

Subjekt, Intersubjektivität und persönliche Identität: zum Subjektverständnis der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie

Knoblauch, Hubert

Postprint / Postprint

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Knoblauch, H. (2004). Subjekt, Intersubjektivität und persönliche Identität: zum Subjektverständnis der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie. In M. Grundmann, & R. Beer (Hrsg.), *Subjekttheorien interdisziplinär. Diskussionsbeiträge aus Sozialwissenschaften, Philosophie und Neurowissenschaften* (S. 37-85). Münster: Lit Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-6731>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>



Subjekt, Intersubjektivität und persönliche Identität

Zum Subjektverständnis der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie

Einleitung

In der Philosophie ist das Subjekt sehr unterschiedlich verhandelt worden. Hatte die subjektivistische Revolution durch Descartes und Kant das Subjekt in den Mittelpunkt philosophischer Betrachtung gestellt, so erleben wir doch vor allem in der neueren poststrukturalistischen Philosophie eine „Dezentrierung des Subjekts“, das nunmehr nicht mehr als feste, erkennende Substanz, sondern als Ergebnis diskursiver Konstruktionen angesehen wird. Auch in der Soziologie hat sich der Begriff des Subjekts zu einem regelrechten Pol entwickelt, der einen Teil der jüngeren Debatte anzieht bzw. abstößt. Schon die Grundkonstellation der soziologischen Theorie: Weber und Durkheim (aber auch Simmel und Spencer), kann als eine solche polare Konstellation zwischen subjektorientierten¹ und systemorientierten Ansätzen angesehen werden. Seit dem zweiten Weltkrieg hatte die funktionalistische und strukturfunktionalistische Theorie bis in die sechziger Jahre die soziologische Theoriediskussion streng im Griff. Damals bäumten sich subjektivistische Ansätze gegen sie auf, die mit dem „interpretativen Paradigma“ verknüpft sind. Seit ihrer allmählichen Etablierung im Zuge der 1970er und 80er setzten sich dann wieder antisubjektivistische Ansätze durch, im deutschsprachigen Raum vor allem in Gestalt der Systemtheorie. (Der Poststrukturalismus hatte hierzulande zunächst recht wenig Resonanz in der Soziologie gefunden.²) Seitdem sich die Systemtheorie (und – so recht erst über die Rezeption der Gender Studies und der Cultural Studies – auch der Poststrukturalismus) einer wachsenden Anerkennung erfreuen, tritt immer häufiger wieder die Frage nach dem Subjekt auf, die von diesen Ansätzen mehr (Foucault) oder weniger ausdrücklich aufgenommen wurde.

Die Frage nach dem Subjekt, die dieser Band stellt, fügt sich deswegen in die laufende Debatte ein. Ich möchte mich bemühen, diese Frage aus der Sicht des Ansatzes zu stellen, der abwechselnd und je nach gusto aus der Außenperspektive als „Sozialphänomenologie“, „Sozialkonstruktivismus“ oder „neuere Wissenssoziologie“ bezeichnet wird. Damit wird auf eine Tradition soziologischen Denkens angespielt, für die vor allem die Arbeiten von Alfred Schütz, Peter Berger und Thomas Luckmann stehen. Sozialphänomenologisch wird diese Theorie mißverständlich genannt, weil sie die Methode der Husserlschen Phänomenologie für die Analyse der sozialen Lebenswelt nutzbar machen wollte. Mißverständlich ist dies, weil sich die phänomenologischen Überlegungen zunächst auf vor- bzw. nichtsoziale Phänomene beziehen, wie etwa die Prozesse der Typisierung, die Beschreibung von Relevanzsystemen oder die Analyse von Transzendenzerfahrungen.³ Auch der Begriff des Sozialkonstruktivismus kann leicht in die Irre führen. Zwar steht außer Zweifel, daß er seine Prägung durch Berger und Luckmanns „Social Construction of Reality“ erhalten hat. Wie

¹ Mit Subjektorientierung schließe ich nicht an die „Münchener Schule subjektorientierter Soziologie“ an, die darunter eine Art „subjektive Spiegelung“ struktureller Verhältnisse versteht (vgl. dazu Voß und Pongratz 1997). Subjektorientierung meint hier zunächst die Anerkennung des Subjekts als eines eigenständigen erkennenden und handelnden Wesens.

² Zur poststrukturalistischen Soziologie vgl. Stäheli (2000).

³ Mustergültig vorgeführt von Schütz und Luckmann (1979; 1984); eine scharfe Ablehnung der Vorstellung einer Sozialphänomenologie oder gar einer „phänomenologischen Soziologie“ formuliert insbesondere Luckmann (1979).

aber auch Hacking (1999) in seiner Kritik des „Sozialkonstruktivismus“ deutlich macht, wurde dieser Begriff nicht nur inflationär verwendet, sondern zunehmend auch mit poststrukturalistischen und radikalkonstruktivistischen Positionen gleichgesetzt, die sich in mehrerlei Hinsichten (auf die ich unten noch eingehen werde) von Berger und Luckmanns Vorstellungen unterscheiden.⁴ Am wenigsten irreführend ist sicherlich die Bezeichnung „neuere Wissenssoziologie“, die vor allem auf Berger und Luckmanns Weiterführung des Schütz'schen Ansatzes zutrifft. Um die Besonderheit des Ansatzes zu charakterisieren, kann auch von sozialkonstruktivistischer Wissenssoziologie gesprochen werden. Wissenssoziologie sollte dabei nicht mehr als eine Spezialsoziologie verstanden werden. Denn neu ist diese Wissenssoziologie deswegen gewesen, weil sie den Wissensbegriff aus dem herkömmlichen engen Zusammenhang mit Ideologie und sozialen Gruppen gelöst und zum Grundlagenbegriff der gesamten Soziologie gemacht: Erfahren und Handeln ist wissensgeleitet, und damit erfordert die Analyse sozialen Handelns grundlegend auch die Analyse des handlungsleitenden Wissens.

Schon die Bezugnahme auf Husserl und die Phänomenologie deutet an, daß dieses Wissen in Bewußtseinsprozessen gründet. Grund aller Wissensprozesse und Ausgangspunkt aller Handlungen ist das Subjekt. Allerdings ist die Bedeutung des Subjektes und sein theoretischer Ort in der phänomenologischen Traditionen sehr scharf diskutiert worden. Ja man könnte sagen, daß das Subjekt gerade bei Schütz, Berger und Luckmann eine neue Umschreibung erhalten hat, die man mit dem Begriff der Identität näher fassen kann. (Eine Bewegung, die auch aus dem Poststrukturalismus bekannt ist, die aber Berger und Luckmann sehr viel früher vollzogen haben.⁵) *An die Stelle eines mehr oder weniger substantialistischen Subjektbegriffes, wie er von der Phänomenologie zumindest impliziert wird, tritt ein Begriff der Identität, der wesentlich Intersubjektivität, Interaktion und Kommunikation voraussetzt.* Die Substitution des phänomenologischen Subjektbegriffes steht mit einem weiteren, gerade von radikalkonstruktivistischen und poststrukturalistischen Ansätzen übersehenen Merkmal des „Sozialkonstruktivismus“ in Verbindung: Seiner Anerkennung anthropologischer Rahmenbedingungen.

Im nächsten Abschnitt möchte ich zunächst die phänomenologische Thematisierung von Subjektivität und Intersubjektivität skizzieren. Sodann wird der Zusammenhang zwischen Kommunikation und Intersubjektivität behandelt, der, so der nächste Teil, zur Verschiebung auf den dialektischen Begriff der Identität, genauer: der persönlichen Identität führt. Der folgende Abschnitt erläutert dann, daß persönliche Identität eine soziohistorisch wandelbare Größe darstellt, die jedoch, wie am Schluß betont wird, keineswegs eine völlige Preisgabe des Subjektes zur Folge hat. Das Subjekt ist durch eine Triangulation von (vermeintlich) subjektiver Erfahrungsreflexion, soziohistorischem Vergleich und anthropologischen Grundlagen bestimmbar. Die von der philosophischen Anthropologie ererbte Theorieausrichtung eröffnet die Anschlußmöglichkeit auch für biologische Ansätze, wie sie etwa in der Neurophysiologie vertreten werden.⁶

⁴ Diese Form des „Sozialkonstruktivismus“ wird im Englischen denn auch mit der Bezeichnung „Social Constructionism“ markiert. Vgl. Burr (1995). Luhmann (1996: 25) hat diesen Unterschied auch sehr deutlich erkannt, wenn er mit Blick auf Berger und Luckmann (und in der in diesem Zusammenhang üblichen Polemik) von einem „halben Sozialkonstruktivismus“ spricht.

⁵ Die Identitätstheorien wurden von Luckmann (1963; 1967) und Berger und Luckmann (1966) seit den sechziger Jahren entwickelt.

⁶ Auch wenn das Thema der Sozialisation schon seit der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit eine zentrale Bedeutung für die neuere Wissenssoziologie hat, müssen Leserinnen und Leser, die Ausführungen zur Sozialisation erwarten, darauf hingewiesen werden, daß dieser Beitrag – im Einklang mit der Zielsetzung des gesamten Bandes – eine grundlegendere Fragestellung verfolgt.

Ego und Bewußtsein oder: Von der Subjektivität zur Intersubjektivität

Wie Husserl unter anderem in seiner Wiederaufnahme der Cartesianischen Meditationen (Husserl 1977) deutlich machte, ist Subjektivität für die Phänomenologie von zentraler Bedeutung. Denn das Herz der Phänomenologie besteht in der Relation Ego-cogito-cogitatum: Das Verhältnis von Ich, Denken und Gedachtem oder Ich, Erfahren und Erfahrenem bildet den Untersuchungsgegenstand der Phänomenologie, die sich ja eben dadurch auszeichnet, daß sie nicht mehr die objektive Welt (also die „Referenz“, wie Strukturalisten sagen würden, von Cogitatum und Objekt) zum Gegenstand macht, sondern geradezu einklammert. Nicht das, worauf sich eine Erfahrung (oder Handlung) bezieht, ist für sie von Interesse, sondern die Erfahrung als Erfahrung. Die Welt und ihre Gegenstände werden damit nur noch insofern betrachtet, als sie sich der Erfahrung geben. (Diese Erfahrungsgegenstände sind die berühmten „Sachen“, zu denen die Phänomenologie will.) Um diese Einklammerung zu vollziehen, führte Husserl die Methode der „phänomenologischen Reduktion“ ein: sie besteht im wesentlichen darin, die Geltung auszuschalten und damit Erfahrungen als Erfahrungen zu betrachten. Ziel der Methode war es, die Leistungen des Bewußtseins in den Blick zu bekommen, die am Zustandekommen der Erfahrung beteiligt sind. (Dabei trennt er natürlich zwischen dem Objekt der Erfahrung, dem noematischen Aspekt, und dem Prozeß des Erfahrens, der Noesis.)⁷ Die Radikalität dieses Unterfangens liegt auf der Hand: Die Welt wird hier auf Prozesse des Bewußtseins zurückgeführt. Außerhalb dieser Bewußtseinsprozesse ist nichts, worüber wir Aussagen treffen können. Das Erkannte ist also ein Produkt des Erkennens – und letzten Endes auch der erkennenden Person.

Radikal ist dieser Ansatz deswegen, weil er die Möglichkeit von Erfahrung, ja jeder Erkenntnis, im Bewußtsein der erkennenden Personen selbst verankert. Zunächst sind damit natürlich die Bewußtseinsprozesse gefragt, die das Erfahren und Erkennen ausmachen bzw. konstituieren. Ausgehend von der Beschreibung des Erfahrens und des sich im Erfahren Gebenden sucht die Phänomenologie jeweils nach den „konstitutionslogischen“ Voraussetzungen, die gegeben sein müssen, daß etwas und wie etwas erfahren wird. In ihrer Suche nach dem im jeweiligen Prozeß Vorausgesetzten stößt man natürlich immer wieder auf das Subjekt bzw. Ego.

Husserl unterscheidet dabei das identische Ich, das in den Bewußtseinerlebnissen enthalten und an den Konstitutionsprozessen beteiligt ist, von einem personalen Ich, das durch die Habitualitäten konstituiert wird, die die Konstitutionsprozesse des identischen Ich aufweist. Schließlich kennt er noch das Ego, das das Gesamt der Bewußtseinsprozesse umfaßt.⁸ Auch wenn man einräumt, daß das Ego durch die Prozesse, die phänomenologisch beschrieben werden, konstituiert wird, führt die Frage nach den konstitutionslogischen Voraussetzungen dieser Prozesse entweder in den indefiniten Regreß einer immer weiteren Suche nach noch grundlegenden Prozessen: denn jeder Bewußtseinsprozeß kann auf die ihm zugrundeliegenden Voraussetzungen befragt werden. Im anderen Fall (oder im Falle des Versuchs, den indefiniten Regreß abubrechen) führen sie zur Annahme eines Subjektkerns. Dabei stellt sich jedoch das Problem, daß dieser Subjektkern (bei Husserl auch „Ego-Pol“) von außen in die Analyse eingeführt wird und somit nicht begründet ist. In beiden Fällen stellt sich natürlich das Problem der Begründung der Erkenntnis – und natürlich auch der Begründung des phänomenologischen Verfahrens selbst, das Husserl ja auf feste Fundamente stellen wollte.

Freilich sollte man einräumen, daß Husserl hier keineswegs eine Möglichkeit bevorzugte. Es ist ja durchaus vorstellbar, daß das Bewußtsein sozusagen als Prozessualität gedacht werden

⁷ Die phänomenologische Reduktion ist ein komplexes Verfahren der Selbstbeschreibung und Selbstreflexion, das hier nicht dargestellt werden kann. Eine für unsere Zwecke zureichende Darstellung findet sich in Schütz (1971: 86-119).

⁸ Vgl. Husserl (1977, §§31ff).

kann (eben als Intentionalität), die durch ihre Aktivitäten den Ego-Pol erzeugt. (Die Grundlage dieser Annahme wären die von Leibniz übernommenen *Petites perceptions*, also jene elementaren Bewußtseinsakte, in denen die wesentliche Struktur der Trias von Ego-cogito-cogitatum schon angelegt ist.⁹)

Die von Husserl deutlich bevorzugte Variante besteht aber in der Annahme eines Ich, das Grundlage aller Erfahrung und aller Erkenntnis sein kann. Damit die phänomenologische Betrachtung die Spezifik individueller psychologischer Varianten überwinden kann, muß dieses Ich eidetisch so variiert werden, das es als universales „transzendentes Ego überhaupt“ fungieren, also die ganze erdenkliche Vielfalt unterschiedlicher Inhalte der Konstitution umfassen kann. Das Subjekt muß gleichsam verallgemeinert gedacht werden, um die Voraussetzung dafür zu schaffen, daß durch es die Vielfalt der besonderen Bewußtseinsleistungen anderer Subjekte gedacht werden.

Es ist ein besonderes, mit dieser Annahme verbundenes Problem, das Alfred Schütz' scharfe Kritik provozierte. Diese Kritik richtet sich vielmehr gar nicht auf den Letztbegründungsanspruch von Erkenntnis, der in der Figur des transzendentalen Ego enthalten ist. Sie richtet sich zunächst auf ein anderes Problem, das die Soziologie für die Phänomenologie aufwirft. Wenn nämlich die äußere Welt nurmehr als Ergebnis von Konstitutionsprozessen des subjektiven Bewußtseins anzusehen ist, dann fragt sich natürlich, wie überhaupt Andere in die Welt dieses Bewußtseins gelangen können. Husserl behandelt dieses Problem bekanntlich in der fünften Meditation seiner Cartesianischen Meditationen. Das Ergebnis seiner Überlegungen mündet im Begriff der „transzendentalen Intersubjektivität“. Etwas profan formuliert, könnte man ihn so verstehen: Die Möglichkeit, andere zu erfahren, ist im Bewußtsein insofern gegeben, als es ja selbst ein Ergebnis der eidetischen Variation unseres besonderen Bewußtseins darstellt. (Diese eidetische Variation war ja auch schon die Voraussetzung, um das Bewußtsein als exemplarisch für andere Bewußtseine zu fassen.) In der Erfahrung von Alter ego erfahre ich eine Abwandlung meines eigenen Bewußtseins. Dieses andere Bewußtsein erscheint nur deswegen als anders, weil die vom anderen Bewußtsein gegebene Erfahrung auf Appräsentationen beruht, also zeichenhaften Verweisen auf etwas, das selbst der Erfahrung nicht gegeben ist.¹⁰ Als Bewußtseinsphänomen aber ist das Andere eine „immanente Transzendenz“.¹¹ Diese im Bewußtsein verankerte transzendente Intersubjektivität bildete für Husserl den Ausgangspunkt auch für größere Gemeinschaftsbildungen, die bis hin zur Weltgemeinschaft reicht.

Genau diese Konstruktion wurde von Schütz, der sich ja ansonsten dezidiert zu Husserls Phänomenologie bekannte, folgeschwer kritisiert. Unter anderem bereitete ihm die Unterscheidung zwischen dem subjektiven Bewußtsein vom Fremden und der Erfahrung fremder Subjektivität große Probleme: „Sind nicht viele, sind nicht vielleicht alle unsere Erlebnisse von Fremdem in der natürlichen Welt (...) durch Leistungen fremder Subjektivität gestiftet (oder zum mindesten als so gestiftet von uns interpretiert) und erst dadurch als ‚Erlebnisse von Fremdem‘ sinnbestimmt?“¹² Andere alter egos kommen, so fährt Schütz fort, in der phänomenologisch reduzierten Sphäre als andere gar nicht in den Blick, und zwar auch keine anderen alter egos. Hier hätten wir es nur mit vom philosophierenden Ich sozusagen imaginierten Ichs und einer ebenso imaginierten Intersubjektivität zu tun, nicht aber mit der

⁹ Dieses Verständnis Husserls findet sich bezeichnenderweise in der Interpretation Luhmanns wieder, der damit auch auf die Parallelen zwischen Systemtheorie und einer subjektlos gedachten Phänomenologie hinweist. Vgl. dazu Luhmann (1996).

¹⁰ Phänomenologisch beruhen Zeichen auf der Appräsentation und nicht vice versa.

¹¹ In den Worten Husserls (1977: 123): „da die fremde Subjektivität durch Appräsentation innerhalb der abgeschlossenen Eigenwesentlichkeit der meinen mit Sinn und Geltung einer eigenwesentlich-anderen Subjektivität erwächst“.

¹² Vgl. dazu Schütz 1971: 94.

„Intersubjektivität als Kommunikation“: Intersubjektivität sei also nicht ein „innerhalb der transzendentalen Sphäre lösbares Problem, sondern eine Gegebenheit der Lebenswelt“.¹³ Schwerwiegend ist diese Kritik, weil Schütz dadurch die Möglichkeit einer transzendentalphänomenologischen Analyse der Sozialwelt grundlegend bestreitet und der Lebensweltanalyse das Feld bereitet. Denn „es kann mit Bestimmtheit gesagt werden, daß nur eine (...) Ontologie der Lebenswelt, nicht aber eine transzendente Konstitutionsanalyse jenen Wesensbezug der Intersubjektivität aufzuklären vermögen wird, der die Grundlage sämtlicher Sozialwissenschaft bildet...“¹⁴ Für unsere Zwecke bedeutsam aber ist, daß Schütz hier einen Begriff der Intersubjektivität einführt, der durchaus die Grundzüge der Husserlschen Phänomenologie beibehält. (Und das ist auch durchaus konsequent, denn Schütz vertritt die Auffassung, daß die Ergebnisse transzendentalphänomenologischer Analysen für die Beschreibung der Lebenswelt genutzt werden können.)

Vor allem vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Hausse systemtheoretischer Ansätze bedarf der Begriff der Intersubjektivität einer besonderen Hervorhebung. Er unterscheidet sich nämlich sehr grundlegend vom Konzept der „doppelten Kontingenz“, wie er von Parsons bis Luhmann verwendet wird. Damit wird der Sachverhalt bezeichnet, daß das erwartbare Verhalten von Alter ego für ego ebenso kontingent ist wie (deswegen auch) das erwartbare Verhalten Egos für Alter.¹⁵ Ego begegnet hier Alter hier wie einer Art Black Box. Ganz anders die phänomenologische Theorie der Intersubjektivität (und in dieser Hinsicht auch die Husserls). Sie füllt gleichsam den Raum zwischen Ego und Alter auf eine Weise, die für das Verständnis dessen, was das Subjekt ist, von größter Bedeutung ist. Deswegen sollten wir etwas ausführlicher auf dieses Konzept von Intersubjektivität eingehen.

Vom Ich zum anderen: Intersubjektivität und Kommunikation

Schütz' Ausgangspunkt für das Problem der Intersubjektivität ist allerdings nicht mehr identisch mit dem Husserls. Während sich dieser dem Phänomen vom einsamen Ego der transzendental reduzierten Sphäre her näherte, geht Schütz auf die Grundlegung der Soziologie durch Max Weber zurück, und fragt, wie wir den Sinn des Handelns anderer verstehen können. Diese Frage stellt sich keineswegs nur einem wissenschaftlichen Beobachter. Sie stellt sich uns auch im Alltag fortwährend, und eben dieser Alltag ist Ausgangspunkt für Schütz.¹⁶ Als »Alltag«, »Alltagswelt«, »Lebenswelt des Alltags« (oder englisch auch »Common sense«) bezeichnete schon Schütz jenen Bereich der Wirklichkeit, in dem wir hellwach sind, pragmatisch handeln und in der Außenwelt Veränderungen bewirken. Außerhalb des Alltags mag sich nämlich das Problem der doppelten Kontingenz durchaus stellen, also die Frage: wie wird Alter ego handeln. Denn auch Schütz muß feststellen, daß der Sinn einer Handlung (und damit auch ihr Entwurf) „für jedes Du wesentlich unzugänglich (ist), weil er sich nur innerhalb des gemeinigen Bewußtseinsstromes konstituiert“ (Schütz 1974: 140; i.O. kursiv). Aus diesem Befund, daß Alter ego für Ego sozusagen transzendent ist¹⁷, ergibt sich für ihn jedoch eben nicht das Problem der Black Box; vielmehr haben wir alltäglich durchaus einen mittelbaren Zugang zum Anderen. Dieser Zugang wird ermöglicht durch das Ausdrucksverhalten des menschlichen Leibes, durch die Akte des Kundgebens und Kundnehmens, kurz: durch Kommunikation.

¹³ Ebd. 116.

¹⁴ Ebd. 116.

¹⁵ Vgl. dazu z.B. Luhmann (1981).

¹⁶ Schütz nennt diesen Zugang „mundanphänomenologisch“, da er die Einklammerung der natürlichen Einstellung und ihres „naiven Glaubens“ an die Welt eben nicht vollzieht. Dementsprechend trifft ihn die Kritik Derridas (1979) auch nicht mehr, der Husserl eine „Metaphysik der Präsenz“ unterstellte. Schütz räumt diese Metaphysik durchaus ein – aber nicht als unausgesprochener Glaube der Phänomenologie, sondern des Common sense.

¹⁷ Schütz und Luckmann (1984, Kap. 6) nennen dies später eine „mittlere Transzendenz“.

Damit Kommunikation jedoch gelingt, müssen besondere Bewußtseinsleistungen vorausgesetzt werden, die Schütz unter dem Titel der Intersubjektivität faßt. Man könnte hier sozusagen von einer konstitutionslogischen Voraussetzung sprechen, deren Funktion ähnlich ist wie Habermas' Annahme einer „kontrafaktischen“ Bereitschaft zum Diskurs.¹⁸ Wie Habermas sieht auch Schütz die Reziprozität als eine Voraussetzung der Kommunikation. Allerdings meint er mit Reziprozität keineswegs eine Gleichheit. Er meint damit eher so etwas wie einen Bewußtseinsmechanismus, der die Differenzen zwischen Ego und Alter ego angleicht: Die unterschiedlichen Standorte der Leiber werden sozusagen automatisch vertauscht, so daß wir ohne Probleme in der Lage sind, unsere Leiber trotz ihrer verschiedenen Standorte zu koordinieren. Neben dieser „Idealisierung der Vertauschbarkeit der Standorte“ beinhaltet die Reziprozität eine „Idealisierung der Kongruenz der Relevanzsysteme“. Man kann sich dies am einfachen Beispiel von Frage und Antwort deutlich machen: Wer eine Frage stellt, verfolgt ein in die Zukunft gerichtetes Um-zu-Motiv: Er (oder sie) fragt, um etwas zu erfahren. Wer antwortet, handelt dagegen, weil er (oder sie) vorher gefragt wurde. Frage und Antwort gelingen u.a. deswegen, weil hier die Motivationsrelevanzen für die jeweiligen Akte umgedreht werden.

Die Reziprozität der Perspektiven impliziert ihrerseits die Annahme, Alter ego sei „wie ich“: sein Leib sei grundsätzlich „wie meiner“, sein Bewußtsein funktioniere *ceteris paribus* wie meines – und seine Zeit sei dieselbe wie meine, so daß wir eine intersubjektive Zeit konstituieren könnten.¹⁹ Für Schütz ist es sehr wesentlich, daß diese Aspekte der leiblichen Abstimmung eine Art „Sich-Einstimmen“ ermöglichen, eine „Quasi-Gleichzeitigkeit“. Intersubjektivität schafft also eine „präkommunikative soziale Beziehung“, die eine „Teilhabe am Erlebnis des anderen in der inneren Zeit, im Durchleben einer gemeinsamen lebendigen Gegenwart konstituiert: das ist das Fundament aller möglichen Kommunikation“ (Schütz 1972: 145).

In seinen späteren Analysen der Intersubjektivität bezieht Schütz daneben auch Aspekte ein, die er von Cooley und Mead übernimmt. Dazu gehört der "looking glass effect", der nach Cooley (1967) jenen vor allem in der frühkindlichen Sozialisation sehr anschaulich beobachtbaren Vorgang umfaßt, bei dem das Kind sein eigenes Handeln durch die Augen der anderen, also etwa der Mutter, zu sehen lernt. Im Unterschied zu Meads (1978) "taking the role of the other" bezieht sich dieser Effekt, den man als eine Vorform der Reziprozität ansehen könnte, allein auf die Beobachtung des eigenen Tuns durch die Reaktion von Alter ego. Denn sieht man von körperlichen Funktionen ab, hat das Individuum von sich und seinem Körper nur bedingte Wahrnehmungen. Ihm ist die unmittelbare Erfahrung einer strukturierten und sich wandelnden Umwelt gegeben, zu der wesentlich auch die anderen gehören. Ihre Körper werden wahrgenommen als Ausdrucksfelder von Gefühlen, Stimmungen, Absichten und Zielen, die das eigene Handeln gewissermaßen spiegelbildlich reflektieren. Dies bildet auch eine wesentliche Voraussetzung der Kommunikation. Dieser leiblich vermittelte Vorgang bildet die Basis für den von Mead (1978) beschriebenen gestischen Handlungsdialog, der als Grundlage für im engeren Sinne zeichenhafte kommunikative Akte dient.

Intersubjektivität bildet also eine phänomenologische Voraussetzung der Kommunikation, die sich aber in der Kommunikation realisiert. Bevor wir uns mit weiteren Merkmalen der darauf aufbauenden Kommunikation beschäftigen, sollten wir diese vorkommunikative Seite der Intersubjektivität festhalten. Intersubjektivität ist keineswegs eine Black Box, sondern füllt den Raum zwischen den Subjekten sozusagen „automatisch“. Denn die genannten Idealisierungen gehen nicht auf reflexive Akte zurück, sondern werden alltäglich vorreflexiv vollzogen: sie konstituieren damit den Alltag mit. „Ort“ dieser „Automatik“ ist das

¹⁸ Am ausführlichsten erläutert in Habermas (1981).

¹⁹ Schon Thomas Luckmann (1980) hat darauf hingewiesen, daß diese Annahme natürlich keineswegs nur für menschliche Akteure geltend gemacht wird, sondern auch auf Tiere, Geister oder Maschinen übertragen werden kann. Ob sie sich allerdings bewährt, ist eine Frage der jeweiligen Wirklichkeitskonstruktion.

Bewußtsein. Das Bewußtsein vollzieht diese Idealisierungen, und deswegen ist weder Intersubjektivität noch Kommunikation ohne Bewußtsein denkbar (wie die Systemtheorie behauptet).

Trotz dieser bleibenden Bedeutung des Bewußtseins verläßt Schütz deutlich die rein phänomenologische Begründungslinie. Intersubjektivität basiert eben nicht nur auf Bewußtseinsakten, sondern auf (die sie voraussetzende) Kommunikation. Dabei schafft sie selbst eine soziale Grundlage, die die Erfahrungen und das Wissen der Handelnden aneinander anpaßt: Die Reziprozität der Perspektiven und der Relevanzsystem erzeugt einmal eine „strukturelle Sozialisierung des Wissen“: Was wir handelnd bezwecken, wird in wechselseitiger Antizipation angeglichen. Intersubjektivität bezieht auch eine „genetische Sozialisierung des Wissens“ mit ein (Schütz 1971a: 12). Damit verweist Schütz darauf, daß empirisch das meiste handlungsleitende Wissen nicht aus subjektiv erworbenen Erfahrungen aufgebaut wird, sondern „sozial abgeleitet“ ist: von Freunden, Eltern, Lehrern und Lehrern der Lehrer. Es ist das „sozial gebilligte Wissen“ einer sozialen Gruppe, das die Inhalte dessen prägt, was als subjektiver Wissensvorrat abgelagert wird. Soziale Ableitung von Wissen kann (sofern wir die Telepathie ausschließen) jedoch nur Kommunikation heißen, in der dieses Wissen vermittelt wird.

Doch auch die im subjektiven Bewußtsein vollzogenen Prozesse der Typisierungen von Erfahrungen und die Ausbildung von Relevanzsystemen, die Typisierungen selektieren, bleiben keineswegs dem einzelnen Bewußtsein überlassen. Sie sind vor allem von sprachlichen Kategorisierungen geprägt, die wiederum zur Kommunikation zählen.²⁰ Zur Kommunikation zählen für Schütz nicht nur die „vorwissenschaftliche Umgangssprache“, die er als „Schatzkammer vorgefertigter verfügbarer Typen und Eigenschaften“ (Schütz 1971a: 16) versteht; dazu zählen auch andere Zeichensysteme, in denen alltägliches und (mittels der Symbole) außeralltägliches Wissen vermittelt wird.

Die „soziale Ableitung“ des Wissens und seine „Ablagerung“ setzen für Schütz also unvermeidlich Kommunikation voraus. Kommunikation als Wissensvermittlung beruht nicht nur auf Intersubjektivität; sie beinhaltet auch das Wissen um die Zeichensysteme und die in ihnen implizierten Typisierungen und Relevanzsysteme.

Die Analyse der Intersubjektivität und ihre Anbindung an die Kommunikation führt zu einer Verlagerung auch des Ausgangspunktes der Analyse: Nicht mehr das Subjekt steht hier im Vordergrund der Betrachtung, sondern das, was man mit Mead als Selbst oder Identität bezeichnen kann. Diese Verlagerung vom Subjekt zur Identität wird zwar erst von Berger und Luckmann begrifflich vollzogen; sie ist aber bei Schütz schon angelegt. Denn Schütz' Analysen stützen sich ja, wie schon betont, nicht mehr auf das isolierte Bewußtsein. Sein Gegenstand ist die Lebenswelt des Alltags. Und diese Alltagswelt zeichnet sich eben dadurch aus, daß es sich um eine soziale Welt handelt, in der wir mit anderen leben und mit ihnen kommunizieren. Nicht nur Intersubjektivität, sondern auch Pragma und Kommunikation sind die wesentlichen Züge der Welt des Alltags. Das bedeutet, daß die Konstitution des Selbst eben keineswegs allein über Bewußtseinsakte geschieht. Vielmehr spielt der handelnde Umgang mit der Welt (und deren Eigenständigkeit und Widerständigkeit) eine ebenso große Rolle dafür. Vor allem aber ist, wie Mead gezeigt hat, die Kommunikation mit anderen ein regelrechter Prozessor von Identität. Die Subjekte, die daran teilhaben, sind keine epistemischen Monaden, wie die der Phänomenologie, sondern sozialisierte Akteure, die gesellschaftliches Wissen teilen, das über Kommunikation vermittelt wird.

²⁰ „Nicht nur der Wortschatz, sondern auch die Morphologie und die Syntax einer Umgangssprache spiegeln das sozial gebilligte Relevanzsystem der Sprachgemeinschaft“. Schütz (1971b: 403).

Identität, Person und persönliche Identität

Die Ersetzung des Begriffes des Subjekts durch den der Identität oder gar der persönlichen Identität verweist auf eine methodologische und eine theoretische Verlagerung des Schwerpunktes der sozialkonstruktivistischen Wissenssoziologie. Methodologisch steht nicht mehr das subjektive Bewußtsein und seine Introspektion im Zentrum der Betrachtung, weil das abgeleitete Wissen, das seinen Inhalt ausmacht, eben hauptsächlich aus anderen Quellen schöpft als denen der eigenen Erfahrung. Damit ist aber auch theoretisch das Subjekt nicht mehr Herr seiner Schöpfung: Das Subjekt wird zwar, wie wir sehen werden, nicht völlig aufgegeben, doch ist seine inhaltliche Füllung ein der gesellschaftlichen Kommunikation nachgeordnetes Phänomen, dessen jeweils historische Ausprägung besser als persönliche Identität bezeichnet werden kann.

Die Grundlagen des dabei verwendeten Identitätsbegriffes sind vor allem im amerikanischen Pragmatismus zu finden. Wie Schütz schon bemerkt, spielt die Intersubjektivität eine konstitutive Rolle für die Identität.²¹ So hat schon William James versucht, Identität weder substantialistisch als „inneren Kern“ noch überhaupt subjektivistisch, sondern vielmehr intersubjektiv zu definieren. Identität meint, daß sich jemand als von anderen anerkannt erfährt. Identität ist das Ergebnis eines sozialen Prozesses. Hatte schon William James die Identität als einen aus zwei Phasen bestehenden Prozeß betrachtet, so wurde diese bekanntlich von George Herbert Mead aufgenommen und detailliert analysiert. Er unterschied das innere, subjektive, kreative und nicht beobachtbare Ich („I“) und das äußere, soziale, festgelegtere „Selbst“ („Me“). Die daraus bestehende Identität stellt ein spezifisch menschliches Merkmal dar, denn insbesondere das „Me“ setzt Kultur, Sprache und Kommunikation voraus. (Die damit zusammenhängenden Vorstellungen wurden oben ja schon erwähnt.) Nach Mead bildet sich eine Identität aus, indem Handelnde in der Interaktion mit „signifikanten Anderen“ eine allmähliche Generalisierung der an sie gestellten Verhaltenserwartungen vollziehen, die mit der Fähigkeit zur Orientierung an immer anonymen Interaktionspartnern („generalised other“) verbunden ist. Dabei erfahren die Handelnden sich selbst („I“) gleichsam als subjektive Reaktion auf diese nun anonymisierten Rollenerwartungen, die das „Me“ ausmachen. Identität beruht also auf dem Wechselspiel von „Ich“ und „Selbst“.²²

Das menschliche Selbst entsteht erst dadurch, daß es die Fähigkeit hat, die Einstellung der Gruppe („the attitude of the group“) einzunehmen. Dadurch partizipiert es an ihren Erfahrungen. Dies geschieht, wie angedeutet, durch Kommunikation. Durch den Gebrauch

²¹ Im Deutschen wird der Begriff der Identität aus dem spätlateinischen *Identitas* abgeleitet, das als Wesenseinheit verstanden wird. Eine entscheidende Neuprägung erhält der – zuvor in der Mathematik, Philosophie und Logik beheimatete – Begriff in der modernen Psychologie, Sozialpsychologie und Soziologie. In der Psychologie wurde der Begriff durch Freuds psychodynamische Theorie der Identifikation gefördert, derzufolge sich Kinder auf äußere Objekte oder Personen beziehen (etwa das Über-Ich der Eltern). Diese psychodynamische Theorie ist *substantialistisch*, geht sie doch von der Existenz eines inneren Kernes der psychischen Struktur aus, die eine durchgängige Identität besitze. In diesem Sinne sah auch der Psychologe Erikson die Identität als etwas an, das im Kern des Individuums ebenso wie in der Kultur angesiedelt sei und somit beides miteinander verknüpfe.

²² Eine prominente Fortführung dieses Begriffes wurde von Erving Goffman geleistet. Im Anschluß an Mead unterscheidet er drei Identitätsbegriffe: soziale, persönliche und Ich-Identität. Der Begriff der *Ich-Identität* bezeichnet „das subjektive Empfinden seiner eigenen Situation und seiner eigenen Kontinuität und Eigenart“ (Goffman 1967: 132). *Die persönliche Identität* ist dagegen ein durch und durch soziales Phänomen. Sie bezieht sich auf die Einmaligkeit und Einzigartigkeit einer Person als einer Kombination körperlicher und biographischer Daten, sofern diese Ergebnisse moralischer oder rechtlicher Zuordnungen sind (wie etwa der Name, der Ausweis, Fingerabdrücke u.a. „Identitätsaufhänger“). *Die soziale Identität* ist schließlich ebenfalls ein soziales Phänomen, umfaßt aber das Gesamt der Zuschreibung von Eigenschaften und Merkmalen einer Person durch seine soziale Umwelt. Daneben unterscheidet Goffman zwischen einer aktuellen und einer virtualen sozialen Identität, also den tatsächlich bewiesenen und den lediglich zugeschriebenen Attributen von Individuen.

der Sprache, den Gebrauch signifikanter Symbole wird man zum Teil eines gemeinsamen Diskursuniversums und nimmt die Einstellung der anderen („attitude of others“) ein. Man könnte hier von einem intersubjektiven Begriff der Identität sprechen. Identität entsteht erst, wenn sich in der Kommunikation ein soziales Selbst ausgebildet hat.

Gerade weil sie ein Moment des Interaktions- bzw. Kommunikationsprozesses darstellt, ist die Versuchung groß, Identität nur noch sozusagen ex negativo als Folge von Zuschreibungen von Identität durch anderes erfassen zu wollen, wie dies Luhmann (1997:1016ff) tut. Luhmann betrachtet die Identität als eine Art Adresse, an die Zuschreibungen für Individualität gerichtet sind.²³ Weil die Möglichkeiten, sich als sich selbst zu beschreiben, demnach als in der Kommunikation verankert gelten, wäre dann auch alles, was wir als Subjekt, Individuum, Person oder Identität beschreiben, ein Produkt kommunikativer Prozesse.

Ganz offenkundig landen wir hier bei einem radikalkonstruktivistischen Konzept der Identität (bzw. „Person“), wie es etwa auch von Gergen (1991) vertreten wird, aus der jede subjektive Substanz entwichen ist. Genau an dieser Stelle und im Kontrast dazu erkennen wir den besonderen Zugang des Sozialkonstruktivismus. Besonders deutlich wird dies bei Luckmann, der sich intensiv mit dem Problem der persönlichen Identität auseinandergesetzt hat. Sein Begriff der Identität enthält natürlich das Moment des intersubjektiven Identitätsbegriffes. Darüber hinaus bezieht er einen anthropologischen Aspekt der Identität mit ein, der in der radikalkonstruktivistischen Fassung fast notwendig ignoriert werden muß. Beide Aspekte kommen im Begriff der *Individuierung* zum Ausdruck. Der Begriff der Individuierung bezieht sich auf beobachtbare Merkmale des Verhaltens nicht nur der menschlichen Spezies. Zum einen bezieht er sich darauf, daß einzelne Wesen der Gattung als einzelne erkannt, wiedererkannt und entsprechend behandelt werden. (Wie die Primaten-Forschung zeigt, ist ein hoher Grad an Individuierung keineswegs auf Menschen beschränkt, sondern läßt sich auch etwa bei Schimpansen finden.²⁴) Mit dem Begriff der Individuierung ist noch keine Aussage über die Individualität gemacht; er bedeutet lediglich, daß einzelne Organismen als bestimmte identifiziert werden können. Individuierung setzt noch nicht einmal voraus, daß Handlungen oder Erfahrungen auf diesen Organismus zugeschrieben werden. Er bildet aber gleichwohl die Voraussetzung für eine solche Zuschreibung von Handlungen auf einzelne Wesen - und vor allem von Verantwortung für Handlungen.

Damit einem Organismus Handlungen zugeschrieben werden können, muß jedoch noch eine weitere Bedingung erfüllt sein – und das ist der zweite Aspekt der Individuierung. Der Organismus muß als etwas angesehen werden, das in der Lage ist, sein Verhalten längerfristig zu steuern.²⁵ Denn einzelne Organismen werden als einzelne ja keineswegs in bloßer Wahrnehmung identifiziert. Sie werden als Verhaltenskomplexe wahrgenommen, und diese können nur dann individuiert werden, wenn der Organismus die Fähigkeit zur langfristigen Selbststeuerung seines Verhaltens als eines Handelns ausgebildet hat (Luckmann 1979). Dabei sollte man betonen, daß damit keineswegs die Vorstellung eines Individuums oder einer individuellen Biographie angenommen werden muß. Selbststeuerung besagt vielmehr, daß die Organismen in der Lage sind, Handlungen über eine gewisse Zeitspanne hinweg zu verfolgen (und mit vergangenen Handlungen typisierend vergleichen zu können). Diese Fähigkeit, die

²³ Genauer gesagt betrachtet Luhmann (1993) Individualität nur als eine historische Form der Zuschreibung. Die eigentliche Adresse der Zuschreibung ist die Person, also „die Bezeichnung dafür, daß man nicht beobachten kann, wie es zustande kommt, daß Erwartungen durch Zusammenhang in einem psychischen System an Wahrscheinlichkeit gewinnen“ (Luhmann 1984: 158).

²⁴ Sehr anschauliche Beispiele dafür liefert de Waal (1983).

²⁵ Vgl. dazu Luckmann 1979. Aus den systemtheoretischen Vorstellungen muß dieser Aspekt offenbar ausgegliedert sein, da sonst auch die doppelte Kontingenz problematisch wird: Wenn wir nämlich von einer längerfristigen Steuerung des Verhaltens der Organismen (und auch hier: nicht nur der Menschen, sondern auch etwa der Haustiere) ausgehen, dann stellt die doppelte Kontingenz keineswegs das soziale Grundproblem dar (sondern eher das außersoziale).

ebenfalls keineswegs auf den Homo sapiens beschränkt ist, stellt eine Voraussetzung für die Kommunikation dar.

Die Möglichkeit zur Handlungsplanung setzt eine besondere Art der Reflexivität voraus. Herkömmlich wird diese Reflexivität als „Art und Weise, in der der einzelne sich selber definiert“, verstanden (Berger, Berger und Kellner 1987: 69). In ähnlicher Weise konstruiert auch Foucault die subjektive Identität als eine Form der Schaffung eines Selbst-Verhältnisses durch besondere Technologien der Subjektkonstruktion (Für-sich-selbst-Sorgen, Selbstbeherrschung, Selbstthermeneutik, Diätetik und die Ästhetisierung der eigenen Existenz) (Foucault 1989). Die längerfristige Verhaltensteuerung ist dagegen weniger voraussetzungsvoll. Sie ist am besten durch Helmuth Plessners Begriff der exzentrischen Positionalität charakterisiert. Es ist erst die „seltsame Abgehobenheit von seiner physischen Existenz, die es dem Menschen ermöglicht, zu sich Ich zu sagen“ (Plessner 1970: 49). Es ist auch die exzentrische Positionalität, die die Idealisierung der Reziprozität der Perspektiven erst ermöglicht. (Diese Verhaltenssteuerung, die Verhalten anderer reziprok berücksichtigt, ist es denn auch, die menschliche Handelnde auszeichnet – und sie deutlich von anderen Formen von Akteuren und Hybriden unterscheidet.) Diese exzentrische Positionalität, die ein Merkmal des menschlichen Bewußtseins ist, kann deswegen als anthropologischer Aspekt der Identität angesehen werden.

Persönliche Identität besteht also aus einem zweiseitigen Prozeß: der Selbststeuerung von Verhalten und der Zuschreibung von Handlungen. Genauer gesagt haben wir es mit einem dialektischen Wechselspiel zwischen sozialen Zuschreibungen und individuierter Verhaltenssteuerung zu tun (Berger/Luckmann 1966, 191), das sich – auf der Seite des Bewußtseins – als Intersubjektivität und – auf der Seite der wissenschaftlichen Beobachtung – als Kommunikation äußert. Auf der Grundlage der Reziprozität der Perspektiven, der wechselseitigen Spiegelung, des „taking the role of the other“ und ähnlicher Vorgänge bildet sich persönliche Identität in wechselseitigen Handlungen aus. Diese wechselseitige Handlungen wiederum bedienen sich mehr oder weniger elaborierter Zeichensysteme – von der einfachen nonverbalen ‘conversation of gestures’ bis zu komplexen sprachlichen Konversationen – und vermitteln dabei gesellschaftliches Wissen an die subjektiven Wissensvorräte.

Diese dialektische Vorstellung der persönlichen Identität hat den Vorteil, daß sie besondere Holzwege früherer Identitätstheorien umgeht. Zum einen kann sie die von Locke begründete substantialistische Vorstellung der Identität umgehen, die eine lange und erfolglose Suche nach dem ‘eigentlichen’ Wesen der persönlichen Identität auslöste. Andererseits müssen wir auch nicht, wie etwa Durkheim (oder ansatzweise auch Mead und der späte Foucault), von der Annahme eines gewissermaßen in zwei Naturen gespaltenen Menschen, eines *Homo duplex* ausgehen, der aus tief verankerten subjektiven Kräften und einer gesellschaftlich gebildeten oder disziplinierten Größe besteht.

Persönliche Identität und der historische Wandel der Sozialstruktur²⁶

Die enge kommunikative Anbindung der Identität an den gesellschaftlichen Wissensvorrat hat zur Folge, daß die Ausbildung persönlicher Identitäten mit der Struktur dieses Wissensvorrats verknüpft ist. Gesellschaften versuchen kommunikative Formen und soziale Institutionen zur Verfügung zu stellen, die persönliche Identitäten an ihre Anforderungen anpassen.

Insbesondere Weltansichten, symbolische Legitimationen und religiöse Deutungsmuster dienen dazu, eine bestimmte persönliche Identität aufzubauen, zu prägen und zu stützen. Diese Weltansichten, symbolischen Wirklichkeiten und religiösen Deutungsmuster bedürfen nicht nur der kommunikativen Konstruktion und Vermittlung. Sie setzen vielmehr besondere Wissens- und Kommunikationsexperten voraus, deren Sonderstellung in der institutionellen Struktur der Gesellschaft angelegt und gesichert wird. Deswegen steht die Ausbildung der

²⁶ Dieser Abschnitt stützt sich auf die Ausführungen in Knoblauch (2000) und Luckmann (1980).

persönlichen Identität in einem engen Zusammenhang mit der Struktur gesellschaftlicher, besonders auch religiöser Institutionen. (Dies gilt freilich auch für die Bestimmung und Festlegung der Situationen kommunikativer Vermittlung – besonders herausgehobener Zeremonien – und der Auswahl derjenigen Kategorien von Personen – Frauen, Männer, Jugendliche usw. –, an die bestimmte Versionen des Wissens vermittelt wird.)

Wenn eine gewisse Vereinfachung erlaubt ist, dann kann man sagen, daß archaische, *segmentäre Gesellschaften* eine mehr oder weniger konsistente, im großen und ganzen aber einheitliche und gesellschaftlich festgelegte Weltansicht vermitteln. Weil die Ausbildung der Identität durch Face-to-face-Interaktionen in einer weitgehend durch Verwandtschaft organisierten Struktur erfolgt, zeichnet sich auch die persönliche Identität durch Stabilität, Einheitlichkeit und eine wenig individualistische Bindung an das Kollektiv aus.

Traditionelle Hochkulturen weisen dagegen deutlich zentralisierte Institutionen auf. Obwohl die politischen und ökonomischen Institutionen schon mehr oder weniger bürokratisch organisiert sind und zur Anonymität neigten, bildet sich Identität noch immer in davon weitgehend unberührten gemeinschaftlichen Beziehungen aus. Darüber hinaus ermöglicht die einsetzende funktionale Differenzierung die Schaffung spezifisch religiöser Deutungssysteme, die eine allmähliche Individualisierung der persönlichen Identität ermöglichen. So bildet sich in der ägyptischen Gesellschaft eine religiöse Forderung nach persönlicher Frömmigkeit aus, die biographisch langfristige Handlungsverantwortung fordert und zur Entstehung dessen führt, was man als „Gewissen“ bezeichnen kann. Ausdifferenzierte Formen der Religionen erlauben eine reflexive Integration der menschlichen Handlungen in eine Biographie (Wohlrab-Sahr 1995). Wie Hahn (1982) am Beispiel der Beichte zeigt, ermöglicht Religion auch eine zunehmende individualisierte Selbstkontrolle der eigenen Handlungen.

In den *modernen, funktional differenzierten Gesellschaften* sind die meisten vom Selbst zu steuernden Verhaltensweisen von den Anforderungen der institutionell spezialisierten Bereichen der Wirtschaft, der Herrschaft, der Wissenschaft usw. abhängig.

Hochanonymisierte, von Face-to-face-Beziehungen abgekoppelte Organisationen geben den Sinn der Handlungen vor. Wegen ihrer besonderen funktionalen Ausrichtung sind die Sinnhorizonte dieser verschiedenen Teilsysteme nicht mehr an persönliche Identitäten gebunden, ja man kann sogar sagen, daß sie sich u.a. gerade dadurch auszeichnen, daß die persönliche Identität der Handelnden austauschbar sein oder wenigstens in den Hintergrund treten muß. Die zunehmende Rationalisierung aber bedeutet, daß diese Institutionen eine über sie hinausgehenden Bedeutung einbüßen und die Fähigkeit verlieren, sinnhaft und sinnstiftend zu wirken, und zwar auch innerhalb der Funktionsbereiche der Politik, der Wissenschaft und – wenn wir der Erforschung der Einstellungen vor allem protestantischer Geistlicher Glauben schenken dürfen – sogar der Religion. Wenn jedoch die Verrichtungen in den meisten institutionellen Bereichen entpersönlicht wird, dann wird auch die persönliche Identität nicht mehr entscheidend von ihnen geformt. Darüber hinaus werden aber auch die Institutionen, die den Privatbereich prägen, zunehmend eingeschränkt: die Familie etwa gibt einen Einfluß nicht nur an (ihrerseits immer mehr rechtlich „kolonialisierte“) Erziehungseinrichtungen, sondern auch an die Massenmedien, die Kinder- und Jugendkultur u.a.m. ab. Weil der Verpflichtungscharakter der einzelnen Angebote abnimmt, wird die persönliche Identität deswegen, wie auch Luckmann (1980: 138) betont, zu einer subjektiven Angelegenheit: „Die Produktion persönlicher Identität verlagert sich also in kleine Unternehmungen privater Hand, nämlich in das menschliche Individuum“. Diese Privatisierung wird von einer weiteren Entwicklung gestützt: Weil die Weltauffassung nicht mehr fest in der Sozialstruktur verankert ist, kommt es zur Pluralisierung von Weltauffassungen, deren Struktur mit einem freien Markt verglichen wird. Aus diesem Markt beziehen die Individuen ihre Inhalte zur Konstruktion ihrer persönlichen Identitäten. Als Produzenten auf diesem Markt tritt das auf, was Berger und Luckmann (1980:150) als „Sekundär-Institutionen“ bezeichnen, also Massenmedien, religiöse

Organisationen und 'therapeutische' Einrichtungen, die keinem Funktionssystem eindeutig zugeordnet sind.

Die Privatisierung und der religiöse Markt führen, so vermuteten Berger und Luckmann, zur Ausbildung einer „Patchwork“-Identität, deren Gestalt einem Fleckerlteppich gleiche.

Das Ende des Subjekts oder die Triangulation des Subjekts

Mit dem Hinweis auf die „Patchwork“- bzw. „Bricolage“-Identität, wie sie Berger und Luckmann schon in den sechziger Jahren skizzierten (Berger und Luckmann 1964), nähern wir uns wieder den postmodernen Vorstellungen vom Ende des Subjekts an, die eingangs erwähnt wurden. Tatsächlich soll ja der Begriff der persönlichen Identität dezidiert auf die gesellschaftlichen Prägungen der Subjektivität hinweisen. Weil Subjektivität sich damit als soziohistorisch wandelbar erweist (wie in den größten historischen Linien im vorigen Abschnitt skizziert wurde), scheint der Begriff der Subjektivität auch kaum mehr passend: Als soziale Konstruktion, die sich in kommunikativen Prozessen ausbildet, reden wir treffender von einer persönlichen Identität.

Ist aber das Subjekt, das ja in der Phänomenologie eine so zentrale Stellung eingenommen hat, vollständig verschwunden? In der Tat könnte man behaupten, daß die vielstimmige Kritik an der Sprach- und Geschichtsvergessenheit der Phänomenologie innerhalb der hier behandelten phänomenologischen Tradition selbst aufgenommen wurde: Der Umstand, daß Sprache Erfahrungen beeinflusst, daß sich Bewußtsein geschichtlich wandelt und von institutionellen Ordnungen geprägt ist, wird zuerst und am deutlichsten von dem Ansatz hervorgehoben, der als Sozialkonstruktivismus bezeichnet wird. Dennoch hat dieser (aus diesem Grunde von Luhmann zurecht so bezeichnete) „halbe“ Sozialkonstruktivismus das Subjekt nicht vollständig in gesellschaftliche Konstruktionen aufgelöst. Zwar wird kein Subjekt mehr angenommen, das eine bestimmte inhaltliche Fülle aufwies und deswegen als „substantieller“ Kern angesehen werden könnte. Dennoch wird eine Instanz angenommen, die Verhalten reflektieren, Handeln steuern, Erfahrungen machen und vergleichen kann. Es dürfte kein Zufall sein, daß der Sozialkonstruktivismus hier nie vom Subjekt redet. Das treffendere Wort ist vielmehr: das *Bewußtsein*. Das Bewußtsein ist diejenige Instanz, die als Korrelat gesellschaftlicher Prozesse fungiert; es ist die Voraussetzung für Intersubjektivität und Kommunikation, und das Bewußtsein ist schließlich auch die wahre Heimstatt dessen, was „Lebenswelt“ genannt wird.

Bewußtsein wird dabei nicht als Träger eines Subjektes verstanden, sondern als Inbegriff einer Reihe von Potentialitäten, die weniger phänomenologisch als anthropologisch bestimmt sind. Subjektiv wird Bewußtsein erst in der Individuierung durch Intersubjektivität und Kommunikation. So ist schon für Schütz Intersubjektivität „die ontologische Grundkategorie des menschlichen Seins der Welt und somit aller philosophischen Anthropologie. Solange Menschen von Müttern geboren werden, fundiert Intersubjektivität und Wir-Beziehung alle anderen Kategorien des Menschseins. Die Möglichkeit der Reflexion auf das Selbst, die Entdeckung des Ich, die Fähigkeit zum Vollzug jeglicher epoché, aber auch die Möglichkeit aller Kommunikation und der Etablierung einer kommunikativen Umwelt ist auf der Urerfahrung der Wir-Beziehung fundiert“ (Schütz 1971: 116). Mit anderen Worten: Weil Menschen als biologische Organismen auf andere Menschen angewiesen sind und durch andere Menschen zu Menschen werden, ist auch Bewußtsein in der Intersubjektivität verankert. Diese Bedeutung anthropologischer Grundlagen wurde nicht nur vom späten Schütz betont.²⁷ Auch die von Berger und Luckmann skizzierte Konstruktion der Wirklichkeit vollzieht sich ja in dem häufig übersehenen Rahmen der negativen Anthropologie: Weltoffenheit, Instinktarmut, Triebüberschuß und andere Merkmale bilden den Hintergrund für die Konstruktion gesellschaftlicher Ordnungen. Dieser anthropologische Rahmen gilt

²⁷ Das wurde sehr deutlich von Srubar (1988) gezeigt.

übrigens auch für das Bewußtsein. Dessen Intentionalität ist nicht nur von der exzentrischen Positionalität des Menschen geprägt. Wie vor allem Luckmann (1967) argumentiert, sind grundlegende Bewußtseinsprozesse wie das Transzendieren in der anthropologisch notwendigen Sozialität der Menschen bedingt.²⁸

Das schließt keineswegs aus, daß wir die Prozesse des Bewußtseins auf eine phänomenologische Weise beschreiben könnten und sollten. Denn das Bewußtsein und die von ihm mit getragenen Strukturen der Lebenswelt sind ein zentraler Teil der *Conditio humana*. Weil diese Prozesse jedoch anthropologisch bedingt und soziokulturell gefüllt werden, bedürfen sie der entsprechenden Relativierung. Methodisch kann diese Relativierung durch die Triangulation aufgefangen werden, in der die phänomenologische Selbstbeschreibung neben den systematischen Kulturvergleich gestellt wird. Darunter werden historische und ethnologische Vergleiche über verschiedene Ausprägungen persönlicher Identität, aber auch konkrete kommunikative Prozesse der Konstruktion „lokaler“ sozialer Identitäten verstanden.

In den herkömmlichen Untersuchungen werden daneben auch biologisch-ethologische Konzepte herangezogen, in denen die positive Anthropologie des Bewußtseins berücksichtigt wird. Dies gilt etwa für Luckmanns (1980) Analyse der persönlichen Identität, aber auch für die Analyse religiöser Erfahrungen. (Hier können kulturelle Ausprägungen, subjektive Selbstbeschreibungen und neurophysiologische Vorgänge miteinander korreliert werden.²⁹) An dieser Stelle eröffnet sich offenkundig auch eine Anschlußmöglichkeit für die gegenwärtige naturwissenschaftliche Hirnforschung, die allerdings noch unter Beweis stellen muß, daß sie ihrerseits in der Lage ist, die Triangulation zu vollziehen.³⁰

²⁸ Das Transzendieren als Ablösung von der eigenen Erfahrung vollzieht sich im interaktiven Umgang mit anderen Menschen, sie wird »in der Face-to-face-Situation möglich«, indem ein »äußerer Blickwinkel importiert« (Luckmann 1991: 36) wird. Deswegen stellen diese Prozesse die Grundlage für die Ausbildung einer gesellschaftlichen Identität, eines Selbst dar. In Abstand von der eigenen unmittelbaren Erfahrung können vergangene Erfahrungen erinnert werden und zu einem individuellen Gedächtnis werden (das sich erst in der Sozialität ausbildet). Und auf derselben Grundlage können zukünftige Erfahrungen als Handlungen entworfen und langfristige Handlungsplanungen durchgeführt werden. Sozialität ist also die Voraussetzung für die Ausbildung einer persönlichen Identität als einer Form der langfristigen Integration von Erfahrungen und der dauerhaften Kontrolle der körperlichen Verhaltensweisen.

²⁹ Diesen anthropologischen Ansatz haben Knoblauch, Schnettler und Soeffner am Beispiel von Todesnäheerfahrungen skizziert. Vgl. Knoblauch, Schnettler und Soeffner 1999, bes. 280f.

³⁰ Dabei sollte vor allem betont werden, daß weder in der Phänomenologie noch in der Soziologie Bewußtsein als im Gehirn lokalisiert betrachtet wird.

Literatur

- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann (1964), Social Mobility and Personal Identity, in: *European Journal of Sociology*, 5, S. 331-344.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann, Soziale Mobilität und persönliche Identität, in: Thomas Luckmann, *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh 1980, 142-160.
- Berger, Peter und Thomas Luckmann (1966), *The Social Construction of Reality*. New York: Free Press.
- Berger, Peter L., Brigitte Berger und Hansfried Kellner (1987), *Das Unbehagen in der Modernität*. Frankfurt am Main: Campus.
- Burr, Vivien (1995), *Introduction to Social Constructionism*. London: Routledge.
- Cooley, Charles (1967), *Human Nature and Social Order*. New York.
- Derrida, Jacques (1979), *Die Stimme und das Phänomen*. Frankfurt am Main 1979: Suhrkamp.
- De Waal, Frans (1983), *Unsere haarigen Vettern. Neueste Erfahrungen mit Schimpansen*. München: Harnack.
- Foucault, Michel, *Sexualität und Wahrheit 2: Der Gebrauch der Lüste*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.
- Gergen, Kenneth (1991), *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York: Basic Books.
- Goffman, Erving (1967), *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hacking, Ian (1999), Was heißt ‚soziale Konstruktion‘? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften. Reinbek: Rowohlt.
- Hahn, Alois (1982): Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen insitutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematization und Zivilisationsprozess, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34 (1982), 407-434.
- Husserl, Edmund (1977), *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hamburg: Meiner.
- Knoblauch, Hubert, Bernt Schnettler und Hans-Georg Soeffner, Die Sinnprovinz des Jenseits, in: Knoblauch, Hubert und Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*. Konstanz: UVK, 271-292.
- Knoblauch, Hubert (2000), „Jeder sich selbst sein Gott in der Welt“ - Subjektivierung, Spiritualität und der Markt der Religion, in: R. Hettlage und L. Vogt (Hg.), *Identitäten in der modernen Welt*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 201-216.
- Luckmann, Thomas (1963), *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*. Freiburg: Rombach.
- Luckmann, Thomas (1967), *The Invisible Religion*. New York: McMillan.
- Luckmann, Thomas (1979), *Philosophy, Social Sciences and Everyday Life*, in: ders. (Hg.), *Phenomenology and Sociology*. Harmondsworth: Penguin.
- Luckmann, Thomas (1980), *Persönliche Identität als evolutionäres und historisches Problem*, in: *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn, 123-141.
- Luckmann, Thomas (1991), *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1981), *Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation*, in: *Soziologische Aufklärung 3*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1984), *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1993), *Individuum, Individualität, Individualismus*, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 149-258.

- Luhmann, Niklas (1997), Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas, Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie. Wien 1996.
- Mead, George Herbert (1978), Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Helmuth Plessner (1970), Philosophische Anthropologie, Frankfurt am Main 1970.
- Schütz, Alfred (1971), Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl, in: Gesammelte Aufsätze Bd. 3: Studien zur phänomenologischen Philosophie. Den Haag: Nijhoff, 86-126.
- Schütz, Alfred (1971a), Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns, in: Gesammelte Aufsätze Band 1. Den Haag: Nijhoff 1971, 3-54.
- Schütz, Alfred (1971b), Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft, in: Gesammelte Aufsätze Band I. Den Haag 1971, 237-413.
- Schütz, Alfred, Gemeinsam musizieren. In: Gesammelte Aufsätze Band II. Den Haag: Nijhoff 1972, 129-150.
- Schütz, Alfred (1974), Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Frankfurt am Main.
- Schütz, Alfred und Thomas Luckmann (1979), Strukturen der Lebenswelt I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schütz, Alfred und Thomas Luckmann (1984), Strukturen der Lebenswelt II. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Srubar, Ilja (1988), Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenwelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stäheli, Urs, Poststrukturalistische Soziologie. Bielefeld: transcript 2000.
- Voß, G. Günter und Hans J. Pongratz (Hg.) (1997), Subjektorientierte Soziologie. Karl Martin Bolte zum siebzigsten Geburtstag. Opladen: Leske und Budrich.
- Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.) (1995): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt am Main und New York.