlichen ermöglichen sollen: a) das „Verstehen", das wir vorläufig ganz vereinfacht als Verfahren bezeichnen wollen, mit dem ein Kultur-„Objekt" (in Abhebung vom Natur-Objekt) im Sinne der Intentionen des Handelnden gedeutet werden können soll, b) das „Erklären", das wir vorläufig als Verfahren der Kausalableitung von Phänomenen aus singulären Randbedingungen und allgemeinen Aussagen („Gesetzen" bzw. Gesetzmäßigkeiten) bezeichnen wollen, und c) die Konstruktion von „Idealtypen", die wir vorläufig als Verfahren bezeichnen wollen, das theoretisch als für ein Phänomen „typisch" angenommene (oder abgeleitete) Merkmale zusammenstellt (als im weiteren Sinn heuristische Konzeption).

Alle Sozialwissenschaft, die unter dem Etikett „verstehende Soziologie" firmiert, kennt diese instrumentelle Triade, aber erst *Jean-Paul Sartre* hat sie m. E. im Anschluß an Vorarbeiten von *Henri Lefèbvre* nicht nur pragmatisch angewandt, sondern auch in einer methodologischen Gesamtkonzeption synthetisiert. (Bei *Max Weber* wie bei *Alfred Schütz* bleibt im Grunde die Methodologie der verstehenden Sozialwissenschaft als dialektisches Ganzes skizzenhaft, ja fast unthematisiert.) Die Entfaltung dieser Idee des Verstehens eines nicht verdinglichten Gegen-Standes in der Sozialwissenschaft wollen wir im folgenden anhand einiger zentraler Probleme nachzuvollziehen versuchen.

2. Die Thematisierung

Ich setze hier die Kenntnis der *Weber*schen Definitionen von verstehender Soziologie, Verstehen, Handeln, sozialem Handeln, Sinn usw. im wesentlichen voraus (vgl. *Weber* 1972, S. 1—13, *Weber* 1973, S. 427—474) und versuche stattdessen, einige für die weitere Diskussion wesentliche Momente des *Weber*schen Denkens unter einer bestimmten Perspektive zu rekonstruieren.

2.1 „Existentielle" Bezüge

Max Weber, obwohl philosophisch Neukantianer und politisch Nationalliberaler, wird in der Literatur verschiedentlich als „Existentialist avant la lettre" bezeichnet (vergleiche *MacRae* 1975, S. 90; *Aron* 1979, S. 177). Das hat, wie wir noch sehen werden, sowohl seine Berechtigung als auch seine Unrichtigkeit. — Es war zum Beispiel wohl für *Weber*, den Menschen, ein existentielles Problem, die zunehmende Zweckrationalisierung immer weiterer Bereiche der westlichen Zivilisation konstatieren zu müssen. (So versuchte er nach Möglichkeit davon diejenigen „Reservate" auszugrenzen, in denen auf eine andere Art gehandelt werden konnte beziehungsweise mußte.)

Die einzige wirkliche Alternative gegen diese Rationalisierungstendenz in der sozialen Welt sah *Weber* in einer totalen, irrationalen Freiheit des Individuums außerhalb jener Bereiche, in der er Rationalisierung als berechtigt und wünschenswert ansah (so etwa in Technologie und Wissenschaft).

Das Apriori der Handlungsfreiheit rückt *Weber* zweifelsohne in die Nähe existentialistischen Denkens, andererseits aber ist ihm Freiheit weniger ontologischer Bezugspunkt (vergleiche 4.4) denn Handlungsaufforderung und (politische) Aufgabe. Das wiederum kennzeichnet ihn als Liberalen, der sich politisch gegen bürokratische Inflexibilität wendet und ethisch auf werthaltige Gewissensentscheidungen konzentriert. Verantwortung und Gewissen sind, wie wir noch sehen werden, für *Weber* disponible Größen — was einem radikal-existenzialen Denken nachgerade diametral entgegensteht. Allerdings lassen sich auch in der Wissenschaftstheorie *Webers* „existentialistische" Versatzstücke finden, wie etwa die Konstitution des Erkenntnisobjektes durch die subjektive Wertwahl des Forschers (vergleiche *Weber* 1973, S. 96, 110), sowie das damit einhergehende Verständnis der Wirklichkeit als einer vom Menschen konstruierten, entworfenen Realität (also der Negation eines „Sinnes an sich"). Ja, *Weber* bestimmt nachgerade die Würde des Menschen im Vermögen, Werte zu setzen und ihnen zu folgen (vergleiche *Dux* 1974, S. 192). Andererseits entnimmt *Weber* dann aber doch wieder die Versatzstücke zur Konstitution seiner Idealtypen „der Wirklichkeit selber" (*Weber* 1973, S. 181, 192), wählt sie aus unter immer schon Vorhandenem.

Das meint, daß *Weber* Phänomene der Wirklichkeit auf universelle „Kulturwerte" bezieht und dann *die* Zusammenhänge erst extrahiert, die *ihm* bedeutsam erscheinen. *Weber*, das können wir mit *Dux* konstatieren, geht zum Beispiel gerade bei der Konstruktion von Idealtypen ganz selbstverständlich, wenn auch implizit, von einer vorgeformten Wirklichkeit aus (vergleiche *Dux* 1974, S. 205).

2.2 Verstehen und Erklären

Der Verstehensbegriff *Max Webers* weist wahrscheinlich Zusammenhänge mit der Existenzphilosophie auf: *Karl Jaspers* hatte ja in seiner, erstmals 1913 erschienenen, *„Allgemeinen Psychopathologie"* eine sehr ausgeprägte Unterscheidung zwischen Verstehen und Erklären vorgenommen. Verstehen müssen wir, wie bei *Jaspers* so auch bei *Weber*, als in gewissem Sinne *unmittelbar* „verstehen": Menschliche Praxis ist für Menschen verständlich, weil Menschen ein Bewußtsein haben. — Wir dürfen jedoch Verstehen bei *Weber* nicht etwa als intuitiven Akt sehen sondern als rekonstruktive Aktivität, als „rationale Urteilsvollziehung" (vergleiche *Schütz* 1974, S. 275). (Womit aber, wie wir noch sehen werden, die Schwierigkeiten erst beginnen.)

Das Problem des Erklärens sieht *Max Weber* im Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit von Kausalableitungen, wobei er die „soziologische Kausalität" um einiges weiter faßt, als Kausalerklärungen gemeinhin in den Naturwissenschaften definiert sind. Es handelt sich im soziologischen Kontext weniger um Determinationen als um „Begünstigungen".[1]) (Das Vorhandensein oder Auftreten von X begünstigt das Erscheinen von Y.) Auch „historische" Kausalität meint für *Weber* nicht „Erklären situativer Totalitäten", sondern die Rückführung bestimmter Elemente eines Phänomens auf bestimmte Elemente eines früheren Phänomens. (Stark vereinfacht: Was wäre geschehen, beziehungsweise nicht geschehen, wenn das Ereignis X nicht stattgefunden hätte? [vergleiche *Weber* 1973, S. 266].) Historische Kausalität meint also eigentlich nur eine Kausalerklärung „ex post factum": Die Konstruktion des Möglichen, aber Un-Wirklichen (weil nicht stattgefundenen Habenden), ist unerläßlich, um den faktischen Ablauf deuten zu können (vergleiche *Weber* 1973, S. 273 f.).

Somit ist die *Weber*sche „Kausalität" eher im Sinne von Wahrscheinlichkeitsaussagen, denn im Sinne „echter" Kausalerklärungen zu verstehen. Im Hintergrund dieses methodologischen Vorschlages steht *Webers* Versuch, monistische Geschichtsdeutungen zu widerlegen, weil ihm zufolge Geschichte lediglich als „Netzwerk" partieller wechselseitiger Beeinflussungen zwischen singulären Phänomenen aufscheint. Charakteristische Merkmale gegenwärtiger Gesellschaft(en) können nach *Weber* folglich unmöglich eine künftige Gesellschaft als ein *Insgesamt* determinieren. Einzelne *Merkmale* dieser projektiven Gesellschaft allerdings lassen sich durchaus vorhersagen.[2])

Nach *Weber* müssen also in den Sozialwissenschaften allgemeine Aussagen möglich sein, um sie *als Wissenschaften* zu konstituieren und zu legitimieren.[3]) Jede durch Verstehen gewonnnene Erkenntnis muß sich prinzipiell der Nachprüfung durch empirische Methoden unterziehen lassen. Andererseits sind Kausalzusammenhänge in der Sozialwelt erst dann zureichend erklärt, wenn der subjektiv gemeinte Sinnzusammenhang des Handelns „verstanden" ist. Verstehen und Erklären sind für *Weber* komplementäre sozialwissenschaftliche Methoden (vergleiche *Weber* 1973, S. 436).

2.3 *Idealtypus*

Als Instrument auf dem Wege zu generellen Aussagen ist für *Weber* der Idealtypus von zentraler Bedeutung, den wir, vereinfacht, als Versuch bezeichnen können, die rationalen Elemente eines Phänomens aus der „für uns" amorphen Wirklichkeit zu extrahieren und so verstehbare Zusammenhänge zu organisieren und also sozio-historische Phänomene in den Blick zu nehmen. Davon ausgehend können wir *Webers* Werk als Programm für die Soziologie verstehen, das Chaos menschlicher Existenzformen deutend zu rekonstruieren: Weil die Wirklichkeit

[1]) Einen ähnlich „weichen" Kausalitätsbegriff sucht neuerdings die „Schule" der „evolutionären Erkenntnistheorie" zumindest auch für die Biologie geltend zu machen. (Vgl. etwa Wuketits 1981.)

[2]) Sonst wäre ja wohl auch Webers Generalthese von der zunehmenden Rationalisierung und Bürokratisierung westlicher Gesellschaften nicht zu begründen. (Vgl. beispielsweise Weber 1972, S. 196.)

[3]) Weber meinte das damals auch als Appell an die Geschichtswissenschaft, deren Historizismus er ablehnte. — Ein ähnlicher Disput wird sich m. E. auf Dauer auch in der Soziologie nicht vermeiden lassen, wenn der Garfinkelsche Indexikalismus in der Profession weiterhin um sich greift.

(zumindest) unklar ist, muß der Soziologe versuchen, sie mit klaren Ideen zu fassen. Weil nur Misch-Typen *real* existieren, muß zur Analyse die Reinform eines Typs konstruiert werden: Der Idealtypus ist somit der Versuch, diejenigen Merkmale eines Phänomens zu extrahieren, die dessen Originalität ausmachen. Jedoch, *die Konstruktion von Idealtypen ist nicht etwa der Zweck der Sozialwissenschaften, sondern deren Mittel, letztendlich die subjektiven Sinngehalte der menschlichen Existenz zu verstehen.*

„Verstehende Soziologie" setzt den subjektiv gemeinten Sinn der Handelnden als Bezugspunkt der Erklärung von sozialer Wirklichkeit, nicht eine unbewußte oder gar immanente „Logik" der sozio-historischen Fakten selbst. Das menschliche Leben ist für die „verstehende Soziologie" eine Folge von Handlungsentwürfen und Wahlakten, die, eingebettet in ein ebenfalls menschlich konstituiertes (wenn auch möglicherweise fetischisiertes) Wertsystem, ihrerseits dazu beitragen, Wertsysteme zu modifizieren oder zu er-setzen.[4]) Die Menschen treffen zwar auf „objektive" soziale Tatsachen, es sind aber immer die Menschen, die diese Tatsachen (gewollt oder ungewollt) schaffen. Das Soziale gebiert keinen Wert aus sich selber.

Objekt sozialwissenschaftlicher Erkenntnis ist mithin zunächst die individuelle Handlung, die theoretisch zugänglich ist über die ihr zugrundeliegende Wertbeziehung, über ihren vom Handelnden subjektiv gemeinten Sinn. Dieser subjektiv gemeinte Sinn kann näherungsweise über die Konstruktion eines Idealtypus, eines reinen Typs „solchen" Handelns vom Sozialwissenschaftler interpretiert, „verstanden" werden. Der Idealtypus „objektiviert" die individuelle, indexikalische Handlung, macht sie einer Gesetzmäßigkeit, einer Regelmäßigkeit subsumierbar, erlaubt „kausale" Erklärungen im Sinne von Wahrscheinlichkeitsaussagen. „Kausales" Erklären erlaubt so, den *wahrscheinlichen* Sinnzusammenhang zu erfassen, in den ein individuelles Handeln eingebettet ist. Das „eigentliche" Handlungsmotiv des individuellen Handelnden ist nach *Weber* nicht notwendig identisch mit dem subjektiven Sinn des Handelnden, beide stimmen erst dann überein, wenn der Handelnde sein Handeln selber als zweckrational ansieht. So dient der Idealtypus dazu, signifikante Eigenschaften empirischer Phänomene präzise herauszuarbeiten, er ist auf rein logisch-gedankliche Perfektion hin angelegt. Idealtypen sind Vergleichs-Kategorien (vergleiche *Mommsen* 1974, S. 225; vergleiche auch *Schütz* 1972, S. 47 f.).

2.4 *Handlungsfreiheit*

Jedes Handeln bringt für Einzelne und einzelne Gruppen Vor- und für andere Nachteile. *Jedes* „Gemeinwohl" ist notwendig das Wohl der einen (nicht notwendiger- aber üblicherweise das „der Herrschenden") und das Unwohl der anderen. Die Verwirklichung des einen Wertes bedeutet die Vernachlässigung, im Extremfall die Negation des anderen. Das ist die nicht überschreitbare Folge einer universalen Mangelsituation, aus der heraus erst Wertsetzung überhaupt erfolgt. Diese Annahme läßt sich, solange die ontologische Beweisführung aussteht, als gesinnungsethisches Postulat im Sinne *Webers* ausweisen, weil sie nicht von den damit verbundenen Konsequenzen beeinflußt wird, vielmehr „nur" Konsequenzen nach

[4]) Eine so verstandene Soziologie ist m. E. letztlich der Versuch, die apriorische menschliche Kreativität zur rekonstruieren und die Strategien ihrer Verhinderung zu dechriffrieren. (Vgl. dazu Abschnitt 5 dieser Arbeit, vgl. auch Hitzler 1978, S. 138—142, Hitzler 1980.)

sich zieht.[5]) — Eine dieser Konsequenzen ist der *Weber*sche Skeptizismus gegenüber Erziehung und Sozialisation, weil solche notwendig wertbezogenen „Maßnahmen" (trotz der fraglosen Interdependenz von Sozialisation und Persönlichkeitsentfaltung) tendenziell den arbiträren Handlungsspielraum des Individuums in Richtung eines wie auch immer definierten „Normal-Verhaltens" einzuengen scheinen.[6])

Auch in diesem Kontext sehen wir, daß sich sowohl für den existentialistischen Denker als auch für *Weber* die „Eigentlichkeit" des Daseins, der Ek-Sistenz, in der Unumgänglichkeit der Wahl, des apriorischen Engagements zeigt. (Wobei *Weber*, wie oben bereits angeführt, eine eher liberalistische Haltung zu unterstellen ist, im Sinne dessen, daß er die „Verdammung zur Freiheit", das Wählen-Müssen zu einem Wählen-Können aufweicht. — Deshalb führt ihn auch die Erkenntnis, daß die meisten Menschen in ihren Werturteilen und Handlungen inkonsequent sind, sich in Widersprüchen bewegen, nicht zu einer weitergehenden Gesellschafts*kritik*.)

So meine ich, daß *Weber* als „Existentialist" avant la lettre gelten mag, nicht aber als Existentialist avant la lettre. Die Anerkennung der Wertideen des Forschers als *konstitutives* Element für den Zugriff auf Wirklichkeit etwa weist in die Richtung eines existenzialen Denkens; der Bezug auf die „Unendlichkeit der Kausalzusammenhänge" (*Weber* 1973, S. 184) aber impliziert doch wieder vorgegebene „objektive" Wirklichkeitsstrukturen. (Woraus sich, meines Erachtens, *Webers* Vertrauen darauf, daß sich das Verstandene erklären lasse und Erklären wiederum ein tieferes Verstehen ermögliche, „erklärt". Existentialistisch gesprochen jedenfalls läßt sich das, was verstehbar ist, nicht erklären, und das, was erklärt werden kann, nicht verstehen.) Während Welt „an sich" aus existenzialer Sicht *notwendig* chaotisch (absurd) sein muß, *erscheint* sie dem Neukantianer *Weber* lediglich chaotisch, ist aber „an sich" doch nicht unstruktuiert. (Allerdings lassen sich auch nach *Weber* Werte und Leitbilder nicht „der Sache selbst" entnehmen.) — Wichtig jedenfalls für das Verständnis der nachfolgend zu entwickelnden Position von *Alfred Schütz* (und *Thomas Luckmann*) ist *Webers* Postulat, daß „Verstehen" ergänzt, überprüft werden muß durch „kausale" Erklärungen (vgl. *Weber* 1973, S. 428).

3. Die Problematisierung

Die Entwicklung einer Handlungstheorie, als sozialwissenschaftlicher Grundlagenarbeit, läßt *Alfred Schütz* an das *Weber*sche Denken anknüpfen, im Versuch, „menschliches Verhalten durch *Interpretation* menschlicher Handlungen" zu erklären, „den Wirklichkeiten, die in menschlichen Handlungen aufgebaut werden, einen objektiven Status zu geben." Wobei *Schütz* das grundlegende Problem darin sieht, „daß die *objektiven* Eigenschaften historischer sozialer Wirklichkeiten auf den universalen Strukturen *subjektiver* Orientierung in der Welt beruhen." Damit ist, laut *Luckmann*, auch „die direkte Verbindung zwischen Phänomenologie und Gesellschaftstheorie" gegeben (vergleiche *Luckmann* 1979, S. 199 f.).

Schütz konstatierte eine gewisse Naivität und Inkonsistenz hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Fundierung des *Weber*schen Handlungsbegriffs und der zentralen Kategorie des Sinns. So ist *Schütz*ens „*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*" (erstmals erschienen 1932) im Grunde nichts anderes als der Versuch, *Webers* verstehende Soziologie phänomenologisch abzusichern, das *Weber*sche Programm also einzulösen durch eine Analyse subjektiver Konstitutionsleistungen in der Lebenswelt (vergleiche auch *Srubar* 1981 a, S. 25 ff.).

[5]) Allerdings meine ich, daß die universale Mangelsituation im Sinne Sartres durchaus „ontologisch" abgeleitet werden kann. (Vgl. Sartre 1967, S. 129 ff.)

[6]) In der hierin stark vom Symbolischen Interaktionismus beeinflußten neueren Wissenssoziologie wird „Sozialisation" weitaus positiver gesehen. (Vgl. Berger/Luckmann 1969, S. 139 ff.)

3.1 *Handeln und Handlung*

Wir erinnern uns, daß für *Weber* subjektiver und objektiver Sinn dann zusammenfallen, wenn der Handelnde zweckrational handelt. *Schütz* meint nun, daß der subjektiv gemeinte Sinn, der immer vorliegt, der Bezugspunkt der Deutung bleiben muß. Diesem Gedanken liegt der auf *Bergson* zurückgehende Begriff der „reinen Dauer" zugrunde, womit das kontinuierliche, schlichte Dahinleben, die „erste Lebensform" gemeint ist (vergleiche *Schütz* 1974, S. 62; vergleiche auch *Srubar* 1981a, S. 30 f.). Diese reine Dauer ist ein Fluß des nicht-strukturierten, präphänomenalen Erlebens, aus dem das Bewußtsein durch reflexive Zuwendung einzelne Erlebnisse extrahiert, ins Bewußtsein rückt, „gestaltet". Dieser intentionale Zugriff erst verleiht dem ergriffenen Erleben — nunmehr als Erlebnis — Sinn (vergleiche *Schütz* 1974, S. 54). Automatische Aktivitäten haben folglich keinen Sinn, können aber reflexiv mit Sinn beleget und so ihres „Automatismus" entkleidet werden. Automatische Aktivität ist ein Verhalten im Sinne eines aktuellen Tuns ohne Transzendenz. Handeln hingegen ist sinnhaft, intentional besetzt — und zwar im Sinne eines Motivationszusammenhanges —, ist eine vorentworfene Erfahrung.

Ich kann vom Hier-und-Jetzt aus eine Handlung als ausgegrenzt abgeschlossene entwerfen und handle dann *um zu* diesem projizierten Handlungsergebnis zu gelangen. Ich motiviere also mein Tun von einem Entwurf der Zukunft her, ich handle darauf zu (*Schütz* nennt das ein Um-Zu-Motiv.) Ich kann aber auch nach den Entstehungsbedingungen meines aktuellen Entwurfes fragen, kann auf das ihm zugrundeliegende Erlebnis — als einem intentionalen Datum — reflektieren. Ich entwerfe eine Handlung, *weil* Dieses oder Jenes geschehen ist. Ich motiviere also mein aktuelles Tun von einem Rückgriff auf Vergangenes her, ich handle davon weg (*Schütz* nennt das ein Weil-Motiv).

Das „echte" Weil-Motiv ist nach *Schütz* ein Rückgriff auf ein abgeschlossenes, vorausliegendes Erlebnis, auf ein Erlebnis-set, auf meine Einstellung. Das Entwerfen der Handlung selber ist in Bezug auf das Handeln kein echtes Weil-Motiv, weil es als phantasierte Handlung das Handeln im Sinn des Um-Zu motiviert. *Der eigentliche Sinn des Handelns ist also ein Um-Zu-Motiv, der eigentliche Sinn der Handlung ein Weil-Motiv* (vergleiche dazu zum Beispiel *Schütz* 1974, S. 115 ff.; *Schütz* 1971, S. 80—83). — Handeln ist eine vorentworfene Erfahrung, somit ist auch Denken in diesem Sinne Handeln. Sozial-weltlich relevant ist Handeln aber lediglich als äußeres Handeln, als Wirken oder Arbeiten, das — und hier stehen wir wieder einmal vor dem dialektischen Dilemma — logisch die intersubjektiv zugängliche Welt erschafft und empirisch in der intersubjektiv zugänglichen Welt sich vollzieht.

3.2 *Sinn*

Schauen wir uns aber nun die Implikationen der *Schütz*schen „Phänomenologie" genauer an: Phänomenologisch sind *Maurice Natanson*, dem Schüler und Kollegen von *Alfred Schütz*, zufolge alle Theorien zu nennen, die soziale Handlungen vom

Bewußtsein und von der subjektiven Bedeutung her zu erfassen suchen (vergleiche *Natanson* 1963, S. 273). Eben dies unternimmt *Schütz*; er stimmt mit *Weber* darin überein, daß gesellschaftliche Wirklichkeit letztlich ein Produkt individuellen sozialen Handelns sei und daß alle sozialen Phänomene auf Sinngebungsprozessen aufruhen. Wie aber, fragt *Schütz*, wird Sinn konstituiert und wie wird Sozialwelt in und aus ihm konstruiert?

Sinn ist für *Schütz* Sinn-für-ein-Subjekt, also individueller Sinn. Folglich muß der logisch ursprüngliche Sinnbegriff in den konstitutiven Leistungen des „einsamen Ego" aufgedeckt werden (vgl. *Schütz* 1974, S. 109, 72). Im Sinne *Husserls* kann es sich bei diesem einsamen Ego nur um ein *transzendentales* Ich handeln (vergleiche *Husserl* 1973, S. 63 ff.). Allerdings ist *Schütz*, und hier ist bereits die zentrale Problematik der *Schütz*schen „Phänomenologie" angesprochen, der Auffassung, daß sich die Resultate dieser transzendentalen Konstitutionsanalyse bruchlos auf die mundane Sphäre, die intersubjektive Welt der natürlichen Einstellung übertragen lassen. (Hier aber tritt der subjektiv konstituierte Sinn einerseits als auf das eigene und andererseits als auf das Erleben des Anderen bezogen auf.) Selbstdeutung und intersubjektives Verstehen haben so ihren Ursprung in der Sinnkonstitution des einsamen Ich. Ausgehend nun davon, daß jedes Subjekt sein eigenes Handeln durch seine eigene Sinnwelt leiten läßt, konstatiert *Schütz* als „das für die Erkenntnis der Sozialwelt wesentliche Problem" aber andererseits, daß „Sinn fremder Erlebnisse und Fremdverstehen eine radikal andere Bedeutung hat, als Sinn eigener Erlebnisse und Selbstverstehen" (*Schütz* 1974, S. 250). — *Schütz* transzendiert also *Weber*: Nicht nur besteht die gesellschaftliche Wirklichkeit aus einer Vielzahl individueller Handlungen, auch der Sinn dieser Handlungen ist fundamental an das individuelle Subjekt gebunden.

3.3 Fremdverstehen

Diese Auffassung beruht auf der transzendental-phänomenologischen Reduktion[7]), die *Schütz* aber zugunsten eines Begründungsversuchs innerhalb der Evidenz natürlicher Weltanschauung verläßt, wenn er zum Problem des Fremdverstehens übergeht. Er umgeht damit im Grunde die Notwendigkeit, Intersubjektivität epistemologisch zu begründen. Vielmehr übernimmt er „naiv" die Perspektive des Alltagsmenschen, für den der andere nach *Schütz*ens Auffassung einfach „fraglos" existiert. Daraus wiederum folgt dann, daß das „Du" ein Bewußtsein „wie ich" haben muß. *Schütz* fragt nun, *wie* sich diese, einander „fraglos" gegebenen, Subjekte gegenseitig verstehen können, da doch Sinn wesentlich an die Selbstauslegung des Erlebenden gebunden und für jedes Du wesentlich unzugänglich ist (vergleiche *Schütz* 1974, S. 107 ff.). *Schütz* „löst" das Dilemma dadurch, daß er fremden Sinn als prinzipiell nicht erfaßbar setzt. Lediglich eine gewisse Annäherung an den fremden Sinn ist möglich, und zwar über die Wahrnehmung des fremden Leibes als einem Ausdrucksfeld, das anzeichenhaft die Bewußtseinserlebnisse des anderen präsentiert, während sie parallel zu meinem eigenen Erleben ablaufen. Der fremde Leib ist zeichenhaft. Während dem subjektiven Bewußtsein sein eigenes Erleben nur reflexiv zugänglich ist, kann es das Erleben des anderen *während* des Ablaufs erfassen.[8])

[7]) Phänomenologische Reduktion ist „die Gewinnung der Aktsphäre und der Gegenstände in der Bestimmtheit dieser Sphäre" (Szilasi 1959, S. 65.)

[8]) Vgl. Schütz 1974, S. 114. — Dieses Mitgegenwärtigmachen über die Leibhaftigkeit des anderen nannte Edmund Husserl „Appräsentation". (Vgl. Husserl 1973, S. 139.)

Allerdings gibt es für das erlebende Subjekt keine Gewißheit über das Erleben des anderen, im Gegensatz — so *Schütz* — zum eigenen Erleben. Über dieses Problem sich hinwegsetzend, versucht „Verstehen" aber doch, den fremden, subjektiv gemeinten Sinn zu erhellen, indem es den Sinnzusammenhang, in dem der Sinn für den anderen steht, zu rekonstruieren sich bemüht. Jedoch, „der vom Deutenden erfaßte subjektive Sinn ist bestenfalls ein Annäherungswert zu dem gemeinten Sinn des Sinnsetzenden, aber niemals dieser selbst" (*Schütz* 1974, S. 145). Echtes Verstehen ist für *Schütz* also ein ständig sich wiederholender Versuch, der zwangsläufig scheitert und in einen mehr oder minder schematischen Deutungsakt zurückfällt. Dieser mehr oder minder schematische Deutungsakt ist das mögliche Maß „objektiven" Verstehens (vergleiche *Srubar* 1981 b, S. 8 ff.).

Die Zeichen, die der fremde Leib als Ausdrucksfeld präsentiert, können vom wahrnehmenden Subjekt aus entweder unabhängig vom individuellen Gebrauch durch den anderen verstanden werden (und zwar durch einen Rückgriff auf einen Wissensvorrat, in dem das individuelle Zeichen als „Typ" enthalten ist) oder unabhängig von der objektiven Bedeutung, also indexikalisch, als Ausdruck eines situativen subjektiven Sinnzusammenhanges. Der Unterschied liegt also darin, ob ich frage, was der andere mit seinem Zeichen prinzipiell meint, oder ob ich frage, was er hier und jetzt und mir gegenüber damit meint. Niemals aber kann das Verstehen die Grenzen einer Interpretation durch die je eigenen Deutungsschemata überschreiten. Es ist kein „echtes" Fremdverstehen möglich, das nicht auf der Selbstauslegung der fremden Erlebnisse durch das fremde Bewußtsein fundiert ist. „Echtes" Verstehen muß sich also nicht nur auf die Erlebnisse des anderen, sondern auch auf dessen subjektiv gemeinten Sinn richten (vergleiche *Schütz* 1974, S. 119, 123 f.). *Sinn* konstituiert sich in der Reflexion auf vergangene Erlebnisse, die aber den Sinn nicht in sich tragen. *Fremdverstehen* bedeutet eine subjektive Sinngebung meiner Wahrnehmungserlebnisse als einer Deutung der subjektiven Sinngebung in bezug auf das eigene Erleben durch den anderen.

3.4 Typik

Der gesellschaftliche Wissensvorrat, obwohl „logisch" aus subjektiven Wissenselementen aufgebaut, ist bei *Schütz* und *Luckmann* so verselbständigt, daß er eigentlich als „Tatsache" im *Durkheim*schen Sinne gesehen werden muß: Die Geltung (das Werthafte) ist immer schon vorentschieden, typisch, nicht individuell verfügbar.[9]) Damit wird, wie wir gesehen haben, Fremdverstehen scheinbar entproblematisiert: die Zuwendung zum fremden Bewußtseinsstrom erfolgt innerhalb sozial bereitgestellter Auslegungskategorien. (Im Stillen ist hier der endgültige Schritt von der transzendentalen Analyse zur mundanen Deskription getan: die Zuwendung kann gar nicht, braucht auch gar nicht anders zu erfolgen.)

Was aber heißt dann noch Fremdverstehen? Nichts als das sich selbst bestätigende Vor-Urteil des Alltagswissens, daß der andere fraglos „da" ist. Als Körper, den wir als Leib deuten, als Leib, den wir als Ausdrucksfeld, als Zeichen und Zeichenträger des fremden Erlebnisstromes deuten. Mit Hilfe einer sozial bereitgestellten Typik lege ich meine subjektiven Wahrnehmungen von Anzeichen als deutbar, als verstehbar aus, als Vermittlung eines fremden Bewußtseins, im Sinne

[9]) Funktion des Typus ist es, „die intersubjektive Sinngeltung der Alltagswelt zu tragen" (Srubar 1979, S. 47), als „Konturen des Selbstverständlichen" (Schütz/Luckmann 1975, S. 181). Vgl. auch Berger/Luckmann 1969, S. 63.

der „*Generalthese der reziproken Perspektiven*" (*Schütz* 1971, S. 14; vergleiche auch *Schütz* 1972, S. 46; *Schütz/Luckmann* 1975, S. 77 ff.).

Die Auslegung sozialer Phänomene (auch von Interaktionen) erfolgt im Rahmen eines vorgefertigten Instrumentariums, eben mit Hilfe von Typisierungen. Das individuelle Geschehen wird kategorisiert, und die Kategorisierung verleiht dem individuellen Geschehen einen „objektiven" Sinn. (Mit anderen Worten: Die kollektiven Vorstellungen, die sich in Typisierungen äußern, „erklären" soziales Handeln.) Modifikationen an sozial bereitgestellten Typen und am Glauben an deren Auslegungsrelevanz erfolgen nur, wenn ein Sachverhalt als „problematisch" konstatiert wird, wenn also aus irgendeinem Grunde die Typik in einer konkreten Situation nicht greift.[10])

3.5 „Defizite"

Somit bleibt zunächst als Grundproblem der verstehenden Soziologie (ausgehend vom wechselseitigen Verstehen, aus und in dem sich die gemeinsame Sozialwelt aufbaut), zu klären, was „wechselseitiges Verstehen" heißen muß und wie sich die Objektivitäten der Sozialwelt als *sinnproduzierende* Objektivitäten konstituieren und erhalten. „Phänomenologie" im *Schütz-Luckmann*schen Sinne ist reine Deskription, Fundament für das Erklären von Sozialwelt, nicht etwa das Erklären selbst (vergleiche *Luckmann* 1979, S. 198; *Luckmann* 1980, S. 54). Die Frage aber ist, ist die mundane „Phänomenologie" überhaupt Phänomenologie?[11])

Bei *Schütz* sind meines Erachtens erkenntnistheoretische Vor-Entscheidungen gefallen, an die sich eine innere Logik der Weiterführung anschließt, die über die neuere Wissenssoziologie heute zunehmend Platz greift nicht nur in der soziologischen Theoriebildung, sondern auch in der durchaus konservativ-positivistischen empirischen Forschungsarbeit innerhalb einer sich als „verstehend" verstehenden sozialwissenschaftlichen Tradition.

Daraus resultiert der nun zu entwickelnde Vorschlag, aus der „anderen" Nach-*Husserl*schen Denkrichtung, der *existenzialen* Phänomenologie, einen soziologischen Ansatz zu rekonstruieren, der einige der oben aufgezeigten Aporien der *Schütz*schen Begründungslogik auflösen können und dadurch auch eine „andere" Sozialforschung zumindest prinzipiell ermöglichen müßte. Ganz im Sinne *Husserls* also: Zurück zu den Sachen! Was in unserem Kontext heißt, zurück zu den Konstitutionsleistungen, zurück zur kontingenten Kreativität, zu der Tatsache, „daß der Mensch immer etwas aus dem machen kann, was man aus ihm macht."[12])

---

[10]) Solange es sich bei dem Gesagten um die Deskription *alltäglicher* Bewußtseinsvorgänge handelt, scheint mir der Sachverhalt evident. Das Problem liegt m. E. darin, daß der spätere Schütz (und Luckmann) Verstehen als erkenntnistheoretisches Problem und soziologische Methode (und nicht nur als alltägliches, empirisches Geschehen) ebenfalls auf diesem epistemologischen Niveau zu lösen versucht.

[11]) Phänomenologie im Husserlschen Sinne oder nur ein phänomenologisches Versatzstück, eine sich zur empirischen Wissenschaft gesellende „Wesenswissenschaft", eine „regionale Ontologie"? (Vgl. Kockelmanns 1979, S. 33 ff.; vgl. Srubar 1981 a und 1981 b.) — Auch Luckmann spricht ja von einer „mathesis universalis" für die *Sozialwissenschaften*. (Vgl. Luckmann 1980; insbes. 43 f. und 37 f.)

[12]) Sartre 1977, S. 145. — So finden wir bei Weber durchaus „emanzipatorische" Elemente, die in der Schütz-Tradition einem apologetischen, keinem skeptischen Konservatismus Platz gemacht haben. — Dieser andere Weg kann m. E. jedoch nicht zur „Existential Sociology" (also zu einer Überwertung von „Emotion" gegenüber Kognition") führen. (Vgl. dafür beispielhaft Douglas/Johnson 1977).

4. Die Radikalisierung

Der theoretisch-methodologische Vorschlag, die Sozialwissenschaft existentialistisch zu begründen und existentiell zu re-orientieren, bedeutet vor allem eine anthropologische Modifikation und forschungslogische Ergänzung der „phänomenologischen" Deskription der Lebenswelt, als der regionalen Ontologie der Sozialwissenschaft, durch eine Dialektik in der Tradition von *Hegel* und *Marx* und eine spezifische („existentielle") Psycho-Analyse des historischen Subjektes im weitgefaßten Sinne der von *Jean-Paul Sartre* (im Anschluß an Vorarbeiten von *Henri Lefèbvre*) bereitgestellten *regressiv-progressiven Approximationsmethode* (vergleiche *Sartre* 1964).

4.1 Bio-bibliographischer Exkurs

Um den Stellenwert dieser Methode sowohl für *Sartre* selbst als auch für eine künftige, auf phänomenologische Analysen rekurrierende, verstehende Sozialwissenschaft einigermaßen einschätzen zu können, müssen wir sie zunächst innerhalb von *Sartres* Biographie und Gesamtwerk verorten. Unter Vernachlässigung des mit seiner Philosophie eng verzahnten literarischen und essayistischen Schaffens des 1905 geborenen und 1980 gestorbenen *Jean-Paul Sartre* können wir ganz vereinfacht *vier Phasen* in der Entwicklung seines Denkens gegeneinander abgrenzen:

Bis zum Zweiten Weltkrieg setzt sich *Sartre* mit phänomenologischen Fragestellungen im engeren Sinne auseinander — was sich in Schriften wie „*Die Transzendenz des Ego*" (1936) und „*Das Imaginäre*" (1936) niederschlägt. Der Krieg konfrontiert dann den liberalistisch-antibürgerlichen Intellektuellen mit der Notwendigkeit der Entscheidung zwischen politischer Aktivität und Passivität, konkret zwischen Resistance und Kollaboration. *Sartre* wird ein Parteigänger, wenn auch wohl kein Gewehrträger des aktiven Widerstandes. Philosophisch auf den Begriff bringt er seine biographische Situation (die zugleich die historische des Franzosen schlechthin war) in der Problematik des „Engagement", dessen ontologische Dimension er in seinem ersten Hauptwerk „*Das Sein und das Nichts*" (1943) auslotet. Womit er in einer Radikalisierung nicht nur der *Husserl*schen Phänomenologie sondern auch der *Heidegger*schen Existenzialontologie zugleich jene Art des Philosophierens begründet, die nunmehr unter dem Namen „Existentialismus" firmiert.

Der Existentialismus, dessen Hauptgedanke eine aus der unüberschreitbaren Differenz zwischen An-sich-Sein (Welt als Insgesamt des Dinghaften) und Für-sich-Sein (Bewußtsein als Nichts im Sinne des Dinghaften) resultierende kontingente „Verurteilung des Menschen zur Freiheit" und seine un-bedingte Verantwortlichkeit dafür ist, wird in der Nachkriegszeit zunächst in Frankreich, dann in ganz Europa zur Modephilosophie. In der Euphorie jener Tage — und auch gegen sie — schreibt *Sartre* die wohl meistgelesene, völlig überbewertete und eine Flut von Simplifizierungen auslösende, polemisch gemeinte Abhandlung „*Ist der Existentialismus ein Humanismus?*" (1946), worin sich doch schon ein Unbehagen darüber abzeichnet, wie problemlos seine ahistorische Phänomenologie der menschlichen Existenz sich zur Inszenierung von Jazzbar-Tragödien und Weltschmerz-Tiraden „umfunktionieren" läßt.[13])

---

[13]) Nichtsdestoweniger schreibt auch Sartre in jener Zeit z. B. Chansontexte für die legendäre Juliette Greco.

Im Grunde läßt sich nun *Sartres* Entwicklung bis 1960, sein beständiges Kreisen um die KPF, seine Annäherungen und Abwendungen, Wiederannäherungen und erneuten Distanzierungen vom organisierten Marxismus, seine demonstrative Sympathie mit den verschiedensten Befreiungsbewegungen und Emanzipationsideen auf der ganzen Welt, als *sein* subjektiver Versuch deuten, in Abgrenzung zur unverbindlichen Mode, die praktischen ethischen Konsequenzen aus seiner in „Das Sein und das Nichts" ausgearbeiteten Philosophie zu ziehen. (Anders ausgedrückt: *Sartres* kommunistischste Lebensphase war in seinem ahistorischen Gedanken des „Engagement" begründet und aus seiner Perspektive durchaus nicht unerklärlich sondern folgerichtig.) Die in *Sartres* Augen verfehlte bürgerliche Rezeption von „*Das Sein und das Nichts*" und das eigene Unbehagen am organisierten Kommunismus vereinigen sich dann in der „*Kritik der dialektischen Vernunft*" (1960).

Sartre revidiert in diesem zweiten Hauptwerk nicht etwa die Ontologie des Existentialismus, vielmehr verschiebt er die Perspektiven auf die Frage, wie die Existenz sich historisch „totalisiert", wie also die Dialektik von kontingenter Freiheit und geschichtlicher Geworfenheit sich vollzieht, wie Hexis und Praxis, Bindung und Wahl, Entfremdung und Ent-Entfremdung als soziale Prozesse ineinandergreifend sich konkretisieren. — Die „existentialistische Approximationsmethode" entwickelt *Sartre* im methodologischen Vorwort zur „*Kritik der dialektischen Vernunft*."[14])

Zu lesen sind meines Erachtens diese „*Questions de la méthode*" im Zusammenhang mit *Sartres* Gesamtwerk: als Schlüssel zur methodologisch-systematischen Beziehung zwischen den „*Frühschriften*", „*Das Sein und das Nichts*" und der „*Kritik der dialektischen Vernunft*". Dann nämlich wird deutlich, daß *Sartre* seine Methode tatsächlich in hohem Maße anwendet: Wenn wir die „*Frühschriften*" als phänomenologische Deskription von Welterfahrung sehen, „*Das Sein und das Nichts*" als Analyse der existentiellen Voraussetzungen derselben und die „*Kritik der dialektischen Vernunft*" als sozio-historische Entfaltung des kontingenten Apriori, dann werden diese Arbeiten zusammen als theoretisches Ganzes sichtbar, das dem Prinzip der regressiv-progressiven Dialektik und damit dem existenzialen Denken überhaupt folgend noch einer synthetisierenden, theoretisch-praktischen Anwendung, eben der emphatischen Totalisierung, bedarf, die dann vollkommen stringent auch mit „*Der Idiot der Familie*" (ab 1971) folgt, dem dritten Hauptwerk *Sartres* (in der vierten „Entwicklungs"-Phase), das nicht nur die Theorie auf den *Gegen-Stand* bringt, sondern auch zugleich den Philosophen *Sartre* mit dem Literaten und dem Menschen, der durch den anderen — in diesem Falle eben *Gustave Flaubert* — hindurch zu sich selber kommt, verschmilzt: „Flaubert war nicht Sartre: aber Sartre wurde ... zu Flaubert, indem er Flaubert zu Sartre machte" (*Amery* 1971, S. 1202).

4.2 *Existentialismus als Protosoziologie*

Ich meine also, daß die „existentialistische Approximationsmethode", die „regressiv-progressive Dialektik" wesentlich mehr ist als ein Etikett für einen beiläufigen, relativ unverbindlichen methodologischen Entwurf, daß sie vielmehr *den* Schlüssel zu *Sartres* Gesamtwerk darstellt, der naive Verkürzungen von „Existentialismus" auf eine „phänomenologische Mutation", eine „Variante zu Heidegger"

[14]) Deutsch ist diese methodologische „Grundsatzerklärung" unter dem irreführenden Titel „Marxismus und Existentialismus" als Einzelschrift erschienen (Sartre 1964).

oder eine „Literaten-Philosophie" als absurd entlarvt; der auch irgendwelche Spekulationen über „Brüche", Inkonsistenzen, Kehrtwendungen oder Totalrevisionen in *Sartres* Denken und Handeln verunmöglicht und uns stattdessen zwingt, *Sartres* Arbeiten als sinnhafte Elemente eines in sich geschlossenen Ganzen zu rezipieren. *Wenn wir heute von Existentialismus reden, dann von einer dialektischen Synthese von Phänomenologie, historischem Materialismus und biographischer Psycho-Analyse.*[15])

Eine existentialistisch fundierte und existentiell orientierte Soziologie sieht auf der einen Seite als Matrix ihres Vollzugs den keineswegs abgeschlossenen, vielmehr beständig zu erweiternden Korpus von „Existenzialien", von menschlichen Grundbefindlichkeiten also, und auf der anderen Seite die in der regressiv-progressiven Dialektik vereinigten (und nicht zufällig sondern notwendig vereinigten, systematisierten) Elemente des „Verstehens" als (normativen) Bezugspunkt für das „Selbst"-Verständnis des Forschers und für alle Aktivitäten, die er in bezug auf seinen immer schon mit ihm verschränkten Gegen-Stand entfaltet. Existentialismus als Protosoziologie wird somit zum aussichtsreichen Programm, um ein von *Luckmann* formuliertes Grundproblem der Wissenschaften vom Menschen zu lösen: „In der Sozialwissenschaft stehen nicht nur die Produkte theoretischer Leistungen in der Gefahr der Reifikation; aufgrund des vorherrschenden kosmologischen Paradigmas sind auch die Produzenten selber von der Vergegenständlichung bedroht" (*Luckmann* 1974, S. 31).

Der Anspruch des Existentialismus als einer nicht verdinglichenden Protosoziologie ist also vor allem, das Individuum in seinem subjektiven Vermögen zu verstehen, „im gesellschaftlichen Feld, in seiner Klasse, inmitten der Kollektivgegenstände und anderer Einzelmenschen" (*Sartre* 1964, S. 107). Diese Konzeption des Individuums verweist einerseits auf den erlebenden Forscher selber und zum anderen auf die prinzipielle Distanz des Subjekts als kontingenter Autonomie zur Faktizität des Gegebenen (vergleiche *Sartre* 1967, S. 54). Dialektik im existenzialen Verstande ist somit zugleich Erkenntnismethode und Lebensvollzug, Theorie und Praxis, Deutung und Wirklichkeit. Sie ist aber kein Zirkelschluß, denn sie weigert sich „zurückzuführen; sie verfährt umgekehrt: sie überschreitet und bewahrt zugleich; aber die Glieder des aufgehobenen Widerspruchs können weder die Aufhebung selbst, noch die nachträgliche Synthese rechtfertigen: ganz im Gegenteil, sie selbst erhellt sie und ermöglicht es allererst, sie zu verstehen".[16])

4.3 *Dialektik des Verstehens*

„Verstehen" im *Sartre*schen Sinne ist also die totalisierende (aber infinite) Frage nach dem Moment des Individuellen im Sinne einer intelligiblen praktischen Partizipation. Das Erkenntnisinteresse richtet sich „regressiv" auf die je vorfindlichen Gegebenheiten subjektiver wie objektiver Art und „progressiv" auf die Entwürfe, die Umsetzungen, die Entfaltung dieser gegebenen Wirklichkeit — als einer prinzipiellen Möglichkeit. Verstehen ist somit der Zugang zur Existenz überhaupt, also

[15]) Eine sich auf den Existentialismus gründende verstehende Soziologie kann sich also weder beschränken auf „Gefühle", noch auf „das Absurde" oder auf „Biographie" oder „Alltag" oder irgendeine andere Bindestrich-Soziologie. — Vgl. auch Sartre 1977, S. 153 und die Abschnitte 4 und 5 dieses Aufsatzes.

[16]) Sartre 1964, S. 121. — Kein Zirkelschluß also wie in der „Dialektik" der neueren Wissenssoziologie. (Vgl. Berger/Luckmann 1969, S. 65; vgl. auch Hitzler 1978, S. 13.)

mehr als das „Wißbare". Der von *Sartre* vorgestellte Verstehensbegriff nimmt auch das hermeneutische Programm in sich auf: er hat eine kontemplative Komponente, die aber in einem prozessualen Spannungsverhältnis zum „Engagement" steht.[17]) Diese dialektische Beziehung fundiert wiederum alle Erklärungsmomente, die sich einer eher strukturalen Analyse erschließen. In diesem Sinne deutet etwa *Klaus Hartmann Sartres „Kritik der dialektischen Vernunft"*: „Es muß sich in Allgemeinheit aufzeigen lassen, wie der Mensch in sozialen Verbänden steht, wie er sie und sie ihn bestimmen, in welchen Verbänden und warum er in gerade diesen „frei" ist und in welchen nicht, in welchen er also entfremdet ist; wie die verschiedenen sozialen Verbände aufgrund ihrer Strukturen zueinander stehen, wie sie verständlich ineinander überführbar gedacht werden können usw." (*Hartmann* 1966, S. 56).

Dialektik im Sinne *Sartres* bezieht sich also vor allem auf die Wechselwirkungsprozesse von „machen" und „erleiden". Aber *Sartres* Dialektik ist keine Dialogik: Sie setzt nicht, wie es etwa alle interaktionistische Anthropologie tut, beim immer schon gemeinsamen Handeln an, sondern beim kontingenten Auseinanderfallen von Subjekt und Nicht-Subjekt. *Sartres* Dialektik konzentriert sich also auf die Konkretion der Existenz in der vom Menschen konstruierten Wirklichkeit. Mit anderen Worten: Es gibt eine Dialektik als Methode der Erkenntnis, weil die Existenz des Menschen sich als Dialektik des praktischen In-der-Welt-seins konstituiert. Der Bereich der Dialektik fällt zusammen mit dem Bereich des Menschlichen. *Das dialektische Verstehen ist die Vernunft der „wirklichen" Praxis*: „Tatsächlich ist das Verstehen nichts anderes als die Durchsichtigkeit der Praxis für sie selbst" (*Sartre* 1967, S. 77, vergleiche auch S. 473).

Verstehen heißt mithin, die Bewegung des Gegen-Standes selber erfassen, es bedeutet ein beständiges Überschreiten des Jemeinigen auf das Allgemeine hin und des Allgemeinen auf das Jemeinige zu. Es ist die praktische Hingabe an das unvermeidlich sinnhafte Handeln im, aus und gegenüber dem Kontext der je auferlegten Situation. Es ist in einem unmittelbare Existenz *und* Grundlage der Erkenntnis der Existenz aus der Erfahrung des Anderen.

4.4 Ontologie des Bewußtseins

Um die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens dieses „Anderen" zu klären, müssen wir zunächst zurückgreifen auf *Sartres* Konzeption des Bewußtseins, nach der dieses als ein „Nichts" im Sinne eines Substantiellen, ja als reine Negation des dinghaften „An-sich-Seins" zu gelten hat. Bewußtsein ist die kontingente Transzendenz von Welt, die un-bedingte Fähigkeit zur Distanznahme, ist reine Intentionalität: „Ein Bewußtsein, das aufhörte, Bewußtsein von etwas zu sein, hörte eben dadurch auf zu existieren" (*Sartre* 1971, S. 284; vergleiche auch *Sartre* 1962, S. 135). Das spezifisch Menschliche am Menschen aber ist dieses Bewußtsein, diese schiere Entgegensetzung zu allem Benennbaren. *Indem* das Bewußtsein nun sich konstituiert, indem es den Gegenstand setzt, ist es in einem nicht-thetischen Sinne sich selbst mit-gegeben. Es „weiß" in der Zuwendung zu „etwas" um sich selbst als nichts anderes, denn diese Zuwendung, die ein mehr ist als das „etwas", nämlich jene Beziehung, die sich als „von etwas" ausweist. Es ist kein Bewußtsein,

[17]) „Ich unterscheide ... zwischen Verstehen und Auffassen: auffassen kann man ein praktisches Verhalten, aber verstehen kann man nur eine Leidenschaft" (Sartre 1977, S. 151). — Vgl. auch Thomas 1978, S. 7.

kann kein Bewußtsein sein von einem in irgendeinem Sinne substantiellen „Selbst", das sich der Reflexion darböte.

Jeder Versuch des Bewußtseins, sich selbst zu erfassen, führt unweigerlich zu einem infinitiven Regreß. Das Mit-Wissen um sich, als einem „mehr", konstituiert sich nur als „präreflexives cogito". Bewußtsein ist, mit anderen Worten, die Tatsache der Verneinung, die Möglichkeit der Frage im Sinne einer negierenden Distanznahme, die in einem das Sein *und* das Nichts setzt und so als Grundlage der „Freiheit" erscheint. Diese Freiheit geht aller Wesensbestimmung des Menschen voraus: Er kann nicht anders sein als frei. Er kann seine Verantwortung für seine Freiheit nicht suspendieren. Das Bewußtsein ist also nicht ein zusätzliches „etwas" zu seinen Erlebnissen, sondern „nichts" als der in den Erlebnissen mit-gegebene Abstand, die Nicht-Identität nicht nur mit der Welt sondern auch mit sich selbst. Bewußtsein existiert als „Fehlen" von Übereinstimmung, als reine Spontaneität. Das Selbst ist nur als praktizierendes erfaßbar, als Vollzug von Autonomie: „Erkenntnis ... die *in Selbstbestimmung* einmündet, ist ... *Selbsterkenntnis*."[18])

Die Ontologie des Bewußtseins leistet *Sartre* also ohne Rückgriff auf die empirische „Gesellschaftlichkeit" des Menschen. Die Prinzipien der Existenz sind rekonstruierbar ohne eine sie konstituierende Einbeziehung des Anderen. Der Mensch ist bestimmt als Negation des Seins, nicht also soziale Entität. Für die Spezifik der menschlichen Existenz als transzendentem In-der-Welt-Sein ist der Andere kontingent (vergleiche *Sartre* 1962, S. 334).

4.5 Intersubjektivität

Der Andere als „alter ego" ist ursprünglich weder in der Art eines dinghaft Seienden noch ein fraglos gegebenes „Wie-Ich". Trotzdem erscheint der Andere als „Objekt" in der Welt, das das Ich aber zugleich als „Subjekt", als Welt-konstituierend erfährt. Mit anderen Worten: Die ursprüngliche Erfahrung des Anderen ist *meine* Erfahrung von Transzendenz überhaupt. *Sartre* widerspricht also der Konstitution des Anderen über dessen Leib, weil der Erfahrung des Leibes als „beseeltem Körper", als „Entität wie ich", bereits eine Erfahrung des anderen *Bewußtseins* zugrunde liegen muß.[19]) Vielmehr erfahre ich den Anderen dadurch, daß ich mir meiner als Objekt gewahr werde. Ich erfahre mich, anders als in meiner Beziehung zur Welt, der gegenüber ich reine Transzendenz bin, als Transzendiertes. Ich erfahre tatsächlich Transzendenz, in der sich der Andere konstituiert. Der Andere ist unbestimmt, indirekt, mir nur gegeben als Begrenzung meiner Un-Bedingtheit, meiner Freiheit (vergleiche *Sartre* 1962, S. 372 f.).

Die Bezugnahme auf den Anderen ist somit die indirekte Erfahrung einer Subjektivität, die „Nicht-Ich" ist, indem ich erfahre, daß ich eine (bedrohte) Subjektivität bin, die der Andere nicht ist. *Der Andere ist mir gegeben als Negation der Negation von Welt, die ich bin.* Ich konstituiere den Anderen als Ursprung meiner Verdinglichung und rekonstruiere ihn damit als Subjekt-Anderen. Diese Subjektivität, die mich objektiviert, ist aber zugleich Objekt meiner Subjektivität. So realisiere ich ihn als Entität „wie ich" und erkenne die Gültigkeit seiner Ansprüche als äquivalent den meinen.

[18]) Thomas 1978, S. 8. — Vgl. auch z. B. Sartre 1962, S. 18 f., 66, 126, 227, 558 und 561; vgl. auch Sartre 1971, S. 287.

[19]) Vgl. Sartre 1962, S. 359. — Durchaus ähnlich argumentiert übrigens auch Luckmann *gegen* Husserl und Schütz. (Vgl. Luckmann, 1980, S. 56—92, bes. 75.)

Dies jedoch aufgrund einer Konstitutionsleistung, nicht aufgrund einer unmittelbaren Erfahrung des Anderen als Subjekt (die gar nicht möglich ist). Vielmehr negiere ich den Anderen beständig, indem ich mich als von ihm zum Objekt Gemachtes transzendiere. Ich bin also Gegen-Stand für den Anderen, niemals für mich. Mir bin ich vielmehr gegeben als nichts als die Fähigkeit, dieses Gegen-Stand-Sein, das ich *auch* bin, zu negieren. Dadurch aber mache ich wiederum den Anderen zum Objekt (vergleiche *Sartre* 1962, S. 366, 379 ff., 389 ff.).

So sehen wir, daß *Sartres* Intersubjektivitätstheorie auf der Annahme eines fundamentalen Antagonismus zwischen „Ich" und „Anderem" beruht, auf der These nämlich, daß ich als Objekt nicht Subjekt sein kann, sondern meine Subjektivität realisieren muß, indem ich das andere Subjekt objektiviere. Da ich mich aber auch als Für-den-Anderen-gegeben erfahre, kann ich zugleich nicht anders als den Anderen doch als mehr als nur ein Objekt-für-mich zu erkennen, so daß sich auch die Beziehung zwischen Ego und Alter Ego als prozessuale Dialektik von Position und Negation konstituiert. Die polarisierende Bewegung von Objektivierung und Subjektivierung ist mithin der Prototyp von Entfremdung als einem ständigen Mehr-und-Weniger, einer aber letztlich unüberwindbaren Tatsache menschlicher Existenz.[20])

Diese Faktizität meines Seins als Für-Sich und als Für-Andere hat zur Folge, daß ich zwar meine Verantwortung für meine Freiheit nicht auf den Anderen abwälzen, daß ich zugleich diese meine Freiheit aber nur realisieren kann, indem ich auch die Freiheit des Anderen realisiere. Existenz läßt sich zwar *ontologisch* ohne Rekurs auf den Anderen rekonstruieren, *empirisch* aber ist dieser analytische Solipsismus nicht denkbar. Ich lebe in der Welt, die immer auch eine Welt der anderen ist (vergleiche *Sartre* 1962, S. 619 f., 661, 697).

Diese anderen aber sind nicht nur das „Du", sondern auch das „Er-Sie-Es". Sie sind auch „das Dritte", in dessen Wahrnehmung Ich und Du sich als mögliche Einheit konstituieren. Die Reziprozität zwischen mir und Dir findet im Horizont des unmittelbar oder mittelbar präsenten Dritten statt. Ich-und-Du erfahren sich als „Wir": „Wir" treten in das Bewußtsein vor dem Hintergrund des „Er-Sie-Es". Die analytisch ursprünglich binäre Subjekt-Objekt-Dialektik wird zum Subjekt-Objekt in einer erweiterten Relation, ohne damit aber faktisch in ihrer Spezifizität aufgehoben zu sein. Aber mein Verhältnis zum Anderen hat nun, in der Erfahrung des Dritten, auch eine „Außenseite" (vergleiche *Sartre* 1962, S. 527 ff.). In diesem Trilemma liegt der Kern zur „Solidarität" mit dem freien Anderen, deren Realisierung aber notwendig zum Scheitern verurteilt ist, denn ich kann nicht Du sein und ich kann nicht sein als Objekt der Freiheit des Du. „Wir", das ist also keine gelingende Solidarität sondern eine „fundamentale Komplizenschaft", eine Gemeinsamkeit, die sich über den Ausschluß des Dritten konstituiert. Dieses Dritte ist das „objektive Milieu" der „Ich-Du-Situation", das eben die Gemeinsamkeit, die gemeinsame Praxis von „uns" herausfordert. So müssen wir das „Wir", die reziproke Einheit, also verstehen als grundsätzlich nur von außen, von einem Dritten her gesetzt. Im „Innenverhältnis" läßt sich die Polarisierung der Subjekte nicht überwinden.

4.6 Vergesellschaftung

„Idealtypisch" differenziert *Sartre* solche von außen gestifteten Einheiten zwischen „Serie" und „Gruppe", als den fundamentalen sozialen Aggregaten menschlicher Vergesellschaftung. Unser alltägliches Leben vollzieht sich üblicherweise in seriellen Kontexten: Das Inviduum ist plaziert und definiert durch Zufälligkeiten, auf die seine Bedürfnisse treffen und die ihm die Permanenz, die Unüberschreitbarkeit der weltlichen Mangelsituation nachgerade unentwegt vor Augen führen: Jeder ist des anderen Begrenzung, jeder ist dem anderen im Weg. Die Serie, die rein außengeleitete Sozialität des Menschen, zwingt den Einzelnen in einen monadischen Lebensvollzug, in dessen Kontext der Andere nur als Bedrohung auftauchen kann.[21])

[20]) Primäre Entfremdung ist eine „Existenzialie". (Vgl. Hitzler 1978, S. 122.)

Wie wir aber oben gesehen haben, kann die wahrgenommene Definition des „Wir" durch das Dritte nun Gemeinsamkeit, Komplizenschaft in Abgrenzung gegen dieses „Außen" provozieren: Die serielle Isolation weicht dem gemeinsamen Entwurf, in dem sich die Gruppe, als prinzipielle Entgegensetzung zur Serie, konstituiert (vergleiche *Sartre* 1967, S. 387). Der gemeinsame Entwurf gegen das Dritte hebt die Begrenzung meiner Praxis durch den Anderen auf und erweitert stattdessen meine Praxis um die seine, die seine um die meine — im Sinne einer Aktivität gegen die Bedrohung „unserer" Praxis von außen. (Subjekt der Geschichte kann mithin für *Sartre* keine — wie auch immer prädestinierte — Klasse sein, weil, wie er nachweist, Klasse selbst seriell strukturiert ist, sondern nur die spontan sich organisierende Aktionsgruppe [vergleiche *Sartre* 1967, S. 267, auch zum Beispiel 728 f.].)

Die konstitutierte, die bestehende Gruppe verhärtet sich notwendig alsbald selber wieder in seriellen Strukturen. Die Gruppe wird zum Zweck für sich selbst, definiert ihre Existenz über ihre Organisation und fordert deshalb die Begrenzung der individuellen Spontaneität zugunsten der nunmehr auch zunehmend formal über- und vorgeordneten Gruppeninteressen. Die autonome Praxis, die sich in der Gruppe fokusiert, kehrt als Fetisch, als eigen-ständiger Gruppenzweck zum Individuum zurück.[22]) Stark vereinfacht verläuft das Sozialhandeln in einem Hin-und-Her zwischen Serie und Gruppe: Auf die serielle Wirklichkeit antwortet der Mensch mit einem Komplizenschaft erzeugenden Handeln aufgrund seiner Seinsautonomie, seiner Entwurfsfähigkeit. Die Komplizenschaft verdichtet sich zu einer *gemeinsamen* Praxis *gegen* die serielle Wirklichkeit. Die gemeinsame Praxis löst sich im Vollzug vom autonomen Entwurf ab und bildet ihrerseits serielle Strukturen aus, usw.

Diese prozessuale Spannung zwischen Serie und Gruppe zeigt sich handlungstheoretisch in den Kategorien der Hexis und der Praxis: Hexis ist die innerte, träge, die passive Aktivität des Menschen, die bloße Ausführung, der Trendvollzug, die „typische" Orientierung am Vorgegebenen, die Serialisation des Menschen. Die dialektische Negation der Hexis ist die Praxis, die autonome, kreative, die aktive Aktivität, ist Entwurf, Reflexion, Transzendenz. Die Nicht-Kongruenz von praktischer Fähigkeit und hektischer Wirklichkeit erzeugt die scheinbare Objektivität gesellschaftlicher „Tatsachen", produziert die Undurchsichtigkeit der Verhältnisse, die Verdinglichung des Menschen durch sich selbst. Folglich ist es die primäre (und finale) Aufgabe einer existentiell orientierten Soziologie, zu klären, „in welchem Maße die Freiheit manipuliert, pervertiert und gegen sich selbst gekehrt" wird (Sartre 1977, S. 244).

[21]) Sartre veranschaulicht dies sehr eindrucksvoll am berühmten Beispiel der Warteschlange an einer Bushaltestelle. (Vgl. Sartre 1967, S. 273—283.)

[22]) Die individuelle Spontaneität wird dem Gruppenzweck untergeordnet durch Eidleistungen, Verbote und notfalls Terror. (Vgl. Sartre 1967, S. 446, 457 f. 477 f.).

5. (Um-)Orientierung II: Von der „reinen" Deskription zum „praktischen" Verstehen

In der uneingeschränkten Anerkennung des bekannten *Weber*schen Wertfreiheitspostulates, der Abgrenzung des idealerweise (oder besser: idealtypischerweise) „uninteressierten", unengagierten Zugriffs des Wissenschaftlers auf soziale Wirklichkeit vom wertverhafteten, wertgeleiteten Alltags-Pragmatismus, hat *Schütz*, im Sinne seiner „Departmentalisierung" der Lebenswelt (als dem Insgesamt des individuellen Lebensvollzugs) in die „paramount reality" des Alltags und die sich darum gruppierenden „Subsinnwelten", der (idealtypischen) wissenschaftlichen Einstellung eine eigene „Sinnprovinz" zugewiesen, die inhaltlich dem *Weber*schen Postulat voll entspricht. Der wissenschaftliche Theoretiker „springt" aus der notwendigen Interessengebundenheit seines alltäglichen Lebensvollzugs in eine perspektivische Zuwendung zur Wirklichkeit, die gekennzeichnet ist durch Zurückhaltung, Objektivität und Disengagement: „Als wissenschaftliche Beobachter der sozialen Welt sind wir nicht praktisch, sondern nur cognitiv an ihr interessiert."[23]) Die „Sorge" des Wissenschaftlers (als einem Menschen) verbleibt dem Menschen (als einem Wissenschaftler) bestenfalls als Erkenntnisobjekt. Diese evidente *Spannung*, die von der *Schütz*-Tradition (und auch von der orthodoxen *Weber*-Nachfolge) vernachlässigt wird, wird in existentialistischer Sicht zur virulenten Problematik, deren Lösung einschneidende Konsequenzen nach sich zieht für das Verhältnis zwischen Forscher und Gegenstand, der nunmehr, im Bereich des Sozialen, als *Gegen-Stand* erscheint, und mithin auch für die Existenz des Forschers selbst (vergleiche *Hitzler* 1980).

Damit wird das Programm sowohl einer transzendentalen als auch einer mundanen Phänomenologie als *einem* Erkenntnisschritt nicht in Frage gestellt: Auch existenziales Denken anerkennt die Relevanz einer Abgrenzung zwischen hypostasierten universellen Grundstrukturen und historischen Varianten von „Lebenswelt", weil sich daraus eine Basis für Differenzierungen zwischen genuiner und nur scheinbarer Apriorität sozialer Handlungszusammenhänge — und mithin eine Basis zur *meta-ideologischen* Kritik differenter subjektiver wie intersubjektiver Einstellungsmuster sowie gesellschaftlicher und partial-gesellschaftlicher Formationen in diachronischer und synchronischer Hinsicht — ableiten lassen müßte. Die Frage der Unterscheidbarkeit unveränderlicher Voraussetzungen (evolutionärer und ontologischer — beziehungsweise kontingenter — Vorgaben menschlicher Praxis) und gewollter oder ungewollter (prinzipiell jedoch revidierbarer) Resultate geschichtlichen Handelns ist durchaus nicht scholastisch, sondern von hoher forschungspraktischer Relevanz. — Darin stimmen auch die als „kritisch" sich verstehenden sozialwissenschaftlichen Traditionen mit dem phänomenologischen Ansatz überein. Die — augenfällig vorhandenen — Differenzen sind erkenntnistheoretischer und heuristischer Natur und treten — bekanntlich — in den Resultaten (und den politischen Ambitionen) zutage (vergleiche zum Beispiel *Heller* 1979).

Daß die mundane „Phänomenologie" im Geiste von *Alfred Schütz* als Fundament einer „kritischen" Soziologie wenig dienlich ist (und zwar als Konsequenz ihrer

[23]) Schütz 1972, S. 28. — Vgl. Schütz/Luckmann 1975, S. 46 und 43. — Luckmann hat den Begriff des „Sprungs" für den Einstellungswechsel zwischen Alltagsdenken und wissenschaftlichem Denken später abgeschwächt und eher von „Hinübergleiten" oder „Umformung" gesprochen. (Vgl. auch Luckmann 1981, insbes. S. 104.)

epistemologischen Selbstbeschränkung), müßte im Vorangegangenen deutlich geworden sein. Im übrigen scheinen mir verschiedene fehlgeschlagene Versuche, die *Schütz*sche „Phänomenologie" als Grundlage einer „kritischen" Sozialforschung heranzuziehen, diese *intendierte* Unzulänglichkeit deutlich zu bestätigen. Aber nicht nur die mundane Variante, auch eine Sozialwissenschaft auf der Basis einer transzendentalen Phänomenologie im Sinne der *Husserl*-Orthodoxie muß meines Erachtens scheitern, weil das Ent-Setzen, das Absehen von der Sorge der Existenz nicht etwa die Priorität der Erkenntnisfähigkeit sichert, sondern vielmehr eine Partikularisierung derselben, einen mehr realitätsverstellenden denn realitätserhellenden Verzicht auf die „Durchsichtigkeit der Praxis für sich selbst" (die im notwendig *dialektischen* Vollzug erst gelingen kann) darstellt.[24]) Die Selbstkastration des Bewußtseins sowohl auf die Erkenntnisebene einer „natürlichen" (was meint: alltäglichen) Weltanschauung als auch auf die Erkenntnisebene einer spekulativen „Weltlosigkeit" verstümmelt die Einsicht in die „wirkliche" menschliche Praxis, verdunkelt die Transparenz des menschlichen Handelns für sich selber.

Um das Mögliche aus dem Schatten des Faktischen zu emanzipieren, um ideologische Verzerrungen (wie etwa solche Phänomene wie „Entfremdung", „Lüge" und „mauvaise foi", „Angst", „Todesfurcht", „Liebe", „Haß", „Neid", „Ausbeutung", „Unterdrückung", um nur einige zu nennen) *verstehen*, also über die Frage ihrer Unumgänglichkeit beziehungsweise ihrer Beliebigkeit — und damit auch über die Strategien zu ihrer Konstitution und Destruktion — entscheiden zu können, tut eine Sozial-Philosophie der Praxis not, eine Methatheorie also, die einerseits das Wissen im Alltag durch ein konstitutives Bewußtsein auch der (eventuell scheinbar) universalen Strukturen solchen Wissens überschreitet und die andererseits auch die sozio-historischen Voraussetzungen zu dechiffrieren vermag, innerhalb derer jener Anspruch erst erfolgen konnte, menschliche Praxis von einem sie transzendierenden Bezugspunkt (etwa der Epoché) aus zu erhellen (vergleiche auch *Heller* 1981). — Sowohl dem transzendentalen als auch dem mundanen phänomenologischen Unternehmen einer „reinen Deskription" von Wirklichkeit mangelt nichts — außer der Wirklichkeit selber, und damit aber doch jegliche praktische Möglichkeit, diese Wirklichkeit in ihren differenten diachronischen und synchronischen Ausformungen *kritisch* zu betrachten (Wirklichkeiten also als mehr oder minder gelingende Ver-Wirklichungen eines dem Menschen als des Menschen ob seiner kontingenten Möglichkeiten würdigen Lebens zu bewerten). Die auf die Evidenz des bloß Faktischen wie auch die auf die Evidenz des Absoluten sich berufende „reine Deskription" vermag die Stichhaltigkeit der Scheidung des Apriorischen vom Variablen nicht zu gewährleisten; wie die Scheidung allein nicht genügt, um die Variabilität hinsichtlich ihres Maßes an Verhinderung oder Förderung menschen-*würdiger* Möglichkeiten zu beurteilen.

Praktisch verstehende Sozialforschung muß hingegen ihren Ausgangspunkt nehmen nicht in der Negation der existentiellen Spannung des Forschers, sondern in der Nutzung der aus ihr resultierenden Chancen der paradigmatischen Bewußtwerdung menschlicher Praxis für sich selber, der dialektischen Intelligibilität des prinzipiell Möglichen im Verhältnis zum kontingent beziehungsweise kausal erklärbar Faktischen. Der Gegen-Stand des Sozialwissenschaftlers ist nicht nur die Alltäglichkeit des Menschen (sie ist nur ein, möglicherweise prinzipiell entfremde-

[24]) Vgl. beispielhaft für Ersteres: Leithäuser 1976, für Letzteres: Brauner 1978. — Vgl. auch Luckmann 1980, S. 9—55.

ter, Teil davon[25])), ja nicht einmal „nur" das In-der-Welt-sein des Menschen überhaupt (weil auch der Wissenschaftler intrinsisch In-der-Welt ist). Der Gegen-Stand des Sozialwissenschaftlers ist vielmehr die Totalisierung des Menschsein-Könnens (die dem Wissenschaftler wie jeglicher Existenz mit-gegeben ist) angesichts der Partikularisierung, der Uneigentlichkeit des faktischen Mensch-seins.

Das mit der menschlichen Würde vereinbar Mögliche ist die Norm, an der sich jegliche gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeit, jede Epoche — als historisch gewordenes Kulturganzes wie auch als subjektiv-intersubjektiver Handlungskontext — messen lassen muß (vergleiche *Sartre* 1978, S. 187). Die Methoden einer nicht-verdinglichten sozialwissenschaftlichen Forschung haben sich auf diese Norm zu beziehen: direkt als Handlungsrealität und indirekt unter der Fragestellung, inwieweit sie erhellend oder verstellend dazu *beitragen*, gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeiten an dieser Norm zu messen.

Diesem Postulat widerspricht keineswegs die Notwendigkeit, zum Zwecke analytischer Klarheit Sachverhalte „sine ira et studio" zu deskribieren, beziehungsweise unter Abschattung kontingent-konkreter biographischer Situationen indexikalische Ereignisse in transzendenten Sinnzusammenhängen zu verorten. Diese basalen Schritte müssen jedoch als Momente einer dialektischen Bewegung des Verstehens im Sinne eines beständigen Hin und Her zwischen Abstraktion und Konkretion, zwischen Individualisierung und Generalisierung aufgehoben werden im sich beständig wiederholenden Prozeß einer praktischen Totalisierung der Existenz.

Eine verstehende Soziologie, die ihrem Gegen-Stande entspricht, ist also zugleich eine dialektische Soziologie. Eine Dialektik aber, die sich nicht konstituierte als *praktisches* Verstehen, bliebe ihrem Gegen-Stande äußerlich, verdinglichte menschliches Handeln. In diesem Sinne verstehe ich eine existentialitisch fundierte und existentiell orientierte Soziologie als „ganzheitlich": Die sozio-historischen Verhinderungen von Freiheit zu erklären aus dem Verstehen der kontingenten Faktizität der Freiheit selber. Der Stellenwert des Existentialismus für die Soziologie ist also weder der einer spezifischen Forschungsmethode noch der eines spezifizierten Forschungsinteresse. Es gibt für den existentiell orientierten Soziologen keine prinzipiell irrelevanten Phänomene, denn jede Fixierung reduziert die Komplexität der Wirklichkeit. Als erkenntnislogischer Teilschritt ist eine solche Reduktion aus analytischen (und vor allem forschungspragmatischen) Gründen zumeist unumgänglich und muß sich deshalb vor allem ihrer Beschränkung gegenwärtig bleiben (was heißt: ihre totalisierende Gegenbewegung bereits in sich tragen). Existentialismus ist für den Soziologen also vor allem ein *Orientierungsrahmen*, eine theoretisch-praktische Strategie, innerhalb derer sich die soziologische Forschung über die Kritik der zur Verdinglichung des Gegen-Standes neigenden tradierten Methoden verändern, eventuell neu konstituieren müßte.

Literaturverzeichnis

Amery, Jean: *„Die Wörter Gustave Flauberts"*, in: Merkur 12, 1971.

Aron, Raymond: *Hauptströmungen des modernen soziologischen Denkens*. Durkheim-Pareto-Weber, Reinbek b. Hamburg 1979.

Berger, Peter und Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt am Main 1969.

[25]) Dies in etwa ist die Position Heideggers — entsprechend seiner existenzialontologischen Konzeption von der „Uneigentlichkeit des Man". (Vgl. Heidegger 1972, insbes. S. 126 ff.)

Brauner, Hilmar: *Die Phänomenologie Edmund Husserls und ihre Bedeutung für soziologische Theorien*, Meisenheim am Glan 1978.

Douglas, Jack and Johnson, J. M. (eds.): *Existential Sociology*, Cambridge 1977.

Dux, Günter: *„Gegenstand und Methode"*, in: Günter Dux und Thomas Luckmann (Hrsg.): *Sachlichkeit*. Festschrift für Helmuth Plessner, Opladen 1974.

Hartmann, Klaus: *Sartres Sozialphilosophie*, Berlin 1966.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen 1972[12].

Heller, Agnes: *„Can the unity of sciences be considered as the norm of sciences?"*, in: Helga Nowotny and Hilary Rose (eds.): *Countermovements in the Sciences*. Volume III, Dordrecht, Boston, London 1969, S. 57—66.

Heller, Agnes: *„Die Eigenart der Geschichtsphilosophie aus der Sicht der Wissenssoziologie"*, in: Nico Stehr und Volker Meja (Hrsg.): *Wissenssoziologie* (Sonderheft 22 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie), Opladen 1981, S. 140—152.

Hitzler, Ronald: *Zur Dialektik von Identität und Entfremdung* (unveröffentlichte Magisterarbeit), Konstanz 1978.

Hitzler, Ronald: *„Die Freiheit des Gegen-Standes"*, in: soziotop 1, Konstanz 1980, S. 52—56.

Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, (Husserliana, Band I), Den Haag 1973[2].

Kockelmanns, Joseph J.: *„Deskriptive und interpretierende Phänomenologie in Schütz's Konzeption der Sozialwissenschaft"*, in: Walter M. Sprondel und Richard Grathoff (Hrsg.): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1979, S. 26—42.

Leithäuser, Thomas: *Formen des Alltagsbewußtseins*, Frankfurt am Main 1976.

Luckmann, Thomas: *„Das kosmologische Fiasko der Soziologie"*, in: Soziologie. Mitteilungsblatt der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2/1974, S. 15—32.

Luckmann, Thomas: *„Phänomenologie und Soziologie"*, in: Walter M. Sprondel und Richard Grathoff (Hrsg.): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1979, S. 196—206.

Luckmann, Thomas: *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1980.

Luckmann, Thomas: *„Einige Überlegungen zu Alltagswissen und Wissenschaft"*, in: Pädagogische Rundschau 35/1981, S. 91—109.

MacRae, Donald G.: *Max Weber*, München 1975.

Mommsen, Wolfgang: *Max Weber*. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt am Main 1974.

Natanson, Maurice: *„A study in philosophy and the social sciences"*, in: ders. (ed.): *Philosophy and the Social Sciences*. New York 1963.

Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1962.

Sartre, Jean-Paul: *Marxismus und Existentialismus*. Versuch einer Methodik, Reinbek bei Hamburg 1964.

Sartre, Jean-Paul: *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek bei Hamburg 1967.

Sartre, Jean-Paul: *Das Imaginäre*, Reinbek bei Hamburg 1971.

Sartre, Jean-Paul: *Sartre über Sartre*, Reinbek bei Hamburg 1977.

Sartre, Jean-Paul: *Der Mensch und die Dinge*, Reinbek bei Hamburg 1978.

Schütz, Alfred: *Gesammelte Aufsätze*, Band 1, Den Haag 1971.

Schütz, Alfred: *Gesammelte Aufsätze*, Band 2, Den Haag 1972.

Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt am Main 1974.

Schütz, Alfred und Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied und Darmstadt 1975.

Srubar, Ilja: *„Die Theorie der Typenbildung bei Alfred Schütz"*, in: Walter M. Sprondel und Richard Grathoff (Hrsg.): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1979, S. 43—64.

Srubar, Ilja: *„Schütz' Bergson-Rezeption"* (Einleitung zu Alfred Schütz: *Theorie der Lebensformen)*, Frankfurt am Main 1981 a, S. 9—76.

Srubar, Ilja: *„Zur philosophischen Position des späten Schütz"* (Manuskript eines Vortrags beim Kolloquium „Phänomenologie und Sozialwissenschaft: Alfred Schütz und Aron Gurwitsch" im Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld), Juni 1981 b.

Szilasi, Wilhelm: *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Tübingen 1959.

Thomas, Konrad: *„Wem nützt Entwicklungssoziologie?"*, in: Die Dritte Welt, Jg. 6, 1/1978, S. 5—25.

Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972[5].

Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973[4].

Wuketits, Franz M.: *Biologie und Kausalität*, Berlin/Hamburg 1981.

SOZIALE WELT

Jahrgang 33, 1982, Heft 2

Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis

Inhalt

Summaries 133

Den Gegen-Stand verstehen
Zur Idee des Individuellen in der Sozialwissenschaft
Von Ronald Hitzler 136

Die schöne Landschaft als kritische Utopie oder als konservatives Relikt
Über die Kristallisation gegnerischer politischer Philosophien im Symbol „Landschaft"
Von Ulrich Eisel 157

Bildwirklichkeit und soziale Wirklichkeit
Der Einsatz von Fotos in der Soziologie
Von Wolfgang Teckenberg 169

Leben im Labor und draußen: Wissenschaft ohne Wissen?
Anmerkungen zu neueren Ansätzen innerhalb der Wissenschaftssoziologie
Von Helga Nowotny 208

Zwischen Gesinnungsethik und Verbandszwang
Ärzteverbände als Korrektiv der soziologischen Organisationstheorie
Von Jost Bauch 221

Studium und Praxis
Probleme einer berufsbezogenen Qualifizierung von Hochschulabsolventen am Beispiel der Chemie
Von Hellmuth Lange 236

Abweichende Qualifikationskarrieren im Arbeitermilieu
Zur Bedeutung von Milieustabilität und Mobilitätserfahrung für die Erstqualifikation
Von Axel Bolder 252

Mitarbeiter dieses Heftes 288

Sonderdruck, nicht im Buchhandel erhältlich

Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis

SOZIALE WELT

Sonderdruck aus Jahrgang 33, 1982, Heft 2

Verlag Otto Schwartz & Co., Göttingen