

# Die Handlungstheorie von Alfred Schütz<sup>1</sup>

Walter Herzog

Alfred Schütz wurde 1899 in Wien geboren und emigrierte 1939 in die USA. In New York lehrte er ab 1943 an der *New School for Social Research* bis zu seinem Tod im Jahr 1959. Schütz war in gewissem Sinn ein soziologischer Amateur, denn ursprünglich hatte er Rechtswissenschaften studiert und war in einer Wiener Bank als Jurist tätig. Er setzte sich nebenbei intensiv mit dem Werk des deutschen Soziologen Max Weber auseinander. Daneben arbeitete er sich in die Philosophie des damals einflussreichen Edmund Husserl ein, dem Begründer der Phänomenologie. Stark beeindruckt war er auch von Henri Bergson, einem französischen Philosophen, der sich vor allem mit Problemen der Zeit befasste.

Seine eigene Theorie stellte Schütz in den Rahmen, den Max Weber der Soziologie vorgegeben hatte. Dabei blieb Schütz nicht ohne Kritik gegenüber Weber. So meinte er, dass Weber «... zwar den Ansatzpunkt jeder echten Theorie der Sozialwissenschaften endgültig bestimmt hat, dass aber seine Analysen noch nicht bis in jene Tiefenschicht geführt sind, von der allein aus viele wichtige, aus dem Verfahren der Geisteswissenschaften selbst erwachsende Aufgaben bewältigt werden können. Tiefergehende Überlegungen haben vor allem bei Webers Zentralbegriff des subjektiven Sinns einzusetzen, der nur ein Titel für eine Fülle wichtigster Probleme ist, die Weber nicht weiter analysiert hat, wenn sie ihm auch gewiss nicht fremd waren. Fast alle diese Probleme hängen mit dem nur in streng philosophischer Selbstbesinnung erschliessbaren Phänomen der Erlebniszeit (des inneren Zeitsinnes) auf das engste zusammen. Erst von diesem aus kann die höchst komplizierte Struktur geisteswissenschaftlicher Grundbegriffe ... klargelegt werden. Freilich sind hierzu weitläufige und mitunter recht schwierige Überlegungen erforderlich, die aber nicht vermieden werden können, will man sich die Grundthematik der Sozialwissenschaften und ihre spezifische Methode verdeutlichen. Nur eine solche Explikation der bisher nicht hinreichend analysierten Urphänomene des gesellschaftlichen Seins kann die präzise Erfassung der sozialwissenschaftlichen Verfahrensweisen verbürgen, nur eine derart philosophisch fundierte Methodenlehre kann die Scheinprobleme beseitigen, welche heute

---

<sup>1</sup> Die Zwischentitel wurden nachträglich eingefügt. Gleiches gilt für das Literaturverzeichnis und die Fußnoten. 2020 habe ich den Text formal überarbeitet und an einigen Stellen inhaltlich leicht ergänzt.

mehr denn je die Forschung auf dem Gebiete der Sozialwissenschaften und insbesondere der Soziologie behindern» (Schütz 1974, S. 9). In seinem erstmals 1932 erschienenen Buch *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* unternimmt Schütz daher den Versuch, «... die Wurzeln der sozialwissenschaftlichen Problematik bis zu den fundamentalen Tatsachen des Bewusstseinslebens zurückzuverfolgen» (ebd.). Dabei knüpft er an den Untersuchungen an, die Bergson und Husserl über den inneren Zeitsinn angestellt haben. Schütz meint, dass vor allem Husserls transzendente Phänomenologie «... jene Schichten philosophischen Denkens erschlossen [hat], in denen eine wirkliche Begründung des Sinnproblems angestrebt werden kann» (ebd., S. 10).

Schütz stützte sich bei der Ausarbeitung seiner Soziologie also im Wesentlichen auf die von Husserl als Transzendentalphilosophie begründete Phänomenologie. Diese hat der Soziologie gleichsam den Boden zu bereiten, auf dem sie ihre Begriffe entwickeln und ihre Theorien errichten kann. Es geht Schütz (1974) darum, «... der verstehenden Soziologie den bisher fehlenden philosophischen Unterbau zu geben und ihre Grundeinstellung durch die gesicherten Ergebnisse der modernen Philosophie zu stützen» (S. 55).

Mit dem Bekenntnis zur Phänomenologie wird methodisch ein völlig anderer Ansatz gewählt als beispielsweise in der analytischen Handlungstheorie, die sich im Wesentlichen auf die Analyse der alltäglichen Verwendung von Sprache stützt. Demgegenüber steht die Phänomenologie in der Tradition der Bewusstseinsphilosophie, deren Medium und Methode nicht die Sprache, sondern das Bewusstsein ist. Schütz spricht von den «fundamentalen Tatsachen des Bewusstseinslebens» (oben), zu denen die «Wurzeln der sozialwissenschaftlichen Problematik» (oben) zurückzuverfolgen seien. Insbesondere im «inneren Zeitsinn» (oben) würde die soziale Welt konstituiert.

Das Bewusstsein ist somit das Letzte, zu dem die theoretische Begründungsarbeit des Soziologen vorstossen kann. Es ist aber auch das Erste, von dem die soziologische Analyse ihren Ausgang nehmen muss. «Die erste unbezweifelbare Tatsache und der erste Anfang ist die Existenz eines persönlichen Bewusstseins» (Schütz 1971e, S. 34). Bewusstsein kann es jedoch immer nur als *mein* Bewusstsein geben, denn zum Bewusstsein anderer Menschen haben wir keinen direkten Zugang. Trotzdem glaubt Schütz, dass wir nur über den Weg der «Einklammerung» bzw. «Ausschaltung» der natürlichen Welt und im Hinblick auf je «meine Bewusstseinserebnisse» (Schütz 1974, S. 48) der Konstitutionsprozesse gewahr würden, die Sozialität hervorbringen.

### ***Handeln versus Verhalten***

Es ist wichtig, sich das Vorgehen von Schütz klar vor Augen zu halten. Nicht nur, weil sich daraus einige Schwierigkeiten und Grenzen seiner Handlungstheorie ergeben, sondern auch, weil darin die wesentliche Differenz zu einer analytischen Handlungstheorie liegt. Indem Schütz nicht von der *Sprache* und insofern nicht vom kommunikativen Austausch zwischen Menschen ausgeht, sondern vom individuellen *Bewusstsein*, erscheint das Handeln nicht als «äusseres» Tun, sondern als ein «inneres» Moment eines einzelnen Menschen. Im *Sinnhaften Aufbau der sozialen Welt* heisst es daher ausdrücklich, wir sollten es vorziehen, «... statt von sozialem Handeln oder sozialem Verhalten von *intentional auf ein alter ego bezogenen Bewusstseins*erlebnissen auszugehen» (Schütz 1974, S. 205).

Eine Definition oder Bestimmung dessen, was eine Handlung ist, kann daher nicht unmittelbar gegeben werden, sondern nur vermittelt über eine *Konstitutionsanalyse* des Bewusstseins. Was eine Handlung ausmacht, erschliesst sich dem individuellen Bewusstsein. Gemäss Schütz (1974) ist das Handeln ein «vorentworfenen Erlebnis aus spontaner Aktivität» (S. 307). Das Handeln ist eigentlich ein *Erleben*. Sozial ist es dann, wenn das Erleben auf einen anderen Menschen bezogen ist. «Tauchen solche intentional auf ein alter ego bezogene Erlebnisse im Bewusstsein in der Form spontaner Aktivität auf, so wollen wir von *sozialem Verhalten*, sind sie vorentworfen, von *sozialem Handeln* sprechen» (ebd., S. 205).

Eine Handlung unterscheidet sich dadurch von blossem Verhalten, dass der Handlung eine Absicht (Intention) bzw. ein Plan (Entwurf) zugrunde liegt. Handeln ist ein «Sich-Verhalten auf Grund eines vorangegangenen Entwurfes» (Schütz 1974, S. 337). Es ist ein «Verhalten, das dem Plan eines entworfenen Handlungsablaufs entspricht» (Schütz 1977, S. 49). Summa summarum ist Handeln entworfenes Verhalten, soziales Handeln auf einen Anderen hin entworfenes Verhalten.

Wenn sich in der Innenperspektive des Handelnden erschliesst, ob eine Handlung vorliegt oder nicht, dann heisst dies nicht nur, dass der Handelnde «... die letzte Instanz (ist), die angehört werden muss, wenn es festzustellen gilt, ob ... gehandelt wird oder nicht» (Schütz & Luckmann 1984, S. 15). Es heisst auch, dass ein und dieselbe Verhaltensweise eine andere Handlung darstellt, wenn der gemeinte Sinn ein anderer ist. Was eine Handlung ist, wird immer

durch «je mein Erlebnis» bzw. «je mein Bewusstsein» (Schütz 1974, S. 138) bestimmt.

Es ist offensichtlich, dass sich Schütz damit unvermeidlich in die Probleme der Bewusstseinsphilosophie verstrickt. Wenn Handlungen Bewusstseinsphänomene sind, Bewusstsein aber nur in der Innenperspektive verfügbar ist, dann ist schwer zu sehen, wie sich erkennen lässt, dass auch andere Menschen handeln können. Da wir in fremdes Bewusstsein nicht eindringen können, fehlt uns das Kriterium, um zu entscheiden, ob sich der Andere im konkreten Fall nur verhält oder ob er handelt. Die Frage, die sich an Schütz richtet, ist also, wie steht es mit dem Betrachter, wenn Handlungen nur im Bewusstsein des Akteurs existieren?<sup>2</sup>

### ***Das Problem des Fremdverstehens***

Ich will kurz andeuten, wie sich Schütz zu diesem Problem stellt. Im *Sinnhaften Aufbau der sozialen Welt* ist es vor allem der «Dritte Abschnitt», in dem Schütz das Problem des «Fremdverstehens» (wie er es nennt) behandelt. Er schreibt, nach der Analyse der «Konstituierung von Sinn im einsamen Seelenleben» (Schütz 1974, S. 137) wolle er nun den «Übergang von der Analyse des einsamen Ich zur Untersuchung der sozialen Welt vollziehen» (ebd.). Dabei spricht er von den Schwierigkeiten, die der Erfassung fremden Seelenlebens entgegenstehen und meint, «... das Postulat nach Erfassung des fremden gemeinten Sinnes sei unerfüllbar und fremder gemeinter Sinn bleibe auch bei optimaler Deutung ein Limesbegriff» (ebd., S. 139).

Der Grund liegt in der Unmöglichkeit, die Erlebnisse eines anderen Menschen auf gleiche Weise zu erfassen wie die eigenen. Nur wenn das Bewusstsein des Beobachters mit dem Bewusstsein des Akteurs identisch wäre, könnte der Akteur in seinem Handeln von «ausen» verstanden werden (vgl. Schütz 1974, S. 139f.). «*Gemeinter Sinn* ist ... wesentlich subjektiv und prinzipiell an die Selbstausslegung durch den Erlebenden gebunden. *Er ist für jedes Du wesentlich unzugänglich, weil er sich nur innerhalb des jemeinigen Bewusstseinsstromes konstituiert*» (ebd., S. 140). Das heisst, wie wir bereits festgestellt haben, dass uns das Bewusstsein eines anderen Menschen unzugänglich ist. Wie aber können wir Andere dann überhaupt verstehen? Wie ist Fremdverstehen möglich?

---

<sup>2</sup> Die Unterscheidung von Akteur und Betrachter geht auf Lewis White Beck (1976) zurück.

Die Antwort von Schütz liegt in einer gewissen Distanzierung von den methodischen Ansprüchen der Phänomenologie. Schütz (1974) schreibt: «Indem wir den Übergang von der Analyse des einsamen Ich zur Untersuchung der sozialen Welt vollziehen, verlassen wir die streng phänomenologische Betrachtungsweise, deren wir uns bei [der] Analyse des Sinnphänomens im einsamen Seelenleben bedienten, und nehmen die *Existenz* der Sozialwelt in *naiv natürlicher Weltanschauung* so hin, wie wir es im täglichen Leben ... zu tun gewohnt sind. Damit verzichten wir auf jedes Eingehen in die eigentliche transzendental-phänomenologische Fragestellung nach der Konstituierung des alter ego im Bewusstsein des einsamen Ich» (S. 137 – zweite Hervorhebung W.H.).

Schütz löst also das Problem des Fremdverstehens durch eine Abkehr von der streng phänomenologischen Betrachtungsweise. Er zieht sich auf die «naive Weltanschauung» des täglichen Lebens zurück, bei der wir in der Tat nicht darüber rätseln, ob der Andere ein Mensch ist, über Bewusstsein verfügt und handeln kann, sondern vielmehr wie selbstverständlich davon ausgehen, dass er ein Mensch ist wie wir selber. Schütz (1974) schreibt, wir müssten «... die eminent schwierigen Probleme, die mit der Konstitution des Du in der jemeinigen Subjektivität verknüpft [sind], dahingestellt sein lassen» (S. 138). Stattdessen würden wir «... zum Gegenstand der Analyse den Menschen *in seiner naiv natürlichen Einstellung* (nehmen), welcher, in eine Sozialwelt hineingeboren, ebenso die Existenz von Nebenmenschen als fraglos gegeben vorfindet, wie die Existenz aller anderen Gegenstände der natürlichen Welt. Für unsere Zwecke genügt uns die Einsicht, *dass auch das Du Bewusstsein überhaupt habe, dass es dauere, dass sein Erlebnisstrom die gleichen Urformen aufweise wie der meine*» (ebd.).

Damit sind natürlich längst nicht alle Fragen bezüglich des Fremdverstehens gelöst. Und es ist nicht einmal klar, ob von einer Problemlösung überhaupt die Rede sein kann. Schütz versucht daher, eine *Theorie* des Fremdverstehens zu entwerfen, die uns hier aber nicht zu beschäftigen braucht. Es genügt, das Problem als solches aufgezeigt zu haben, das Problem nämlich, wie das Handeln eines anderen Menschen zu begreifen ist, wenn Handeln als Bewusstseins Erlebnis eingeführt wird. Schütz glaubt, eine Lösung gefunden zu haben, indem er – etwas halbherzig – vom strengen phänomenologischen Standpunkt abrückt und in «naiver Haltung» davon ausgeht, dass der Andere genauso Mensch ist wie ich auch. Schütz (1974) gibt seiner Lösung die Bezeichnung «Generalthese vom Du als <fremdes Ich>» (S. 159) oder auch «Generalthese

der Existenz des alter ego» (Schütz 1971d, S. 201). Sie besagt, dass jeder andere Mensch «... die Konstitution *seiner* Bewusstseins-erlebnisse in der gleichen Weise vollzieht, wie ich die meiner eigenen Erlebnisse» (Schütz 1974, S. 159).<sup>3</sup>

Wie Husserl (1977) in seinem Spätwerk bewegt sich Schütz auf die *Lebenswelt* als «letzter» Instanz der phänomenologischen Analyse zu, begnügt sich aber – anders als Husserl – mit der Deskription dessen, was er in der Lebenswelt in «naiver Haltung» vorfindet, ohne den transzendentalphilosophischen Anspruch auf *Begründung* der lebensweltlichen Phänomene weiter zu verfolgen. In den *Strukturen der Lebenswelt*, einem Buch, das von Thomas Luckmann auf der Basis von Entwürfen, Arbeitspapieren und Notizen, die Schütz nach seinem Tod (1959) hinterlassen hatte, verfasst wurde, definieren die Autoren die «alltägliche Lebenswelt» als jenen Wirklichkeitsbereich, «... den der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht gegeben vorfindet» (Schütz & Luckmann 1979, S. 25). Auch die «Einstellung des gesunden Menschenverstandes» ist aber eine Bewusstseins-tatsache, so dass sich letztlich nichts daran ändert, dass der Weg zu einer Theorie des sozialen Handelns über den Weg der Bewusstseins-analyse führt.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Die Abkehr von Husserls Programmatik hat gravierende Konsequenzen. Denn Husserl ging davon aus, dass das Ich in transzendentaler Position sich selber gegeben ist und aus dieser Selbstgegebenheit heraus die Welt in toto zu konstituieren vermag. In den *Cartesianischen Meditationen* schreibt er, in der «transzendentalen Selbsterfahrung» (Husserl 1950, S. 67) würde die objektive Welt in ihrer Existenz bzw. Geltung *einklammer*t, womit ich als meditierendes Ich aber nicht einem *Nichts* gegenüberstehen, sondern als «unbeteiligter Zuschauer» (ebd., S. 75) «mein reines Leben mit all seinen reinen Erlebnissen und all seinen reinen Gemeinheiten» (ebd., S. 60) in apodiktischer Gewissheit erfassen würde. Transzendente Selbsterkenntnis ist unvermittelte (direkte) Selbsterkenntnis. «Ich bin für mich selbst und mir immerfort durch Erfahrungsevidenz als *Ich selbst* gegeben» (ebd., S. 102). Das reine Ich existiert in Form der «stetigen Selbstkonstitution seiner eigenen Erlebnisse» (ebd., S. 133). Alles andere muss es aus sich selbst heraus erzeugen. «Man muss erst die Welt durch *epoché* [= Einklammerung, W.H.] verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen» (ebd., S. 183). Damit besteht Gewähr, dass mit der wissenschaftlichen Erkenntnis aus «absoluter Begründung und Rechtfertigung» (ebd., S. 52) begonnen werden kann. Genau diese apodiktische Letztbegründung kann Schütz mit seiner Distanzierung von Husserl nicht mehr leisten. Mit Habermas (1973) liesse sich etwas böswillig fragen, ob Schütz bei der Beschreibung der sozialen Welt über die «Generalisierung der eigenen Erfahrung» (S. 215) überhaupt je hinausgekommen ist. Wobei wir allerdings offen lassen, ob sich Husserls Programmatik einer transzendentalphilosophisch verfahrenen Phänomenologie überhaupt realisieren liesse.

<sup>4</sup> Im *Sinnhaften Aufbau der sozialen Welt* verwendet Schütz den Begriff der Lebenswelt nicht, obwohl er ihm zweifellos bekannt war (vgl. Welter 1986, S. 159ff.). Dies liegt offenbar daran, dass Schütz in erster Linie an der Ausarbeitung einer Theorie des sozialen Handelns interessiert war, die den Sinn einer (sozialen) Handlung im (individuellen) Bewusstsein des Handelnden sucht und nicht in quasi-objektiven bzw. überlieferten (kulturellen) Vorgaben der Lebenswelt. Erst seit 1939 scheint Schütz den Begriff der Lebenswelt zu verwenden, dabei aber von Husserls Begriffsverwendung abzuweichen (vgl. ebd., S. 166ff.).

Mit diesen kritischen Bemerkungen soll die soziologische Handlungstheorie von Schütz nicht diskreditiert werden. Es ging lediglich um den Hinweis, dass die Vorentscheidungen, die man trifft, wenn man eine bewusstseins- statt eine sprachphilosophische Zugangsweise zur Handlungstheorie wählt, nicht ohne Konsequenzen bleiben.

### ***Max Weber – Zustimmung und Kritik***

Kommen wir zu einer etwas systematischeren Darstellung der Handlungstheorie von Schütz. Wie schon angedeutet, stützt sich Schütz bei der Analyse des sozialen Handelns ausgiebig auf Max Weber. Schütz entwickelt seinen Standpunkt in enger Auseinandersetzung mit der «verstehenden Soziologie» von Weber. Es ist daher nützlich, wenn wir ein paar zentrale Sätze zu Webers Soziologie einfügen.

Aufgabe der «verstehenden Soziologie» ist gemäss Weber, «... soziales Handeln deutend [zu] verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich [zu] erklären ... «Handeln» soll ... ein menschliches Verhalten (einerlei ob äusseres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heissen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven *Sinn* verbinden» (Weber 1972, S. 1). Handeln ist also – wie auch bei Schütz (vgl. oben) – ein Tun oder Lassen, mit dem der Handelnde einen *subjektiven Sinn* verbindet. Darin liegt – wie wir ebenfalls schon bei Schütz gesehen haben (vgl. oben) – der wesentliche Unterschied zu blossem Verhalten. Der Sinn ist *subjektiv*, weil es der Handelnde selber ist, der seinem Tun einen Sinn verleiht. Es ist die «Innenperspektive», die aus dem Verhalten ein Handeln macht.

*Sozial* ist das Handeln – wiederum wie bei Schütz (vgl. oben) – dann, wenn es in seinem Sinn auf eine andere Person – auf deren Verhalten und den Ablauf ihres Verhaltens – gerichtet ist. «Nicht jede Art von Berührung von Menschen ist sozialen Charakters, sondern nur ein sinnhaft am Verhalten des andern orientiertes eignes Verhalten. Ein Zusammenprall zweier Radfahrer z. B. ist ein blosses Ereignis wie ein Naturgeschehen. Wohl aber wären ihr Versuch, dem andern auszuweichen, und die auf den Zusammenprall folgende Schimpferei, Prügelei oder friedliche Erörterung «soziales Handeln»» (Weber 1972, S. 11). Die subjektive Ausrichtung (die Intention) bestimmt also auch, ob ein menschliches Tun *soziales* Handeln ist oder nicht. Selbst wenn eine Menge von Menschen zusammen ist, muss allein deshalb noch nicht soziales

Handeln vorliegen. Erst wenn die Menschen ihr Handeln *aneinander orientieren*, ist soziales Handeln gegeben. Die Orientierung, die Ausrichtung, die Intention, der (subjektive) Sinn: dies alles sind letztlich synonyme Begriffe, die darauf verweisen, dass zum Handlungsbegriff eine «innere» Bezugnahme gehört, die im Falle des sozialen Handelns auf andere Menschen gerichtet ist.

Man wird zu Recht sagen, dass dies ein individualistischer Ansatz zur Erklärung sozialer Geschehnisse ist, ein Ansatz, der sich von einem system- oder strukturtheoretischen Ansatz unterscheidet, bei dem «objektive» Determinanten über soziale Ereignisse entscheiden. Bei Weber steht der subjektive, vom Einzelindividuum intendierte Sinn des Sozialen im Vordergrund. Ausdrücklich betont Schütz (1974), «... dass Max Weber alle Arten sozialer Beziehungen und Gebilde, alle Kulturobjektivierungen und Regionen des objektiven Geistes auf das ursprünglichste Geschehenselement des sozialen Verhaltens Einzelner zurückführt. Zwar behalten alle komplexen Phänomene der Sozialwelt ihren Sinn, aber dieser Sinn ist eben derjenige, den die in der Sozialwelt Handelnden mit ihren Handlungen verbinden. Nur das Handeln des Einzelnen und dessen gemeinter Sinngehalt ist verstehbar, und nur in der Deutung des individuellen Handelns gewinnt die Sozialwissenschaft Zugang zur Deutung jener sozialen Beziehungen und Gebilde, die sich in dem Handeln der einzelnen Akteure der sozialen Welt konstituieren» (S. 13f.). Verstehbar ist nur individuelles Handeln, und geht es um *soziales* Handeln, da der Sinn einer Handlung subjektiv ist.

Schütz schliesst sich der Position Webers im Wesentlichen an. Für eine Theorie des sozialen Handelns komme «allein die subjektive Perspektive in Frage» (Schütz 1977, S. 59), d. h. die Perspektive des Akteurs selbst. Ja, die subjektive Perspektive stellt «... nicht nur *ein mögliches* Mittel zur Beschreibung der Sozialwelt dar ..., sondern vielmehr das *einzigste*, das der Realität sozialer Phänomene adäquat ist, sofern diese im Bezugsrahmen sozialen Handelns aufgefasst werden» (ebd.). Weiter schreibt Schütz, eine Theorie des sozialen Handelns müsse «... an der subjektiven Perspektive mit aller Strenge festhalten, will sie nicht ihre fundamentale Basis verlieren, nämlich: ihren Bezug zur Sozialwelt der alltäglichen Erfahrung. Das Festhalten an der subjektiven Perspektive ist die einzige, freilich auch hinreichende Garantie dafür, dass die soziale Wirklichkeit nicht durch eine fiktive, nicht existierende Welt ersetzt wird, die irgendein wissenschaftlicher Beobachter konstruiert hat» (ebd., S. 65f.).

Die Kritik, die Schütz sehr wohl gegen Weber vorbringt, liegt daher nicht bei der Grundentscheidung zugunsten der subjektiven Perspektive als Basis einer Theorie sozialen Handelns. Schütz wirft Weber vor, allzu *selbstverständlich* vom Begriff des subjektiven Sinnes auszugehen: «Weber macht zwischen Handeln als Ablauf und vollzogener Handlung, zwischen dem Sinn des Erzeugens und dem Sinn des Erzeugnisses, zwischen dem Sinn eigenen und fremden Handelns bzw. eigener und fremder Erlebnisse, zwischen Selbstverstehen und Fremdverstehen keinen Unterschied. Er fragt nicht nach der besonderen Konstitutionsweise des Sinnes für den Handelnden, nicht nach den Modifikationen, die dieser Sinn für den Partner in der Sozialwelt oder für den aussenstehenden Beobachter erfährt, nicht nach dem eigenartigen Fundierungszusammenhang zwischen Eigenpsychischem und Fremdpsychischem, dessen Aufklärung für die präzise Erfassung des Phänomens ‹Fremdverstehen› unerlässlich ist» (Schütz 1974, S. 15).

Vor allem der Unterschied zwischen Akteur und Betrachter werde von Weber zu wenig beachtet. Dabei handle es sich «... nicht um empirische Unterschiede des zufälligen Standpunktes des Einzelnen, sondern um Wesensunterschiede prinzipieller Natur – *um den wesensmässigen Unterschied insbesondere zwischen der Selbstinterpretation der Erlebnisse durch das eigene Ich und der Interpretation fremder Erlebnisse durch das deutende alter ego.* Dem handelnden Ich und dem deutenden Beobachter präsentiert sich nicht nur die einzelne sinnhafte Handlung und ihr Sinnzusammenhang, sondern auch das Ganze der Sozialwelt in völlig verschiedener Perspektive» (Schütz 1974, S. 16).

### ***Kritik der Kritik***

Die Kritik von Schütz an Weber ist nicht unproblematisch. Denn wenn zwischen «Innen-» und «Aussenperspektive» ein «Wesensunterschied» besteht, wie Schütz behauptet, dann ist schwer zu sehen, wie eine *Wissenschaft* vom sozialen Handeln überhaupt möglich ist. Schütz betont ja, die subjektive Perspektive sei das einzig adäquate Mittel zur Beschreibung der Realität sozialer Phänomene. Wie aber soll diese Realität wissenschaftlich untersucht werden, wenn der Beobachter des sozialen Handelns dieses in «völlig verschiedener Perspektive» sieht wie der Handelnde selbst?

Versuchen wir, diese Kritik der Kritik etwas zu verdeutlichen. Mit Weber unterscheidet Schütz in subjektiven und objektiven Sinn. Subjektiver Sinn, so

haben wir gesehen, ist der vom Handelnden *gemeinte* Sinn; es ist, wie Schütz (1974) sagt, der Sinn, der sich «im je eigenen Erleben des einsamen Ich» (S. 21) findet. Es ist der Sinn, den der Handelnde mit seinem Handeln verbindet (ebd., S. 42). Objektiver Sinn meint demgegenüber einen Sinn, der unabhängig ist von subjektiven Intentionen. «Der Ausdruck  $2 \times 2 = 4$  z. B. hat einen objektiven Sinn, d. h. er ist nicht nur unabhängig vom Meinen eines im aktuellen Falle so Urteilenden, sondern vom Meinen jedes Urteilenden überhaupt. Ein sprachlicher Ausdruck kann als «objektiver Sinnzusammenhang» aufgefasst werden, ohne dass es eines Rekurses auf die die Sprache Sprechenden bedürfte. Ein Thema der IX. Symphonie ist an sich «sinnvoll», ohne dass gefragt werden müsste, was Beethoven damit habe ausdrücken wollen» (ebd., S. 44). Objektiver Sinn in dieser Bedeutung benötigt keinen Bezug auf ein individuelles Bewusstsein.

Der objektive Sinn wird von Schütz für das Verständnis menschlicher Handlungen jedoch als weniger wichtig eingeschätzt als der subjektive. Denn was uns interessiert im sozialen Zusammenhang, ist der *besondere* Sinn, den ein Anderer mit einer Äusserung verbindet (vgl. Schütz 1974, S. 45, 48). Wir wollen den *subjektiven* Sinn erfassen, den der Andere seinem Handeln gibt. Doch dies ist gemäss Schütz im strengen Sinn nicht möglich. Ich habe bereits den Satz zitiert, wonach «gemeinter Sinn» an die «Selbstausslegung durch den Erlebenden» gebunden ist (vgl. oben). Subjektiver Sinn ist daher «für jedes Du wesentlich unzugänglich, weil er sich nur innerhalb des jemeinigen Bewusstseinsstromes konstituiert» (ebd., S. 140 – Hervorhebung aufgehoben). Das Erfassen des Sinnes einer fremden Handlung ist daher immer ein *Deutungsvorgang*, der auf *Deutungsschemata* für die Erlebnisse fremden Handelns beruht (vgl. ebd., S. 36, 160).

Dem Betrachter sind immer nur objektive Sinnzusammenhänge gegeben, die er dazu verwendet, um sich ein Bild vom subjektiven Sinnzusammenhang auf Seiten des Akteurs zu machen. Die Deutung des Sinnes einer fremden Handlung vollzieht sich «nach objektiv vorgegebenen Schemata» (Schütz 1974, S. 45). Das ist auch so gemeint, dass wir andere Menschen in ihrer individuellen Besonderheit immer nur annäherungsweise verstehen können. Dabei muss ich mich durch eine Fülle von Idealtypen durcharbeiten, die mir für das Verstehen Anderer verfügbar sind.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Wir kommen auf das Thema des typisierenden Verstehens zurück.

Das ist insofern ein interessantes Argument, als sich die Deutungsschemata als kognitive Schemata im Sinne von Piaget, aber auch als sprachliche Schemata im Sinne der sprachanalytischen Philosophie, verstehen lassen. Das Verstehen eines anderen Menschen ist eine Funktion der kognitiven Kompetenz des Individuums. Auf dieser allgemeinen Ebene dürfte Schütz mit einer Reihe anderer Handlungstheoretiker in Übereinstimmung stehen.

Doch Schütz ist weder Kognitionspsychologe noch Sprachanalytiker, sondern verbleibt im Kontext der Phänomenologie. Das führt ihn dazu, das Postulat der Erfassung des gemeinten Sinnes einer fremden Handlung als unerfüllbar zu bezeichnen. «Der vom Deutenden erfasste subjektive Sinn ist bestenfalls ein Näherungswert zu dem gemeinten Sinn des Sinnsetzenden, aber niemals dieser selbst. Denn dieser hängt von den Auffassungsperspektiven und dem notwendig immer fragmentarischen Vorwissen um die Deutungsschemata des Du ab» (Schütz 1974, S. 181). Damit wird die Sinnsetzung des Akteurs zum Massstab, an dem die Adäquatheit der Sinndeutung des Betrachters gemessen wird.

In Wirklichkeit ist es aber keineswegs so, dass ein Akteur seine Absichten immer besser kennt als ein Betrachter. Oftmals können Andere unser Tun besser verstehen als wir selbst. Und wenn es darum geht, unser Handeln zu *erklären*, dann ist der Handelnde oft gar nicht in der Lage zu erkennen, was eine bestimmte Handlung verursacht hat. Dann aber ist es unsinnig, die Sicht des Akteurs zum Massstab einer adäquaten Handlungsdeutung zu machen und über die Deutung des Betrachters zu sagen, sie sei «bestenfalls ein Näherungswert zum gemeinten Sinn des Sinnsetzenden» (oben). Hier scheint mir die phänomenologische Vorgehensweise, die das je eigene Bewusstsein als primär setzt, in die Irre zu führen. Eine sprachanalytische Betrachtungsweise wäre eher in der Lage, die Dialektik von Eigen- und Fremdperspektive zu erfassen. Es kommt Schütz ganz einfach nicht in den Sinn, dass der Betrachter mehr und sogar weiter sehen kann als der Akteur.

### ***Schütz und Parsons***

Alfred Schütz hat nach seiner Emigration in die USA mit Talcott Parsons einen Briefwechsel geführt, in dem die eben aufgezeigte Schwäche seiner Position klar zum Ausdruck kommt, so etwa, wenn Parsons in Frage stellt, «... dass es eine irgendwie natürliche oder reale Unterteilung des kontinuierlichen subjektiven Erlebnisstromes» (Parsons 1977, S. 98) gebe und diese natürliche

Unterteilung aus der Perspektive des Subjekts sichtbar würde. «Nicht einen Schritt vermag ich Ihrer Ansicht zu folgen, dass die Unterteilungen solcher Systeme in einem natürlichen Sinn im Bewusstsein des Handelnden präsent sind, einem Beobachter aber unzugänglich bleiben. Zweifellos gibt es viele Fälle, in denen ein Beobachter mit geeigneten Fähigkeiten und Möglichkeiten in der Lage ist, in vielerlei Hinsicht sehr viel mehr über einen Handelnden zu wissen, als dieser über sich selbst weiss. Darüber hinaus ist all das, was ein selbstbewusster Handelnder über sich selbst weiss, keineswegs eine irgendwie unmittelbare Reflexion über eine ontologisch gegebene Realität, sondern ist genauso mediatisiert durch ein Begriffsschema, hat also bestimmte Fakten ausgewählt und selektiv organisiert, wie dies auch für das Wissen eines Beobachters über einen anderen gilt» (ebd., S. 98f.).

Parsons betont, dass es keine «natürliche Einheit» des Handelns und keine «unmittelbare Gegebenheit», die wir eine Handlung nennen können, gibt, und dies weder in der Perspektive des Handelnden selbst noch in der Perspektive des Beobachters. «Was ein Akt ist, was der Prozess ist, bestimmte Zwecke und Ziele zu verfolgen, ist nicht etwas, was dem Beobachter, aber auch nicht dem Handelnden ontologisch eindeutig gegeben sei» (Parsons 1977, S. 99). Und, direkt an Schütz gerichtet: «Für mich ist der Gegensatz, den Sie zwischen subjektiver und objektiver Perspektive zeichnen, kein realer» (ebd., S. 102).

Parsons (1977) verweist auf George Herbert Mead und Jean Piaget, die beide betont hätten, «... wie sehr das Selbstbewusstsein eine Funktion sinnvoller Beziehungen mit anderen ist» (S. 104). Gemäss Parsons ist eine Handlung bzw. ein Akt «... jener Sektor des Phänomens, für den es sich als operational fruchtbar erwiesen hat, ihn für gegebene Zwecke als Einheit zu behandeln» (ebd., S. 99f.). Möglicherweise war Schütz mit dieser Formulierung einverstanden, denn im *Sinnhaften Aufbau der sozialen Welt* betont auch er, dass das Verstehen eines anderen Menschen *pragmatisch* motiviert ist: «Wir brechen ... im täglichen Leben unsere Bemühungen um die Sinndeutung des Partners auf jener Klarheitsstufe ab, deren Erreichung durch unsere Interessenlage bedingt ist, oder mit anderen Worten die für die Orientierung unseres Verhaltens gerade noch relevant ist» (Schütz 1974, S. 49).

Ein intensives Verstehen des anderen Menschen in seiner psychischen «Tiefe» legt sich nicht nahe, wenn es sich dabei um einen Polizisten handelt, der uns eine Busse verordnet. Es braucht wenig soziale Kompetenz, um zu verstehen, was er tut. Der Sinn der Handlung ist standardisiert und verlangt keine

psychoarchäologische Exkursion in die Tiefen der Polizistenseele. Es gibt typische Handlungsmuster, die wir schematisch verstehen (vgl. oben). Der Andere wird als «personaler Typus» erfasst, dem wir bestimmte charakteristische Eigenschaften zuordnen (vgl. Schütz 1974, S. 257), ohne dass wir danach trachten, seine Individualität auszuloten. Der Andere ist nicht Individuum, sondern Rolle. «Ich gehe davon aus, dass es nach meiner vorangegangenen Erfahrung *Leute* gibt, *welche* sich in *typischer* Weise verhalten. Dieses ... Verhalten ... steht für mich, zunächst und ursprünglich nur in einem objektiven Sinnzusammenhang. In der Ihreinstellung zur sozialen Mitwelt habe ich also nicht Individuen in ihrem leibhaftigen Selbst, sondern *Leute wie* *Ihr*, *Menschen euresgleichen*, kurz *Typen* zu Partnern» (ebd., S. 258). Ebenso wie solche personalen Typen *problembedingt* sind, ist die Sinndeutung der sozialen Welt *pragmatisch* bedingt (vgl. ebd., S. 49, 266).

### ***Handeln versus Handlung***

Ich komme auf das typisierende Verstehen zurück, möchte aber zuvor der Frage nachgehen, wie das Handeln von Schütz überhaupt begriffen wird. Ich habe bereits erwähnt, dass es vom *Zeitbewusstsein* her aufgeschlossen werden soll. Der subjektive Sinn als Konstituens einer Handlung hängt mit der «Erlebniszeit» und dem «inneren Zeitsinn» aufs engste zusammen (vgl. Schütz 1974, S. 9, 55). «Alles Handeln vollzieht sich ... im inneren Zeitbewusstsein» (ebd., S. 51), das somit den Horizont abgibt, innerhalb dessen die Phänomene des Handelns zu begreifen sind.

Wie aber zeigt sich das innere Zeitbewusstsein? Schütz beruft sich neben Husserl auf Bergson und dessen Begriff der *Dauer* (*durée*). Die Dauer entspricht dem «schlichten Hinleben im Erlebnisstrom» (Schütz 1974, S. 62); sie ist «kontinuierliches Werden und Entwerden», eine «Kontinuität des Verfließens, eine Folge von Zuständen des Bewusstseins» (ebd.). Doch nicht einmal *Zustände* gibt es in der Dauer, denn in der Dauer findet sich nichts «Beharrendes», nichts «Wohlunterschiedenes» und nichts «Festabgegrenztes». «Der Bewusstseinsstrom der inneren Dauer ist prinzipiell unreflektiert» (ebd.). In der Dauer sind wir ohne Distanz zu dem, was uns geschieht.

Dem Leben in der Dauer steht die *Reflexion* gegenüber, bei der wir den Fluss der Zeit gewissermassen anhalten, um uns auf das Erlebte zurückzubeziehen. Die Reflexion schafft Diskontinuität und Distanz, indem sie den Strom des Bewusstseins unterbricht. Dadurch entsteht allererst ein Bewusstsein von der

Zeit (vgl. Schütz 1974, S. 63). Bewusstsein wird von Schütz im Wesentlichen als *Reflexion* verstanden, d. h. als Rückwendung des Subjekts auf seine Erlebnisse. Damit ist Bewusstsein an *Erinnerung* gebunden. In der reinen Dauer lebe ich von Moment zu Moment, ohne mir bewusst zu sein, *was* ich erlebe. Erst in der Reflexion, wenn ich aus dem Erlebnisstrom quasi auftauche und mich auf das zurückwende, was ich erlebt habe, wenn ich mich also an das Geschehene *erinnere*, entsteht Bewusstsein: «... die Erinnerung ist es, welche die Erlebnisse aus dem unumkehrbaren Dauerablauf heraushebt» (ebd., S. 64).

Erlebnisse zeichnen sich also dadurch aus, dass sie sich im Strom des Bewusstseins durch reflexive Zuwendung abheben. Mit einer Unterscheidung von Erich Fromm (1979) könnte man sagen, im Bewusstsein *habe* ich meine Erlebnisse, während ich sie im Erleben *bin*. Erst indem ich ihnen meine Aufmerksamkeit zuwende, gewinnen die Erlebnisse Sinn. «Denn Sinn ist nichts anderes als eine Leistung der Intentionalität, die aber nur im reflexiven Blick sichtbar wird» (Schütz 1974, S. 69). Damit zeigt sich, wie Handeln und Erleben zusammengehen: Handeln ist «ein vorentworfenen Erlebnis aus spontaner Aktivität» (ebd., S. 307).

Es ist wichtig zu beachten, dass Schütz in *Handeln* und *Handlung* unterscheidet, und zwar in exakter Parallele zur Unterscheidung in *Erleben* (Dauer) und *Erlebnis* (Reflexion). Das Handeln (lat. *actio*; engl. *action*) gehört zur Dauer und zum Erleben, die Handlung (lat. *actum*; engl. *act*) zur Reflexion und zum Erlebnis. Schütz schreibt: «Mein Handeln *in seinem Ablauf* präsentiert sich mir als eine Reihe *jetzt seiender*, genauer gesprochen, jetzt werdender und entwerdender Erlebnisse, in denen ich lebe, mein *intendiertes Handeln* als eine Serie erwarteter *künftiger* Erlebnisse, meine *abgelaufene vollbrachte Handlung* (mein entwordenes Handeln) als eine Serie *abgelaufener* Erlebnisse, denen ich in der Reflexion der Erinnerung zugewendet bin» (Schütz 1974, S. 50). «Wir müssen ... terminologisch [daher, W.H.] scharf zwischen dem *Handeln* in seinem Vollziehen als Erzeugen von Handlungen (*actio*) und der bereits fertig konstituierten *Handlung* als durch Handeln Erzeugtem (*actum*) unterscheiden» (ebd.).

Eine *Handlung* existiert immer nur in der Reflexion, in der Rückwendung auf mich selbst, nicht aber als Erleben, als Vollzug. Den Vollzug der Handlung nennt Schütz *Handeln*. Handeln ist Erleben; es ist ein Sich-Vollziehen in der erlebten Dauer. Die Handlung demgegenüber ist das Vollzogen-Sein. Sie beruht auf Reflexion. Daraus folgt, dass wir *während* des Handelns im Grunde

genommen kein Bewusstsein davon haben, was wir tun. Bewusstsein gibt es nur in der Rückwendung auf die vollzogene Handlung. Schütz zitiert Husserl mit den folgenden Sätzen: «... ein Erlebnis ist nicht, und niemals, vollständig wahrgenommen, in seiner vollen Einheit ist es adäquat nicht fassbar. Es ist seinem Wesen nach ein Fluss, dem wir, den reflektiven Blick darauf richtend, von dem Jetztpunkte aus nachschwimmen können, während die zurückliegenden Strecken für die Wahrnehmung verloren sind. Nur in Form der Retention haben wir ein Bewusstsein des unmittelbar Abgeflossenen, bzw. in Form der rückblickenden Wiedererinnerung» (Husserl, zit. nach Schütz 1974, S. 67).

Schütz selbst schreibt dazu: «Das schlichte Hinleben in der Richtung des Dauerflusses findet nur fließende, unabgegrenzte, ineinander stetig übergehende Erlebnisse vor. Jedes Jetzt ist von seinem Früher prinzipiell verschieden, weil im Jetzt auch das Früher in retentionaler Modifikation enthalten ist. Aber davon weiss ich während des schlichten Hinlebens im Dauerfluss nichts, weil ich die retentionalen Modifikationen und damit das Früher erst in einem Akt reflexiver Zuwendung in den Blick bekomme. Innerhalb des Dauerflusses gibt es nur ein Leben vom Jetzt zum Jetzt, das jeweils auch die retentionalen Modifikationen des früheren Jetzt in sich schliesst. Dann lebe ich, wie Husserl sagt, *in* meinen Akten, deren lebendige Intentionalität mich vom Jetzt zum neuen Jetzt fortträgt. ... Für das Hinleben im Dauerstrom ist das <Jetzt> ... immer Phase, und deshalb verschmelzen die einzelnen Erlebnisphasen miteinander in stetigem Übergang. Das schlichte Hinleben in der Dauer vollzieht sich also in einsinniger, unumkehrbarer Richtung von Mannigfaltigkeit zu Mannigfaltigkeit in einem stetigen Ablauf. Jede Erlebensphase geht in die andere ohne Abgrenzung über, wenn sie erlebt wird, jede Phase ist von der anderen in ihrem So verschieden, sobald sie in den Blick gefasst wird» (Schütz 1974, S. 68).

Gleich anschliessend geht das Zitat wie folgt weiter: «Indem ich aber die aufmerkende Zuwendung auf die erlebten Erlebnisse vollziehe, trete ich in einem Akt der Reflexion aus dem Strom der reinen Dauer, aus dem schlichten Dahinleben im Flusse heraus: Die Erlebnisse werden erfasst, unterschieden, herausgehoben, abgegrenzt; die Erlebnisse, welche sich phasenweise im Erleben in der Richtung des Dauerablaufs konstituierten, werden nun als konstituierte Erlebnisse in den Blick genommen. Was sich phasenweise aufbaute, wird nun, mag sich die Zuwendung in Reflexion oder Reproduktion (im schlichten Zugriff) vollziehen, als <fertiges> Erlebnis von allen anderen Erlebnissen scharf abgegrenzt. *Denn der Akt der Zuwendung* – und dies ist für alle

Sinnesforschung von grosser Wichtigkeit – *setzt, gleichviel ob die Zuwendung reflexiver oder reproduktiver Natur sei, ein abgelaufenes, ein entwordenes, ein fertiges, kurz ein vergangenes Erlebnis voraus*» (ebd., S. 68f.).

«Wir haben also den unabgegrenzten, ineinander übergehenden Erlebnissen im Erleben ihres Ablaufes die wohlumgrenzten, aber abgelaufenen, vergangenen, entwordenen Erlebnisse entgegenzuhalten, welche nicht in der Weise des schlichten Dahinlebens, sondern in einem Akte der Zuwendung erfasst werden. Dies ist für unser Thema von grosser Bedeutung: *Denn da der Begriff des sinnvollen Erlebnisses immer voraussetzt, dass das Erlebnis, dem Sinn prädiert wird, ein wohlunterschiedenes sei, so zeigt sich mit grosser Klarheit, dass Sinnhaftigkeit nur einem vergangenen, d. h. nur einem Erlebnis zuerkannt werden kann, das sich dem rückschauenden Blick als fertig und entworden darbietet.* Nur für den rückschauenden Blick also gibt es wohlunterschiedene Erlebnisse. *Nur das Erlebte ist sinnvoll, nicht aber das Erleben.* Denn Sinn ist nichts anderes, als eine Leistung der Intentionalität, die aber nur im reflexiven Blick sichtbar wird» (ebd., S. 69).

Schütz verbindet die Unterscheidung in Erleben und Erlebnis bzw. Handeln und Handlung mit der Frage nach dem *Sinn*. Wie bereits ausgeführt, kommt immer nur der *Handlung* Sinn zu, da nur auf eine Handlung intentional Bezug genommen werden kann, nie auf ein Handeln. Sinn gibt es zudem nur als Bewusstseinsphänomen, und Bewusstsein ist Reflexion, d. h. Rückwendung auf den Erlebnisstrom. «Sinn bezeichnet also eine besondere Attitüde des Ich zum Ablauf seiner Dauer. Dies gilt grundsätzlich für alle Stufen und Schichten des Sinnhaften» (Schütz 1974, S. 54).

Erlebnisse und Handlungen in ihrem Vollzug sind streng genommen sinnlos, weil wir uns ihnen nicht reflexiv (bewusst) zuwenden können. In der Formulierung von Maurice Roche (1973): «The subject cannot grasp and make sense of the fleeting present he is immersed in» (S. 272). Und in der Formulierung von Lothar Eley (1982): «Das Ich gibt sich selber seinen Sinn nur in *iterativer Reflexion*, bei der es sich nicht einholt» (S. 276).

### ***Die Phasen der Handlung***

Die Unterscheidungen in Dauer und Reflexion, Erleben und Erlebnis sowie Handeln und Handlung lassen eine Linie ziehen zur philosophischen Handlungstheorie von Friedrich Kaulbach (1982), der den Handlungsbegriff ähnlich wie Schütz als Zeitbegriff expliziert. Dabei unterscheidet er drei Phasen

des Handelns, die er auch Epochen der Handlungsgeschichte nennt. «Eine Epoche des Planens wird von einer darauffolgenden Epoche ... der Ausführung des Planens abgelöst, worauf die dritte Epoche der Reflexion und der Beurteilung über die geschehene Handlung folgt» (ebd., S. 47). Die Reflexion wird der dritten Phase zugewiesen, während der Vollzug der Handlung, also das *Handeln* im Sinne von Schütz, die zweite Phase der Handlung ausmacht. Kaulbach betont, dass der Handelnde während des Handelns kein Bewusstsein davon haben kann, was er tut, da er vom Tun und den sich dabei einstellenden Erlebnissen befangen ist. Reflexion, die von Kaulbach auch «Selbsterkenntnis» genannt wird, ist nur rückblickend möglich. Genau gleich argumentiert Schütz: «In allen Fällen ... kann von *bewusstem Handeln* nur dann gesprochen werden, wenn das Handeln bereits vollzogen, abgelaufen, also zur *Handlung* geworden ist» (Schütz 1974, S. 86).

Wie aber steht es um die erste Phase der Handlung, die von Kaulbach als Planungsphase umschrieben wird? Wenn Schütz wie Kaulbach eine Phase des Handlungsvollzugs und eine Phase der Handlungsreflexion unterscheidet, kennt er dann auch eine Phase der Handlungsplanung? Dies ist durchaus der Fall. Das zeigt schon der Sinnbegriff. Der Sinn einer Handlung ergibt sich aus der Handlungsintention bzw. dem Handlungsentwurf (vgl. oben). Jedes Handeln ist eine in die Zukunft gerichtete Aktivität (vgl. Schütz 1974, S. 75). Eine Reflexion gibt es daher nicht nur als *Rückwendung* auf eine *bereits vollzogene* Handlung, sondern auch als *Antizipation* einer *künftigen* Handlung. Der Retention entspricht die Protention. Schütz schreibt: «Eine deskriptive Analyse des Handelns ergibt, dass alles Handeln sich nach einem mehr minder expliziten <vorgefassten Plan> vollzieht, dass ihm also, um einen Terminus Heideggers zu gebrauchen, <Entwurfcharakter> zukommt. Aber das Entwerfen von Handeln vollzieht sich prinzipiell unabhängig von allem wirklichen Handeln. Jedes Entwerfen von Handeln ist vielmehr ein Phantasieren von Handeln, d. h. ein Phantasieren von spontaner Aktivität, nicht aber die spontane Aktivität selbst» (ebd., S. 77).

Wie die Retention bezieht sich auch die Protention nicht auf das *Handeln*, sondern auf die *Handlung*. Während die Retention reflexiv auf die *vollzogene* Handlung Bezug nimmt, ist die Protention planend auf die *phantasierte* bzw. *vorgestellte* Handlung bezogen. Eine Handlung kann in ihrem Vollzug gar nicht vorgestellt werden, da die konkreten Umstände des Handelns nie im Voraus gewusst werden können. Der Entwurf der Handlung antizipiert daher nie «das zukünftige Handeln, sondern [immer nur, W.H.] die zukünftige

Handlung» (Schütz 1971c, S. 79), die in Gedanken als erfolgreich verwirklichte vorgestellt wird.

Auch hier argumentiert Schütz ähnlich wie Kaulbach (1982). Während Kaulbach davon spricht, der Handelnde entwerfe ein *Modell* der Wirklichkeit, das niemals der faktischen Handlungssituation entspreche, betont Schütz (1974), vom Handeln sei keine Vorstellung möglich, sondern immer nur von der potentiellen Handlung: «So wie dem reflexiven Blick der echten Erinnerung nur Handlung als fertig konstituiertes Erzeugnis des Handelns, nicht aber Handeln als Ablauf sichtbar wird, so kann in der Reflexion der Vorerinnerung nur phantasierte Handlung, nicht aber phantasiertes Handeln erfasst werden, wofür unter «phantasiert», wie es hier geschieht, «anschaulich vor[ge]stellt» verstanden wird. Die *Handlung* wird also entworfen, nicht das Handeln selbst» (ebd., S. 78f. – Hervorhebung W.H.).

Das ist auch der Grund, weshalb Handlungen scheitern können oder Wirkungen erzielen, die nicht beabsichtigt sind. Weil die Umstände, unter denen eine Handlung ausgeführt wird, nicht vorweggenommen werden können, lässt sich das Handeln – im Unterschied zur Handlung – nicht planen. Die Folge ist, dass unser Handeln notwendigerweise zu Resultaten führt, die vom Entwurf der Handlung verschieden sind (vgl. Schütz & Luckmann 1979, S. 167f.).

Auch Schütz kennt also eine erste Phase der Handlung, ja er sieht im Entwurf geradezu das wesentliche Merkmal des Handlungsbegriffs. Eine Handlung ist so *definiert*, dass das Charakteristische des Handelns darin liegt, «... dass es durch einen Entwurf, der ihm zeitlich vorausgeht, bestimmt wird» (Schütz 1977, S. 49). Handeln ist «... ein Verhalten, das dem Plan eines entworfenen Handlungsablaufs entspricht. Der Entwurf ist damit nicht mehr und nicht weniger als die im Zeitmodus der vollendeten Zukunft vorgestellte Handlung, zu der sich ein Handelnder entschliesst. Daher ist der Entwurf der primäre und fundamentale Sinn einer Handlung» (ebd., S. 49).<sup>6</sup> Wiederum stoßen wir auf

---

<sup>6</sup> Zwischen Entwurf und Ausführung der Handlung braucht es noch den Entschluss zum Handeln. Da wir nur *Handlungen* antizipieren können, nicht aber das *Handeln*, genügt der Entwurf der Handlung nicht, um zu handeln. Es braucht ein «wollendes «fiat»» (Schütz 1971c, S. 101), das im Motiv der Handlung wurzelt, aber trotzdem durch einen eigenen «Willensakt» (ebd., S. 102) gestützt werden muss, damit Handeln zustande kommt. Auch in diesem Punkt argumentiert Kaulbach ähnlich. Die Inkommensurabilität der drei Handlungsepochen, von der Kaulbach ausgeht, bringt es mit sich, dass der Übergang von der ersten zur zweiten Epoche ohne Entscheidung nicht möglich ist (vgl. Kaulbach 1982, S. 98f.). «Kann sich das Subjekt von derjenigen Epoche der Handlung, welche durch die Reflexion ausgefüllt ist, nicht trennen, dann ist es ihm nicht möglich, in der Entscheidung zum Handeln die Grenze zu überschreiten, von der ab die Reflexion zu schweigen hat, weil das handelnde Bewusstsein ganz von der Aufgabe in Anspruch genommen wird, die Wirklichkeit zu meistern» (ebd., S. 52).

das Moment des *Sinnes*, der von Schütz konsequent in der Innenperspektive des Akteurs lokalisiert wird.

### ***Die Einheit der Handlung***

Indem der Entwurf der Handlung Sinn verleiht, gibt er ihr zugleich ihre Einheit: «Es ist die ... Reichweite des Entwurfs, die einen Akt als solchen, die <Akteinheit> ausgrenzt» (Schütz 1977, S. 56). Nochmals sucht Schütz im Bewusstsein des Handelnden nach dem Massstab, der bemessen lässt, was eine Handlung ist. Da der Entwurf als Bewusstseinsphänomen vorliegt, d. h. als Erlebnis des Handelnden, kann auch nur der Handelnde selber bestimmen, was der Handlung ihre Einheit gibt. Ausdrücklich heisst es, die Elemente, die eine *Akteinheit* kennzeichnen, seien «... genuin subjektive Begriffe ..., die in erster Linie interpretierbar und verstehbar sind in der Perspektive des Handlungssubjekts. Transponiert in den Bereich der Objektivität, ändern sie radikal ihren Sinn. ... Nur der Handelnde kennt den wahren Zweck oder besser: das wahre Ziel seiner Handlung» (ebd., S. 57).

Die Argumentation von Schütz leidet auch an dieser Stelle unter seiner Befangenheit von der bewusstseinsphilosophischen Schwäche der Phänomenologie. Zwar ist seiner Analyse der Einheit der Handlung grundsätzlich zuzustimmen, insofern die Einheit einer Handlung nicht *gegeben* ist, sondern *konstituiert* werden muss. Nur ist nicht einzusehen, weshalb in jedem Fall der Akteur selbst den Massstab für die Konstituierung der Handlungseinheit abgeben muss.

Die Perspektive des Handelnden garantiert keineswegs, dass die Einheit der Handlung <richtig> bestimmt wird. Es ist durchaus denkbar, dass der Betrachter besser erkennen kann, was die Einheit einer Handlung ausmacht. Auf dieser Logik beruht letztlich jede psychotherapeutische Interaktion. Dabei wird angenommen, dass dem Verhalten des Klienten in der Aussenperspektive des Therapeuten ein Sinn gegeben werden kann, der dem Sinn, den der Klient seinem Verhalten in der Innenperspektive gibt, nicht nur widerspricht, sondern diesem angemessener ist. Indem die Deutungsschemata des Klienten aufgebrochen werden, kann ein Sinn gefunden werden, der ihm bisher verschlossen war. Insofern richtet der Therapeut sein Handeln nicht am «subjektiven Sinn» des Handelnden aus, sondern an einem Sinn, den er von «ausen» gewonnen hat und dem Klienten als alternative Deutung anbietet (vgl. Codignola 1986).

Auch wenn Schütz davon ausgeht, dass Handlungen in ihrer Einheit *konstituiert* werden müssen, nimmt er doch an, dass allein die Perspektive des Handelnden garantiert, dass die Handlungseinheit *richtig* bestimmt wird. Schütz hätte wohl nichts dagegen, Handlungen «Interpretationskonstrukte» (Lenk 1993) zu nennen, jedoch misst er dem Handelnden eine bevorzugte Stellung zu, wenn es darum geht, den Sinn seines Handelns zu erfassen. Wenn wir Handlungen als Interpretationskonstrukte begreifen, dann ist aber nicht ausgemacht, wessen Interpretation zu bevorzugen ist, diejenige des Akteurs oder diejenige des Betrachters. Beide können je nach Umständen besser in der Lage sein, die Einheit der Handlung zu erfassen.

Das aber ist nicht die Position von Schütz, der die Einheit der Handlung aus der Innenperspektive des Akteurs erschliessen will: «Die einheitliche Handlung gliedert sich in Teilhandlungen, und es ist bei Untersuchung eines konkreten Handelns objektiv, d. h. ohne Rekurs auf die Meinung des Handelnden, genauer: des Entwerfenden schlechterdings unmöglich festzustellen, ob sich das als Einheit entworfene Handeln in dem dem Beobachter jeweils sichtbar werdenden Ablauf erschöpft. Bei jedem sich phasenweise konstituierenden Ablauf kann die Einheit mit jeder Phase als erfüllt und jede nächste, bzw. vorangehende Phase als neue Einheit angesehen werden. Es bleibt also dem Beobachter – sei es dem Partner in der Sozialwelt, sei es dem Soziologen – überlassen, den Anfangs- und Endpunkt eines fremden Handelns, nach dessen gemeintem Sinn geforscht wird, aus eigener Machtvollkommenheit zu fixieren, da ja der objektive Verlauf keinerlei Kriterien für eine Abgrenzung der <einheitlichen> Handlung bietet» (Schütz 1974, S. 82).

Schütz erkennt die Problematik, in die ihn dieser Gedankengang führt: «Dies führt aber zu einer unauflösbaren Paradoxie. Denn wie kann nach dem gemeinten Sinn eines Handelns gefragt werden, wenn nicht die *für den Handelnden* relevante Phase seines Handlungsablaufes in den Blick gefasst wird, sondern an deren Stelle ein willkürlich gewähltes Stück aus der <Faktizität> des beobachteten Ablaufs herausgegriffen wird? Offenbar ist doch der gemeinte Sinn ein sehr verschiedener, je nachdem ob etwa die einzelnen Verrichtungen des Holzfällens oder des Handelns: <erwerbstätig sein> zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden. Wird aber mit der Fragestellung nach dem gemeinten Sinn eines Handelns wahrhaft Ernst gemacht, dann muss auch nach der subjektiven Konstitution der Einheit dieses Handelns mit der allein der Handelnde <subjektiven Sinn> verbindet, rückgefragt werden» (Schütz 1974, S. 82).

Weiter heisst es an dieser Stelle: «Diese Radikalisierung der Fragestellung haben wir mit der Rückführung des Handelns auf den vorangegangenen Entwurf der *modo futuri exacti* als abgelaufen phantasierten Handlung vollzogen. Aus dieser Fundamentalthese ergibt sich der Begriff der Einheit des Handelns in erschöpfender Konsequenz: *Die Einheit des Handelns konstituiert sich vermöge des Entworfenseins der Handlung, welche durch das intendierte schrittweise zu vollziehende Handeln verwirklicht werden soll: Sie ist eine Funktion der <Spannweite> des Entwurfes.* Damit ist die <Subjektivität> der Einheit des Handelns dargetan und die Schwierigkeit behoben, welche sich ergibt, sobald man einem <objektiv> einheitlichen Ablauf einen <subjektiv gemeinten> Sinn zuzuordnen versucht. Weil aber der Sinn des Handelns derart durch den vorangegangenen Entwurf bestimmt wird, finden wir unsere ... Behauptung ... bestätigt: Die Rede vom <Handeln, mit welchem seitens des Handelnden Sinn verbunden wird>, ist nur eine metaphorische Bezeichnung für Erlebnisse, die auf bestimmte Weise in den Blick genommen und der Sinn, der diesem Handeln fälschlich prädiert wird, ist nichts anderes als das Wie dieser Zuwendung zum eigenen Erleben, das also, was das Handeln (und zwar als Einheit) erst konstituiert» (Schütz 1974, S. 82f.).

Auf einen einfachen Nenner gebracht, behauptet Schütz mit diesen Sätzen erneut den Primat der Innenperspektive bei der Analyse sozialen Handelns. Er definiert Handeln als «an einem vorgegebenen Entwurf orientiertes Verhalten» (Schütz 1974, S. 86). Da er den Entwurf als Bewusstseinsphänomen begreift, d. h. als Erlebnis des Handelnden, kann auch nur dieser bestimmen, was der Handlung ihre Einheit gibt. Die Einheit der Handlung konstituiert sich im Entwurf der Handlung, d. h. im je individuellen Bewusstsein des planenden Akteurs. So gesehen, hätte der Betrachter immer Unrecht, wenn er die Handlung eines Akteurs anders deuten würde als dieser selbst.

Schütz stösst gelegentlich selbst an die Grenzen seiner Argumentation. So etwa, wenn er schreibt, die Reflexion einer vollzogenen Handlung erfolge in *derselben* Perspektive, die auch ein Beobachter der Handlung einnehme: «... der sogenannte Handelnde ist kein Handelnder mehr, wenn er auf vollzogene (oder als vollzogen imaginierte) Handlungen zurückblickt. Denn dies tut er *in der gleichen Einstellung* zu seinen eigenen Akten, die einen dritten Beobachter auch leiten würde. Sie ist die detachierte Einstellung eines Menschen, der in dem Sinne am Ergebnis seines Handelns kein Interesse mehr nimmt, als deren Erfolg bzw. Misserfolg bereits feststeht. Es gibt keinen Spielraum mehr für offene Möglichkeiten und Entscheidungen, sondern nur

stattgehabte Ereignisse» (Schütz 1977, S. 45 – Hervorhebung W.H.). Doch wie soll der Handelnde seine vollzogene Handlung reflektieren, wenn ihm die Perspektive des Betrachters verschlossen bleibt? Schütz erwähnt zwar den Wechsel von der Innen- zur Aussenperspektive, doch wie sie zu vollziehen wäre, sagt er nicht. Die sprachanalytische Begründung der Handlungstheorie ist hier in einer besseren Position. Akteur und Betrachter können ihre Perspektiven dank einer gemeinsamen Sprache austauschen.<sup>7</sup>

Ich möchte betonen, dass es bei dieser Kritik nicht darum geht, den Massstab der Einheit einer Handlung von «innen» nach «ausen» bzw. vom Akteur zum Betrachter zu verlegen. Selbstverständlich kann sich auch ein Betrachter über die «wahren» Motive des Akteurs täuschen. Nicht die Ersetzung des inneren durch den äusseren Massstab ist das Argument, sondern eine Dialektik zwischen den beiden Perspektiven. Subjektiver und objektiver Sinn sind nicht wesensmässig voneinander verschieden, wie Schütz annimmt, sondern durchaus vermittelbar oder gar ineinander übersetzbar, sofern sie sprachlich repräsentiert sind.

### ***Akteur und Betrachter in zeitlicher Differenzierung***

Während ich mit der radikalen Trennung, die Schütz zwischen Akteur und Betrachter vornimmt, nicht einverstanden bin, finde ich seine Unterscheidung in eine Perspektive *vor* Ausführung der Handlung und *nach* deren Ausführung höchst anregend. Schütz (1974) spricht vom «radikalen Unterschied zwischen Handeln vor seinem Vollzug und vollzogener Handlung» (S. 86). Es ergebe sich, «... dass die Frage nach dem gemeinten Sinn einer vollzogenen Handlung eine andere Antwort erheischt, als die Frage nach dem gemeinten eben desselben konkreten Handelns, welches erst intendiert ist» (ebd.).

---

<sup>7</sup> In den *Strukturen der Lebenswelt* wird immerhin in Rechnung gestellt, dass es «Verhaltensindizien» für fremdes Bewusstsein gibt (vgl. Schütz & Luckmann 1984, S. 22). Manches und wichtiges Handeln sei auch anderen Menschen zugänglich «... – nur eben nicht unmittelbar, sondern vermittelt. Das, was Handeln vermittelt, ist *Verhalten*, ein körperliches Geschehen in Raum und Zeit, das anderen Menschen, die dieses Geschehen beobachten, Aufschluss über Tun und Lassen geben kann, wie es auch dem Handelnden selber über den Verlauf des Handelns Auskunft gibt» (ebd., S. 17). Die Autoren meinen gar, dass man vom Verhalten Anderer nicht nur auf ihr Handeln schliessen kann, «... sondern auch darauf, wie sie das, was ihnen widerfährt, erleben» (ebd., S. 19). Andere psychische Phänomene, wie insbesondere das Denken, lassen sich jedoch nicht am Verhalten ablesen. Schütz hat allerdings in anderem Zusammenhang deutlich herausgearbeitet, dass Menschen interaktiv aufeinander Bezug nehmen können, wenn sie sich in ihrem Verhalten gegenseitig beobachten, so insbesondere beim Musizieren (vgl. Schütz 1972b).

Der Unterschied, um den es geht, ist ein *zeitlicher*. Je nach Zeitpunkt, von dem aus die Handlung beurteilt wird, verändert sich deren Sinnstruktur (vgl. Schütz 1974, S. 87). Angesprochen ist also nicht die quasi-räumliche Differenz von innen und aussen, sondern die zeitliche Differenz von vorher und nachher. Der Sinn der Handlung ist zeitgebunden. Er ist ein anderer *vor* der Handlung, also bei deren Planung, wie *nach* der Handlung, also bei deren Reflexion: «... <ein- und dasselbe> identische konkrete Erlebnis erfährt eine Modifikation seines <Sinnes>, je nachdem von welchem Jetzt und So aus sich die Blickwendung vollzieht. Es ist eine alltägliche Erfahrung, dass die Erlebnisse einem Sinnwandel unterliegen, und zwar je nach der Zeitstelle, die sie gegenüber dem aktuellen Jetzt einnehmen, in dem sich die Erinnerung an diese Erlebnisse vollzieht» (ebd., S. 98f.).

Schütz nutzt die zeitliche Unterscheidung von vorher und nachher, um eine Differenz der *Handlungsmotive* zu begründen, wobei er davon ausgeht, dass Motive «der einfachste Sinnkomplex (sind), mit dem man eine Handlung auslegen kann» (Schütz 1972a, S. 12). Nach Max Weber ist ein Motiv «ein Sinnzusammenhang, welcher dem Handelnden selbst oder dem Beobachtenden als sinnhafter <Grund> eines Verhaltens erscheint» (Schütz 1974, S. 115). Schütz wirft Weber aber auch an dieser Stelle vor, zu ungenau zu sein. Weber bezeichne mit dem Terminus <Motiv> «... einmal das <Um-zu> des Handelns, also die Orientierung des Handelns an einem *künftigen* Ereignis, das andere Mal das <Weil> des Handelns, also den Rückbezug des Handelns auf ein *vergangenes* Erlebnis, ohne diesen doppelten Gebrauch zu rechtfertigen» (ebd., S. 116 – Hervorhebung W.H.).

Ein «Um-zu»-Motiv wird in der Phase der Handlungsplanung formiert, während ein «Weil»-Motiv zur Phase der Handlungsreflexion gehört (vgl. Schütz 1977, S. 49f.). «Wenn ich ... als Motiv meines konkreten Handelns angebe, dass dieses einem Um-zu diene, so meine ich damit, dass das Handeln selbst nur Mittel im Sinnzusammenhang eines Entwurfes sei, in welchem die Handlung als das durch mein Handeln zu Bewirkende modo futuri exacti als abgelaufen sein werdend phantasiert wurde. Ich werde daher auf die Frage nach dem <Motiv> meines Handelns regelmässig dann mit <um-zu> antworten, wenn das Handlungsziel noch den Zeitcharakter des Zukünftigen trägt, d. h. wenn die Handlung zwar entworfen, aber noch nicht durch ein konkretes Handeln realisiert ist» (Schütz 1974, S. 119).

Zur Unterscheidung von Um-zu- und Weil-Motiven führt Schütz folgendes Beispiel an: «Wenn ich von einem Mörder sage, er habe seine Tat verübt, um

sich in den Besitz des Geldes des Ermordeten zu setzen, so habe ich damit eine Aussage über das Um-zu-Motiv seines Handelns gemacht. Wenn ich weiter aussage, der Mörder habe die Tat vollführt, weil er das erwartete Geld in einer bestimmten Weise verwenden wollte, so ist die Struktur dieser Aussage gegenüber der früheren unverändert, nur die Spannweite des dem Mörder unterlegten Entwurfes erscheint erweitert, da die Erlangung des Geldes nur als Zwischenziel und die besondere von ihm ins Auge gefasste Verwendung des Geldes als entworfenes Handlungsziel angesehen wird. Wenn ich hingegen die Aussage mache, der Betreffende sei zum Mörder geworden, weil er zu seiner Tat durch Genossen angestiftet wurde, so ist diese Aussage von einer ganz anderen Art als die früheren Beispiele. Sie hat mit dem Entwurf der Handlung des Mörders als monothetischer Setzung von modo futuri exacti phasenweise abgelaufenem Handeln nichts zu tun. Sie geht nicht vom Entwurf des künftigen Handelns, sondern von der bereits tatsächlich vollzogenen Handlung des Mörders aus. Der Sinn dieser Aussage besteht in der Verknüpfung abgelaufener Erlebnisse mit Vergangenheitscharakter mit anderen Erlebnissen mit Vergangenheits- oder Vorvergangenheitscharakter in einem neuen Sinnzusammenhang. ... Hier sehen wir deutlich den Unterschied zwischen dem Um-zu-Motiv und dem ... Weil-Motiv. *Indessen das Um-zu-Motiv, ausgehend vom Entwurf, die Konstituierung der Handlung erklärt, erklärt das ... Weil-Motiv aus vorvergangenen Erlebnissen die Konstituierung des Entwurfes selbst*» (Schütz 1974, S. 122f.).<sup>8</sup>

Weil-Motive erklären den Entwurf selbst, d. h. sie erklären letztlich die Um-zu-Motive. Sie erklären, warum der Mörder zum Mörder wurde, aber nicht, warum er den Mord verübt hat. «Das ... Weil-Motiv motiviert ... die Konstituierung des [Handlungs-]Entwurfes, das ... Um-zu-Motiv motiviert auf Grund des konstituierten Entwurfes die sich konstituierende Handlung» (Schütz 1974, S. 124). In der tatsächlichen Ausführung der Handlung hat der Handelnde nur Um-zu-Motive vor Augen. Weil-Motive erscheinen erst in der reflexiven Zuwendung auf die vollzogene und ausgeführte Handlung oder in der Aussenperspektive, d. h. in der Perspektive des Beobachters. Mit der Unterscheidung von Um-zu- und Weil-Motiven macht Schütz klar, dass wir im Alltag Handlungen nicht ausschliesslich aus Gründen, sondern auch aus Ursachen erklären.

---

<sup>8</sup> Die letzten beiden Auslassungen im Zitat betreffen das Wort «echt». «Echte» Weil-Motive bzw. Weil-Sätze lassen sich nicht in Um-zu-Motive bzw. -Sätze übersetzen, während dies bei «unechten» Weil-Motiven bzw. Weil-Sätzen möglich ist (vgl. Schütz 1971a, S. 24f., 1971c, S. 80ff., 1974, S. 122ff.; Schütz & Luckmann 1979, S. 259f., 263). Die genaue Bezeichnung ist in unserem Kontext aber nicht von Bedeutung.

### *Typisierendes Verstehen*

Ich komme auf ein Thema zurück, das ich bereits kurz gestreift habe: das typisierende Verstehen bzw. das Verstehen mittels Deutungsschemata. Schütz nimmt an, dass wir im Alltag Menschen immer nur relativ auf Funktionen und Kontexte verstehen. So haben wir ein typisches Bild eines Polizisten oder eines Postbeamten, und dieser Typus genügt uns im Allgemeinen, um mit Polizisten und Postbeamten zurechtzukommen. Der andere Mensch oder – wie Schütz zumeist sagt – das *alter ego* wird als Idealtypus konstruiert.<sup>9</sup>

Schütz (1974) gelangt zu dieser These aufgrund seiner phänomenologischen Position, wonach «... der Nebenmensch dem Ich nur *mittelbar* und seine Bewusstseinsenerlebnisse demzufolge nur in *typisierender* Erfassung zugänglich sind» (S. 252). Ich halte dies grundsätzlich für eine richtige These, wenn auch die Unterstellung von Schütz, dass ich mir selber unmittelbar zugänglich bin, kaum haltbar ist. Unmittelbarkeit mag es in Bezug auf Empfindungen, Stimmungen, Erlebnisse und Gefühle geben, aber nicht im kognitiven Bereich, d. h. nicht in Bezug auf *Selbsterkenntnis*. Wir verstehen nicht nur andere Menschen, sondern auch uns selber mittels Schemata, die wir zur Deutung unserer Erlebnisse und Erfahrungen nutzen. In genau diesem Sinne verwendet Schütz auch den Begriff des Idealtypus: Idealtypen sind Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit (vgl. ebd., S. 258f., 261).

Idealtypen werden pragmatisch genutzt. Wie weit wir andere Menschen verstehen, ist bedingt durch den Kontext unseres Handelns (vgl. Schütz 1974, S. 107). Die Partner in meinen alltäglichen Sozialbeziehungen «... treten nicht in ihrem individuellen So auf, sondern ... als <Postbeamte>, <Geldempfänger>, <Gendarmen>. Ich schreibe ihnen ein spezifisches Verhalten, eine spezifische Funktion zu: Nur insofern sie Träger einer solchen Funktion sind, sind sie für mich in mitweltlicher Einstellung relevant, also als *Typen*, und zwar als *Idealtypen*. Wie sie ihr Verhalten erleben, in welchen attentionalen Modifikationen sie ihm zugewandt sind, das lasse ich schlicht dahingestellt» (ebd., S. 258 – Hervorhebungen W.H.).

Auch die Einheit des fremden Handelns wird vom Betrachter konstruiert, und zwar unter pragmatischer Perspektive. «Was als Einheit der fremden Handlung erfasst wird, was also aus der <Fülle der Faktizität> ausgewählt und in einen objektiven Sinnzusammenhang eingestellt wird, hängt von der jeweiligen spezifischen Problemlage und weiter von dem jeweiligen spezifischen Inte-

---

<sup>9</sup> Synonym zu Idealtypen spricht Schütz (1971b) auch von «konstruktiven Typen» (S. 70).

resse ab, in dessen erweiterten Sinnzusammenhang das Ich auf Grund seines Vorwissens seine erfahrenden Erlebnisse einordnet. Problembedingte ist also der Sinn der erfahrenden Erlebnisse von äusseren Abläufen fremden Handelns, problembedingte damit, welches Handlungsfragment als ‹Einheit› der Handlung und als ihr Sinnzusammenhang aufgefasst wird, problembedingte des weiteren, welche Motive als typische für derlei Abläufe invariant gesetzt werden. Jedem Schnitt durch den faktischen fremden Handlungsablauf entspricht aber ein anderer personaler Idealtypus, für dessen Bewusstsein die invariant gesetzten Motive als subjektiver Sinnzusammenhang erlebbar sein sollen. *Und so ist auch der personale Idealtypus immer problembedingte; er trägt den Index der bestimmten Fragestellung, die zu beantworten er konstruiert wurde*» (Schütz 1974, S. 266). Auch Schütz anerkennt damit, dass ein und dieselbe Handlung je nach Standpunkt des Betrachters verschieden gedeutet werden kann. Mit dem Wechsel der Problemstellung geht ein Wechsel des Idealtypus einher (vgl. ebd., S. 269). Indem der Beobachter der Sozialwelt seinen Vorrat an Idealtypen «... durchmustert, Typus auf Typus aufbaut, kommt er in beständiger Verschiebung der Problemstellung, in stetem Wechsel der Auffassungsperspektiven zur Erfassung des alter ego in seinem besonderen Jetzt und So» (ebd., S. 270).

### ***Ausblick auf die sozialwissenschaftliche Methodik***

Schütz meint, das Vorgehen beim Verstehen der Handlungen anderer Menschen sei im Alltag letztlich identisch mit dem Verfahren der Sozialwissenschaften und umgekehrt: Im täglichen Leben «... bin ich in gewissem Sinne ‹Sozialwissenschaftler›, nämlich dann, wenn ich meinen Mitmenschen und ihrem Verhalten nicht erlebend, sondern reflektierend zugewendet bin» (Schütz 1974, S. 199). Der Sozialwissenschaftler ist gewissermassen derjenige, der nur reflektiert, weil er «... den Zugang zu fremden Bewusstseins-erlebnissen nur als Gegenstand des Denkens, nicht aber in schlichter Selbsthabe findet» (ebd., S. 200). Jede Sozialwissenschaft nimmt die «Attitüde eines mitweltlichen Beobachters» (ebd., S. 289) ein, was sich wiederum auch umgekehrt sehen lässt: «Im täglichen Leben über den Mitmenschen nachdenkend, nehme ich ihm gegenüber gleichsam eine sozialwissenschaftliche Haltung ein» (ebd., S. 313).

Die Äquivalenz von alltäglicher Reflexion über den Mitmenschen und wissenschaftlicher Betrachtung der Sozialwelt impliziert, dass der Sozialwissenschaftler methodisch analog vorgeht wie der Alltagsmensch. Auch begrifflich

besteht eine Entsprechung zwischen den Deutungskonzepten der lebensweltlich Handelnden und den Konzepten der Sozialwissenschaften. Schütz spricht von Konstruktionen ersten und zweiten Grades: «Die gedanklichen Gegenstände, die von Sozialwissenschaftlern gebildet werden, beziehen und gründen sich auf gedankliche Gegenstände, die im Verständnis des im Alltag unter seinen Mitmenschen lebenden Menschen gebildet werden. Die Konstruktionen, die der Sozialwissenschaftler benutzt, sind ... sozusagen Konstruktionen zweiten Grades: es sind Konstruktionen jener Konstruktionen, die im Sozialfeld von den Handelnden gebildet werden, deren Verhalten der Wissenschaftler beobachtet und ... zu erklären versucht» (Schütz 1971a, S. 6f.).

Ähnlich heisst es an anderer Stelle: «Um [die] soziale Wirklichkeit zu erfassen, müssen die vom Sozialwissenschaftler konstruierten gedanklichen Gegenstände auf denen aufbauen, die im Alltagsverstand des Menschen konstruiert werden, der sein tägliches Leben in der Sozialwelt erlebt. Daher sind die Konstruktionen der Sozialwissenschaften sozusagen Konstruktionen zweiten Grades, das heisst Konstruktionen von Konstruktionen jener Handelnden im Sozialfeld, deren Verhalten der Sozialwissenschaftler beobachten und erklären muss ...» (Schütz 1971b, S. 68).

Der konstruktive Charakter der sozialwissenschaftlichen Methode kommt in den folgenden Sätzen besonders anschaulich zum Ausdruck. Schütz schreibt, die Technik der Sozialwissenschaften bestehe «... im wesentlichen darin, dass der Sozialwissenschaftler die realen Menschen, die er als Handelnde in der Sozialwelt beobachtet, durch Puppen ersetzt, die er selbst geschaffen hat, m. a. W. dass er idealtypische Handelnde konstruiert» (Schütz 1977, S. 72). Fast gleich umschreibt Schütz die Technik der modernen Sozialwissenschaften an anderer Stelle: «Diese Technik besteht darin, dass man die Menschenwesen, welche der Sozialwissenschaftler als Handelnde auf der sozialen Bühne beobachtet, durch Puppen, die er selbst schuf, ersetzt, mit anderen Worten, dass er Idealtypen der Handelnden konstruiert» (Schütz 1972a, S. 19).

Im Einzelnen heisst dies: «Der Wissenschaftler beobachtet bestimmte Ereignisse innerhalb der Sozialwelt, die durch menschliches Handeln verursacht sind, und beginnt, den Typus dieser Ereignisse herauszuarbeiten. Sodann werden diese typischen Handlungen mit typischen Weil- bzw. Um-zu-Motiven verknüpft, die im Bewusstsein des imaginären Handelnden als invariabel angenommen werden. So konstruiert der Wissenschaftler einen personalen Idealtyp, das Modell eines Handelnden, das er sich mit Bewusstsein begabt vorstellt. Aber dieses Bewusstsein ist in seinem Inhalt allein auf jene Elemente

beschränkt, die für die Ausführung der fraglichen typischen Handlungen unentbehrlich sind. Es enthält all diese Elemente vollständig, aber darüber hinaus nichts. Der Wissenschaftler schreibt dem Modell nun konstante Um-zu-Motive zu, die den Zielen entsprechen, die durch die fraglichen Handlungen in der Sozialwelt realisiert werden; weiterhin unterstellt er solche konstante Weil-Motive, die als Basis für das unterstellte System konstanter Um-zu-Motive dienen können; schliesslich versieht er den Idealtyp mit solchen Elementen eines Lebensplans und solchen Erfahrungsvorräten, wie sie für die imaginären Horizonte und Hintergründe der handelnden Puppe notwendig sind. Diese konstruierten Typen werden sodann in eine Umgebung eingefügt, die alle Elemente der realen Lebenssituation enthält, die für die Durchführung der fraglichen typischen Handlung relevant sind. Und endlich gibt der Wissenschaftler diesem ersten Idealtyp weitere personale Idealtypen hinzu, die mit solchen Motiven ausgestattet sind, so dass sie auf typische Handlungen des ersten Typs auf entsprechend typische Weise reagieren können. Auf diese Weise gelangt der Sozialwissenschaftler zu einem Modell der Sozialwelt oder besser: zu einer Rekonstruktion» (Schütz 1977, S. 73f.).

Statt von Puppen, Modellen und Idealtypen ist hie und da auch von Homunkuli die Rede (vgl. Schütz 1971a, S. 46f., 1971b, S. 73f.). Alles sind dies Begriffe, mit denen Schütz klar macht, dass der Wissenschaftler nicht Teilnehmer, sondern distanzierter Beobachter der Sozialwelt ist, die er erforscht. Wenn er daher von der Auffassung ausgeht, «... dass die Sozialwissenschaften es mit menschlichem Verhalten und seiner Deutung in der Alltagserfahrung zu tun haben» (Schütz 1971a, S. 39), womit sie «... notwendig auf den subjektiven Standpunkt, das heisst auf die Interpretation des Handelns und seines Situationsrahmens» (ebd.), verwiesen sind, dann ist dies nicht so zu verstehen, dass sich die Sozialwissenschaften in die Situation ihrer Untersuchungsobjekte *einzu fühlen* hätten. Vielmehr ist das Verstehen fremden Sinnes eine methodische, vernunftgeleitete Leistung, d. h. ein rationaler und begrifflicher Vorgang (vgl. Schütz 1974, S. 339).

### ***Literaturverzeichnis***

Beck, Lewis White (1976). *Akteur und Betrachter. Zur Grundlegung der Handlungstheorie*. Freiburg: Karl Alber.

Codignola, Enzo (1986). *Das Wahre und das Falsche. Essay über die logische Struktur der psychoanalytischen Deutung*. Frankfurt: Fischer.

- Eley, Lothar (1982). Transzendental-phänomenologische Theorie des sozialen Handelns (Husserl, Schütz) und deren dialektische Kritik. In: Hans Poser (Hrsg.): *Philosophische Probleme der Handlungstheorie* (S. 263-283). Freiburg: Alber.
- Fromm, Erich (1979). *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Habermas, Jürgen (1973). *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien* (3. Aufl.). Frankfurt: Suhrkamp.
- Husserl, Edmund (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Herausgegeben und eingeleitet von Stephan Strasser. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1977). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Herausgegeben von Elisabeth Ströker. Hamburg: Meinen (Orig. 1936).
- Kaulbach, Friedrich (1982). *Einführung in die Philosophie des Handelns*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lenk, Hans (1993). *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Parsons, Talcott (1977). Über analytische Theorie und phänomenologische Analyse. Brief an Alfred Schütz vom 2.2.1941. In: Alfred Schütz / Talcott Parsons: *Zur Theorie sozialen Handelns. Ein Briefwechsel* (S. 93-107). Herausgegeben von Walter M. Sprondel. Frankfurt: Suhrkamp.
- Roche, Maurice (1973). *Phenomenology, Language and the Social Sciences*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Schütz, Alfred (1971a). Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze, Bd. I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit* (S. 3-54). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Schütz, Alfred (1971b). Begriffs- und Theoriebildung in den Sozialwissenschaften. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze, Bd. I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit* (S. 55-76). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Schütz, Alfred (1971c). Das Wählen zwischen Handlungsentwürfen. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze, Bd. I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit* (S. 77-110). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Schütz, Alfred (1971d). Schelers Theorie der Intersubjektivität und die Generalthese vom Alter Ego. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze, Bd. I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit* (S. 174-206). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Schütz, Alfred (1971e). William James' Begriff des «Stream of Thought» phänomenologisch interpretiert. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze, Bd. III: Studien zur phänomenologischen Philosophie* (S. 32-46). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Schütz, Alfred (1972a). Die soziale Welt und die Theorie der sozialen Handlung. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze, Bd. II: Studien zur soziologischen Theorie* (S. 3-21). Den Haag: Martinus Nijhoff.

Schütz, Alfred (1972b). Gemeinsam Musizieren. Die Studie einer sozialen Beziehung. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze, Bd. II: Studien zur soziologischen Theorie* (S. 129-150). Den Haag: Martinus Nijhoff.

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

Schütz, Alfred (1977). Parsons' Theorie sozialen Handelns. In: Alfred Schütz / Talcott Parsons: *Zur Theorie sozialen Handelns. Ein Briefwechsel* (S. 25-76). Herausgegeben von Walter M. Sprondel. Frankfurt: Suhrkamp.

Schütz, Alfred & Thomas Luckmann (1979). *Strukturen der Lebenswelt, Bd. 1*. Frankfurt: Suhrkamp.

Schütz, Alfred & Thomas Luckmann (1984). *Strukturen der Lebenswelt, Bd. 2*. Frankfurt: Suhrkamp 1984.

Weber, Max (1972). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen: Mohr.

Welter, Rüdiger (1986). *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vorthoretischer Erfahrungswelt*. München: Fink.