

Transzendente Subjektivität: Überlegungen zu einer wissenssoziologischen Theorie des Subjekts

Knoblauch, Hubert

Postprint / Postprint

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Knoblauch, H. (2008). Transzendente Subjektivität: Überlegungen zu einer wissenssoziologischen Theorie des Subjekts. In J. Raab, M. Pfadenhauer, P. Stegmaier, J. Dreher, & B. Schnettler (Hrsg.), *Phänomenologie und Soziologie : theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen* (S. 65-74). Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-6852>

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>



Hubert Knoblauch

Transzendente Subjektivität

Überlegungen zu einer wissenssoziologischen Theorie des Subjekts

Die Renaissance des Subjekts

Nachdem das Subjekt seit einiger Zeit für tot erklärt wurde, feiert es in den letzten Jahren eine überraschende Wiederkehr. Selbst bei denen, die es für tot halten, geistert es noch immer durch die Köpfe und die Texte. Anderen will es überhaupt nicht tot erscheinen, und sie zelebrieren die neue Rede vom Subjekt allerorten, als hätte es die Totenklagen nie gegeben. Schon diese wunderbare Wiederauferstehung muss stutzig machen, teilt das Subjekt damit doch das wunderliche Schicksal Gottes, der nach Nietzsches verfrühter Todesanzeige wieder einmal auferstanden ist. Was aber ist dieses Subjekt, das da wieder auferstanden ist? Handelt es sich um einen Wiedergänger früherer Zeit? Um ein Gespenst? Oder um ein eigenes, neues Wesen?

Diese Fragen, die in vielen Disziplinen aufgeworfen werden (Zima 2000), sollen hier nur für den sozialwissenschaftlichen, genauer: soziologischen Diskurs gestellt werden. In diesem Diskurs spielt das Subjekt ja schon traditionell eine große Rolle. Max Weber hat es, höchst prominent, zum Ausgangspunkt jeder Soziologie als Handlungswissenschaft erklärt. Wie bekannt, ist besonders die Frage, was die Sinnhaftigkeit des Handelns bei Weber und damit auch die Subjektivität des Sinns ausmacht, von Alfred Schütz aufgeworfen und unter Rückgriff auf die Phänomenologie Husserls analysiert worden. Mit dieser phänomenologischen Hypothek ist das Subjekt zum Grundbegriff auch der Soziologie geworden. (Husserl bildet denn auch das Angriffsziel der Leichenredner des Subjekts.) Der Ort, an dem Husserl das Subjekt ansiedelte, war bekanntlich das Bewusstsein, und diesen Ort nahm Alfred Schütz als den Ausgangspunkt seiner Analyse des Sozialen. Während jedoch Husserl noch einen Wesenskern des Bewusstseins im Subjekt sah, war Schütz schon weitaus zögerlicher, was das Wesen des Subjekts betrifft. Zwar ist das Subjekt die Voraussetzung alles Gesellschaftlichen, das sich zwischen Ego und Alter ego in der Intersubjektivität ausbildet; für Schütz spielt jedoch ein Bewusstsein die tragende Rolle, das sich handelnd eine Welt erschließt, die immer auch von realen Anderen bewohnt wird.

Es waren dann Peter Berger und Thomas Luckmann, die diese subjektivistische Position erstmals systematisch mit der positivistischen Position Durkheims verknüpften und damit einen Problemkreis betraten, auf den später auch Pierre Bourdieu und Anthony Giddens stießen. Während sich diese Autoren mit dem Wechselspiel zwischen Subjekt und Gesellschaft, zwischen Hermeneutik und Positivismus bzw. zwischen Handeln und Struktur

auseinandersetzen, wandten sich andere Positionen entschieden gegen das Subjekt: Der Strukturalismus und seine Nachfolger auf der einen Seite sowie die Systemtheorie auf der anderen Seite bildeten raffinierte Theorien, die nicht nur ohne das Subjekt auskamen, sondern ausdrücklich den Tod des Subjektes verkündeten. Auf den Spuren Nietzsches (1980: 627) gilt ihnen das Subjekt als eine Illusion: „Subjekt ist die Fiktion, als ob viele gleiche Zustände an uns die Wirkung eines Substrats wären“. So sieht Althusser (1977: 111) das Subjekt als etwas, das lediglich von der Ideologie erzeugt werde, und Luhmann (1984: 111) läutet seine autopoietische Wende mit dem Abgesang auf das Subjekt ein: „Wir können damit auch des Subjektbegriff aufgeben“. Auch im Rahmen des Poststrukturalismus wird das Subjekt verabschiedet: Butler (2006: 51) etwa entlarvt es als eine Illusion, die lediglich im Diskurs erzeugt wird. Die Existenz des Subjekts ist nicht nur in die Sprache „verwickelt“, die Sprache gaukelt gleichsam eine Existenz des Subjekts vor.

Der Abgesang auf das Subjekt hat zweifellos die essentialistische Vorstellung eines Subjekts soweit dekonstruiert, dass dem Subjekt heute kaum mehr vorgängig „Wesensmerkmale“ zugeschrieben werden können. Obwohl kaum jemand bestreiten kann, dass sich das Wesen des Subjekts nicht mehr behaupten lässt, hat sich das Subjekt aber keineswegs verflüchtigt. Es gibt in der Theorie wie auch in der empirischen Beobachtung deutliche Lebenszeichen von sich. Dafür kann man sehr unterschiedliche Gründe anführen.

- Ein Grund liegt sicherlich in einer unsaubereren Begriffsverwendung. Obwohl der Begriff der Identität mittlerweile als Grundbegriff der Soziologie etabliert ist, wird „Subjekt“ zuweilen im selben Sinne wie „Identität“ oder „Individualität“ verwendet.
- Allerdings darf man die Renaissance des Subjekts nicht nur auf begriffliche Unkenntnisse zurückführen. Sie scheint vielmehr mit einer grundlegenden Veränderung des sozialwissenschaftlichen Diskurses zusammenzuhängen:¹ Er spiegelt die Aufnahme von eher „kulturwissenschaftlichen“ als rein soziologischen Traditionen insbesondere aus dem französischen Poststrukturalismus wider, der sich vom rein soziologischen Diskurs durch eine weniger disziplinäre Ausrichtung auszeichnet. Das Hereinbrechen dieses „transdisziplinären“ „kulturwissenschaftlichen“ Diskurses in die Soziologie scheint ein Grund für die neue Popularität des Subjektbegriffes zu sein.
- Die Wiedereinführung des Subjektbegriffes bringt ein Ungenügen der soziologischen analytischen Begriffe zum Ausdruck: So formu-

¹ Das wird deutlich an zwei Büchern (Abels 2006, Reckwitz 2006), die zwar das Subjekt bzw. die Identität zum Gegenstand haben, doch hinsichtlich der Literatur kaum Überschneidungen aufweisen.

liert etwa Fischer-Rosenthal (2000: 231) ein grundsätzliches Unbehagen am Begriff der Identität, der obsolet werde, weil die Individualisierung ein „anderes Selbsterleben in der Gesellschaft und mithin eine andere Semantik der Selbstbeschreibung“ fordere. Auch der Begriff des Individuums ist schon seit langem in Verruf, bezeichnet er doch für viele eine soziokulturelle, vor allem im Bürgertum realisierte Form der (männlichen, weißen) Identität, deren politische bewirkte Ausbreitung auf Kosten anderer kultureller Formen der Identität ging. Das Subjekt, so könnte man folgern, hat einen besonderen gesellschaftstheoretischen Ort: Nach der Historisierung des Individuums, dessen Allgemeinheit als eine Erfindung der Moderne entlarvt wird, und der Soziologisierung der Identität, die nur noch als subjektlose soziale Konstruktion erscheint, wird der philosophische und kulturwissenschaftliche Begriff des Subjekts eingeführt, um den letzten Restposten diesseits der Gesellschaft zu benennen.

- Und schließlich tritt das Subjekt in den unterschiedlichsten Subdisziplinen auf, wie etwa in der Religionsforschung, der Arbeitsforschung und der Jugendforschung (aber auch in Zusammenhang mit der Religion oder dem Internet). Man kann von einer zunehmenden gesellschaftlichen Relevanz der Subjektivität reden, von einer Bewegung der Subjektivierung, wie dies Touraine (1992) tut. Aus Raumgründen kann diese gesellschaftstheoretische Forschung hier nicht referiert werden; da es dieser Forschung jedoch auch nicht gelungen ist, einen klaren sozialtheoretischen Begriff des Subjekts zu entwickeln, möchte ich hier einen eigenen, phänomenologisch ausgerichteten Vorschlag skizzieren.

Warum „transzendente“ Subjektivität?

Dass die Soziologie mit dem Begriff des Subjekts sehr grundlegend verbunden ist, liegt, wie gesagt, daran, dass Weber sie so eng an das Handeln und seinen subjektiven Sinn bindet: Von Handeln, so definiert Weber (1980/1922) im §1 seiner soziologischen Grundbegriffe, reden wir nur, sofern die Handelnden mit ihm einen *subjektiven* Sinn verbinden. Weber beeilt sich hinzufügen, dass die Soziologie sich nicht nur auf den historisch spezifischen Sinn von Handlungen beschränken müsse, sondern es auch, ja vor allem mit dem durchschnittlichen oder idealtypisch rekonstruierten Sinn zu tun habe.

Vor allem die Systemtheorie betont jedoch, dass dieser subjektive Sinn der Beobachtung gar nicht zugänglich sei; nur der Sinn der Kommunikation sei Gegenstand der Soziologie. Er zeichne sich dadurch aus, dass er in der Kommunikation beobachtet werden könne. Nicht Handlungen seien deswe-

gen der primäre Gegenstand der Soziologie, sondern Kommunikationen, da erst sie Gesellschaft konstituierten und da nur sie beobachtet werden könnten.

Die Systemtheorie bildet nur einen theoretischen Ansatz solcher „Beobachtungstheorien“, die Handlungen und Subjektivität auf Beobachtbares reduzieren. Dazu zählt auch der Behaviorismus oder die verschiedenen sozialpsychologischen Attributionstheorien. Diese Beobachtungstheorien haben sicherlich Recht damit, dass wir nur Kommunikation (oder das, was Schütz „Ausdrucksverhalten“ nannte) beobachten können. Und sicherlich haben sie auch Recht damit, dass wir nur aufgrund des Beobachteten Zuschreibungen von Verantwortung, Handlungsfähigkeit oder Agency auf vermeintliche „Subjekte“ machen können. Schließlich haben sie auch Recht damit, dass wir erst auf dieser Grundlage Subjektivität zuschreiben. Ist die Subjektivität deswegen ein reines Zuschreibungsphänomen, das der Kommunikation sekundär ist? Dies, so scheint mir, ist ein doppelter Kurzschluss. Denn zum einen machen wir diese Unterstellung der Subjektivität fortwährend, wann immer wir kommunizieren. Als alltäglich Kommunizierende operieren wir grundsätzlich mit der Basisunterscheidung, ob jemand kommuniziert oder nicht: Hat mir jemand auf den Kopf gespuckt, oder war das nur ein Vogel? Spricht mich jemand an, oder höre ich nur ein Tonband? Mit anderen Worten: auch wenn Subjektivität „nur“ an Kommunikation gekoppelt ist, so ist doch die Fähigkeit des Unterstellens von Subjektivität grundlegend für menschliche soziale Kommunikation – auch wenn die Attribute, denen Subjektivität zugeschrieben wird, durchaus variabel sind (Schulz-Schaeffer 2007): Ob wir also Menschen, Geistern oder Maschinen Subjektivität zugeschrieben. Diese Variabilität, die Luckmann (1980a) unter dem Titel der „Grenzen der Sozialwelt“ behandelt, soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass die alltägliche Beobachtung Anderer grundsätzlich diese Unterstellung der Subjektivität macht. Weil sie also Subjektivität gleichsam vor aller Erfahrung voraussetzen, kann man in einem ersten Sinne, wenn auch etwas verwegen, von einer transzendentalen Subjektivität sprechen.²

Der Abgesang auf das Subjekt von Seiten der „Beobachtungstheorien“ ist aus einem zweiten Grund verfrüht, denn er verschiebt das von Weber und Schütz aufgeworfene Problem lediglich vom Handelnden auf den Beobachtenden. Denn wenn der Sinn nicht im Handeln, sondern in der Beobachtung liegt, dann stellt sich eben die Frage, wie die „Beobachter“ Sinn zuschreiben. (Und in diesem Zusammenhang ist es nicht entscheidend, ob es sich um alltägliche Beobachter oder um wissenschaftliche, um „sekundäre“ oder

2 Der Begriff des Transzendentalen weist bei Husserl verschiedene Bedeutungsaspekte auf: Er bezeichnet Denkvoraussetzungen, die genetisch, also in der Entwicklung, oder kategorisch rekonstruiert werden können; im Begriff des Transzendentalen ist aber auch das enthalten, was linguistisch als „Implikation“ bezeichnet werden kann.

„tertiäre“ Beobachter handelt.) Ganz abgesehen von der Frage, ob man die Zuschreibung von Sinn nicht selbst als eine (und zwar soziale) Handlung ansehen müsste (was phänomenologisch zweifellos der Fall ist), macht die Zuschreibung von Sinn ihrerseits eine Reihe von Voraussetzungen: Um Handlungen in der Zeit zuschreiben zu können, muss die Beobachtung selbst in der Zeit gemacht werden (Zeitlichkeit); damit die Kontinuität der Beobachtung gesichert ist, muss eine gewisse Konstanz des Beobachtenden angenommen werden (Dauerhaftigkeit), und schließlich muss eine Beobachtungsfähigkeit (Intentionalität) vorausgesetzt werden, die zwischen dem Beobachteten, dem Beobachten und dem Beobachtenden unterscheidet. Wir sehen, dass die Beobachtungstheorien selbst eine Subjektivität voraussetzen – ein zweiter Grund für die Rede von der transzendentalen Subjektivität.

Der hier vorgeschlagene Begriff von der transzendentalen Subjektivität klingt zwar bewusstseinsphilosophisch, zeichnet sich aber durch eine grundlegende soziologisch-kommunikationstheoretische Orientierung aus. Im Kern enthält er die These, *dass Subjektivität nicht etwas ist, das substantiell der Kommunikation vorgängig ist, sondern in der Kommunikation vorausgesetzt werden kann. Subjektivität ist in der Tat nicht beobachtbar. Doch eine Beobachtung ohne die Annahme der Subjektivität macht wortwörtlich keinen Sinn, und genauso wenig eine Beobachtung von Handlungen ohne die Unterstellung der Subjektivität der Handelnden. Transzendente Subjektivität bedeutet deswegen: Menschliche Kommunikation ist nicht denkbar ohne Subjektivität, doch geht die Subjektivität der Kommunikation nicht voraus – sie setzt sie nur voraus. Vom Ausgangspunkt der empirischen Soziologie, die beobachtet (und das, was sie beobachtet, durchaus als Kommunikation oder Objektivation bezeichnen kann) ist die Subjektivität transzendental – eine Bedingung der Möglichkeit für das Soziale.*

Weil der Begriff des Transzendentalen bewusstseinsphilosophisch geprägt ist, könnte man seine Verwendung als unpassend ansehen. Wenn wir allerdings mit der wissenssoziologischen Grundthese (in ihrer kommunikativ-konstruktivistischen Variante) ernst machen und nicht mehr davon ausgehen, dass das Bewusstsein Urquell der Erkenntnis, sondern das Soziale (das durchaus als Kommunikation verstanden werden darf), dann ändert sich die Situation grundlegend: Ausgehend von elementaren organischen Wahrnehmungsfähigkeiten kann Wissen und Erkenntnis (einschließlich ihrer emotionalen und körperlichen Aspekte) als eine Folge menschlicher Interaktion und Kommunikation mit anderen angesehen werden. Kommunikation und Interaktion als anthropologische Voraussetzung für Wissen und Erkenntnis anzusehen, bedeutet jedoch nicht, dass das Bewusstsein und damit das Subjekt von diesem Prozess abgekoppelt ist, wie etwa Luhmann behauptet. Ganz im Gegenteil – und um die These zu wiederholen – setzen Interaktion und Kommunikation Subjekt und Bewusstsein voraus.

Die These der kommunikativen Konstruktion der Wirklichkeit kann in diesem Beitrag nicht erläutert werden (vgl. dazu Knoblauch 2005). Vielmehr möchte ich mich im Folgenden auf die Erläuterung der (aus der Sicht des Sozialen:) transzendentalen Voraussetzungenzusammenhangs von Interaktion und Kommunikation konzentrieren, der es erlauben soll, die Umrisse der Subjektivität zu skizzieren.

Konturen der Subjektivität

Menschliche Interaktion oder Kommunikation impliziert (im Unterschied zu Reiz-Reaktions-Ketten des Verhaltens) logisch immer etwas, das wir als *Intentionalität* bezeichnen können. Intentionalität ist der Prozess, den wir verdinglichend als Sinn bezeichnen – ein Sinn, der in der Kommunikation (oder in der Kommunikation) auftritt, aber nicht in ihr aufgeht. Auch wenn man Intentionalität eigentlich immer einem Bewusstsein zuschreibt (oder Bewusstsein mit Intentionalität definiert), setzt sie keineswegs notwendig immer sofort das Subjekt (und damit eine Substanz, die einer anderen Begründung bedarf) voraus. Denn Sinn und seine prozedurale Fassung als Intentionalität anerkennt auch ein dem Subjekt so feindlich gesinnter Autor wie Luhmann (1996) als Grundlage seiner Theoriekonstruktion. Folgen wir deswegen kurz seiner systemtheoretischen Umdeutung der Phänomenologie: In seinen Augen könnten wir die Unterscheidung zwischen „Selbst-“ und „Fremdreferenz“ als die ursprünglichste Operation der Intentionalität ansehen. Wie bekannt, hält Luhmann das Subjekt dabei für überflüssig und identifiziert die subjektlose Intentionalität, die „Oszillation selbst“ als die Sinn (also zentrale, Unterscheidungen) schaffende Operation. So ganz aber geht diese Annahme selbst bei Luhmann nicht auf, kann er doch die wesentliche Asymmetrie der Operation selbst nicht aus der Operation der Intentionalität alleine begründen: Auch bei ihm ist „Selbstreferenz“ etwas anderes als „Fremdreferenz“. Selbst wenn man davon ausgeht, dass diese Unterscheidung erst in der Operation entsteht, macht es doch einen wesentlichen Unterschied, ob es sich bei der Intentionalität um eine Operation des „Selbst“ oder eben des „Fremden“ (phänomenologisch: des „Anderen“) handelt. Für diesen Unterschied gebraucht Husserl recht zutreffend den Begriff „Index“: Erfahrungen treten mit einem „Ich-Index“ auf, die zwischen dem, was die Erfahrung macht, und dem, wovon die Erfahrung ist, unterscheidet.³ Dieser

3 Vgl. Laing (1969). Husserl (1977: §§31ff) unterscheidet 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. Das Subjekt hier ist noch grundlegender und überschneidet sich eher mit dem „Ego-Pol“ Husserls.

Index setzt keine substantielle Füllung des „Ich“ voraus – weist aber auf etwas hin, das ich mit dem Begriff der Positionalität unten weiter erläutern möchte. Hier ist festzuhalten: Konstitutionslogisch ist Subjektivität der Fremdheit oder Andersheit keineswegs zeitlich nachgeordnet, sondern „gleichursprünglich“. In dem Moment, in dem Intentionalität „Anderes“ als Anderes erfährt (wahrnimmt, handelnd beabsichtigt), ist das, was intentional ist, als Subjekt gesetzt.⁴

Das „Andere“ ist die andere Seite der Intentionalität, also das, was Luhmann „Fremdreferenz“ nennt. Nur in der phänomenologischen Reduktion kann diese Fremdreferenz als bloßes „Noema“ verstanden werden: als das, was intentional vermeint ist. Zumindest für den Fall der aktiven Bezugnahme auf Fremdes dürfte es keineswegs selten sein, dass dem Fremden selbst Intentionalität zugeschrieben wird. Das gilt nicht nur für Menschen und hochkomplexe Gerätschaften. Wie Luckmann (1980a) argumentiert (und wie jede/r, der Kleinkinder hat, weiß), dürfte die „universale Projektion“ der Intentionalität zumindest ontologisch am Anfang der menschlichen Interaktionsfähigkeit stehen, und auch phylogenetisch dürften Weltbilder früher sein, in denen Intentionales und Nichtintentionales nicht untergliedert sind. Gerade daran zeigt sich die Asymmetrie der Intentionalität ganz deutlich: Während diese zugeschriebene Intentionalität aber zurückgenommen (oder in Termini der Kausalität u.a. gefasst) werden kann, so dass aus „Anderem“ „Fremdes“ oder „Dinghaftes“ wird, gelingt dies für die Selbstreferenz nicht. (Selbst wenn wir uns die Intentionalität absprechen, z.B. zum Zeitpunkt A nicht zurechnungsfähig gewesen zu sein – müssen wir wenigstens zum Zeitpunkt des Absprechens intentional sein.) Die Intentionalität hat immer eine subjektive Seite – das macht ihre Positionalität aus.

Wenn hier von Intentionalität gesprochen wird, dann ist etwas gemeint, das in der Interaktion ebenso impliziert ist wie in der Kommunikation. Es ist das, was wir als Sinn bezeichnen, wenn wir Sinn nicht nur als Gehalt, sondern als Prozess auffassen. Freilich: Wenn wir über kommunizierende Subjekte reden, dann liegt der Begriff der Identität (und des kommunikativen Handelns⁵) näher als der des Subjekts. Was unterscheidet also das Subjekt von der Identität? Folgt man Luckmann, dann kann man unter persönlicher Identität die jeweils soziohistorisch geschaffene Möglichkeit verstehen, die aus dem Organismus einen zu längerfristiger Handlungssteuerung befähigten Akteur machen. Persönliche Identität ist eine soziale Konstruktion, die für das Funktionieren der institutionellen Ordnung notwendig ist. Das Sub-

4 Ich teile damit Franks (1988) Vorschlag, Subjektivität als allgemeine Struktur einer Spontaneität anzusehen, sehe seine „Selbstbewusstheit“ jedoch erst als einen Effekt ihrer Operation, die zugleich immer auch das Andere des „Selbst“ erzeugt.

5 Kommunikatives Handeln ist nicht sprachlich *rationales* Handeln, sondern ein Handeln, das sich der Struktur von Zeichen bedient (Knoblauch 1995).

jekt nun ist keine zweite Instanz neben der Identität; es handelt sich vielmehr um etwas, das einen Aspekt bezeichnet, der sich mit dem der Identität überschneidet, aber nicht deckt – der im Begriff der Identität vorausgesetzt wird. Subjektivität bezeichnet nicht die historische Weise der intersubjektiv anerkannten Selbstbestimmung. Sie lässt sich vielmehr als das darin vorausgesetzte Diesseits der Intersubjektivität bestimmen. Im Zuge der Interaktion mit Anderen bildet sich ja nicht nur eine Vorstellung der Anderen (ihre Perspektiven, Rollen und Relevanzen) aus, sondern auch etwas, das man (wie schon erwähnt) die Positionalität diesseits der Anderen bezeichnen kann. Mit *Positionalität* meine ich hier nicht jene Besonderheit der im Hier-und-Jetzt aufgehenden tierischen Lebensform, wie sie von Plessner (1975) beschrieben wurde. Positionalität bezeichnet vielmehr die eine Seite dessen, was Plessner als exzentrische Positionalität fasst und das das „Subjekt seines Erlebens, seiner Wahrnehmungen und seiner Aktionen“ umfasst. Positionalität bezieht sich auf den Tatbestand, dass das Subjekt im Zentrum des zeiträumlichen Koordinatensystems der Wahrnehmung und des Handelns steht. Allerdings ist die Bezeichnung „Koordinatensystem“ bei weitem zu rationalistisch und objektivistisch; wesentlich für die Subjektivität ist vielmehr die *Zentralität*. Aufgrund dieser Zentralität sind auch alle nichtsprachlichen Referenzen für das Subjekt indexikal: Das Hier, das Jetzt setzen ein Ich voraus, auf das bezogen diese indexikalen Begriffe erst als indexikal erscheinen: Mein „Hier“, mein „Jetzt“. Positionalität bezieht sich damit auch auf die Leiblichkeit, die mit der Indexikalität verbunden ist. Leiblichkeit bedeutet nicht nur, dass *meine* Hand etwas anderes ist als *die* Hand, dass *mein* Schmerz etwas anderes als der Schmerz – und *mein* Tod etwas anderes ist als der Tod anderer. (Er subjektiviert damit vieles von dem, was als „kulturelle Codes“ oder Zeichen gilt.) In diesem Sinne muss das Subjekt kein Individuum sein: Es kann sich als Teil eines Größeren ansehen, es kann seinen Schmerz zugunsten der Familie, des Hofes, des Reiches zurückstellen – doch bleibt auch das Erleben und Handeln selbst des kollektivistischen Subjekts mit einem Index des Eigenen verhaftet. (Ohne dass daraus gleich der große Eigene Stirners – oder gar der große Einzelne Nietzsches werden müsste.) Wenn schon nicht individuell, so muss das Subjekt doch zumindest individuiert sein: Nicht als Subjekt, aber als Leib, der von anderen als Besonderer angesprochen und dessen Positionalität von den anderen entsprechend wahrgenommen wird.

Individuation ist keineswegs Subjektivität, Subjektivität ist auch keineswegs Individuation, sondern eine *Perspektivität*, die mit der Position verknüpft ist. Die subjektive Perspektive muss keineswegs eine „einzigartige“, höchst individuelle, das subjektive Handeln keineswegs notwendig ein „autonomes“, selbstbestimmtes sein (das den Angriffspunkt derjenigen Kritiker der Subjektivität darstellt, die sie mit ihrer antiquierten bürgerlichen Form identifizieren) – es ist jedoch eines, das aus der besonderen Perspektive erfolgt, eben der subjektiven Perspektive.

Aus der Perspektive des Subjekts lässt sich die Intentionalität als Bezüglichkeit verstehen, die strukturell auf ein Anderes zielt. (Deswegen führt sie im Falle der Selbstreferenz entsprechend zu Verdoppelungen, wie „Leib“ und „Körper“.) Man beachte, dass dabei weder das Andere noch das Selbst ontologisch angenommen werden muss, sondern sich lediglich als Positionalität und Perspektivität der Erfahrung zeigt. Sofern etwas als anderes intendiert wird, erhält der intentionale Akt auf der einen Seite den Index des Subjekts, auf der anderen Seite den des „Anderen“. Diese Seite der Asymmetrie kann als der zweite Aspekt der „exzentrischen Positionalität“ verstanden werden: während der Akt die Positionalität aufscheinen lässt, hat er eine exzentrische Bezüglichkeit, auf der das Andere steht. Genauer könnte man die Richtung der Bezüglichkeit auch als Transzendenz bezeichnen: Die Grundstruktur der Intentionalität ist auf etwas anderes gerichtet, das auf durch die Positionalität und Perspektivität als Anderes erscheint.

Dieser Überschuss der Intentionalität ist die *Transzendenz*: Das, was aus dem Noema, das intendiert ist, das „Andere“ macht. Auch hier ist keineswegs eine „ontologische Setzung“ im Sinne eines kognitiven Aktes gemeint. Es kann sich lediglich um die pragmatische Unterstellung handeln, dass auf etwas zugehandelt wird: Ich schlage auf eine rote Rolle ein, die ich als etwas erfahren habe, das mich auf die Nase geschlagen hat. Möglicherweise im Akt des Erfahrens, auf jeden Fall im Akt des Handelns setze ich pragmatisch das Intendierte als etwas, worauf ich handeln kann – und mich als jemanden, der handelt (und mit der Erfahrung des Geschlagenen halbwegs identisch ist). In jedem Fall gilt mir (nun als dem Subjekt) damit etwas (zumindest pragmatisch) als die andere Seite der Intentionalität. Dass ich das Andere voraussetze, möchte ich als Transzendenz bezeichnen.

Ich sollte betonen, dass ich damit an den Begriff der Transzendenz bei Schütz und Luckmann (1984) sowie bei Luckmann (1991) anschließe. Für Luckmann vollzieht sich das Transzendieren als Ablösung von der Unmittelbarkeit der eigenen Erfahrung im interaktiven Umgang mit anderen Menschen, sie wird »in der Face-to-face-Situation möglich«, indem ein »äußerer Blickwinkel importiert« (Luckmann 1991: 36) wird. Weil dies in der Interaktion geschieht, stellen diese Prozesse die Grundlage für die Ausbildung einer gesellschaftlichen Identität dar. Wenn ich anderes als Andere erfahre, dann kann auch Anderes als Anderes erfahren werden. Erst auf dieser Grundlage entsteht ein Abstand von der eigenen Erfahrung, eine Asymmetrie, die es erlaubt, dass eigene unmittelbare Erfahrungen von vergangenen Erfahrungen unterschieden und damit zum Teil eines individuellen Gedächtnisses werden. Und erst 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 Ver-

haltensweisen. *Transzendenz* jedoch, so möchte ich betonen, ist noch grundsätzlicher: Sie bezieht sich nicht nur auf ein anthropologisches Überschreiten des Organismus oder auf das Überschreiten der Unmittelbarkeit des Erfahrens, sondern bezeichnet schon das in jedem Handeln implizierte, also pragmatische „Gelten“ des Erfahrenen, Be-Handelten. Transzendenz ist also durchaus Metaphysik, aber eine Metaphysik der Annahme von Seiendem, die wir in jedem Handeln schlichtweg voraussetzen.

Indem die asymmetrische Intentionalität das Andere als etwas setzt, auf das sie hin orientiert ist, entwirft sie auch einen anderen Standpunkt als ihren eigenen: sie ist reflexiv. Und genau das ist der Kern der Exzentrizität, von der Plessner spricht. Für Plessner hat diese Exzentrizität mit einem „Doppelcharakter“ zu tun, den wir heute (etwa bei Giddens 1991) auch als Reflexivität bezeichnen: Wir erfahren und handeln nicht nur, wir wissen auch, dass wir erfahren und handeln. (Wir sind nicht nur, wir wissen auch, dass wir sind.)

Hat man die Transzendenz erst einmal ins Spiel gebracht, wäre es natürlich reizvoll, weltanschauliche oder religiöse Fragen anzugehen und das „Religiöse“ ein für allemal zu klären oder einen konstitutionslogischen Begriff des Anderen festzulegen, der dann „anerkennungstheoretisch“ zur moralischen Grundlage des sozialen Handelns gemacht werden kann. So könnte man etwa fragen, ob sich das Andere deswegen von mir (dem Subjekt) systematisch unterscheidet, weil es das Andere der Intentionalität ist. Könnte man etwa die Unterscheidung zwischen einem „Innen“ und einem „Außen“ (einerlei auf welcher Seite) aus dem bisher Gesagten ableiten?

Soweit ich sehe, gibt es dafür keinen phänomenologischen Grund. Denn um die Unterscheidung zwischen „Innen“ und „Außen“ treffen zu können, genügt die Annahme der „Intentionalität“ nicht. Eine Trennung von Innen und Außen lässt sich wohl erst treffen, wenn wir von Körpern, von Interaktion und, dann genauer, von Kommunikation reden – also auch von Körpern (Schütz 2003). Das Andere ist dann nicht einfach da, sondern ein Ausdruck von etwas, und zwar dank und kraft des Körpers, weil es mehr Ausdrücke sind: Schreien und Schweigen, Gehen und Stehen, Handbewegungen und Kopfbewegungen. Gleichzeitig wird diese Struktur auch am Subjekt auftreten, das nun selbst verdoppelt werden kann – und an sich selbst orientiert sein kann. Erst an dieser empirisch viel voraussetzungsvolleren Stufe kommt das Selbst Meads ins Spiel, das ich hier deswegen nicht erläutern will, weil ich schon an verschiedenen Stellen darauf eingegangen bin. Das Subjekt, das geschaffen wird, ist nicht das Subjekt, von dem wir reden, sondern die Identität, von der die Soziologie redet. Erst für historisch empirische Identitäten kann das „Innen“ kulturell ausgestattet werden: Als „innerer“ Mensch im gnostischen, romantischen oder cartesianischen Sinne. Wir aber haben es hier mit dem Subjekt, der Voraussetzung für die Kommunikation zu tun, von der wir nur annehmen können, dass sich sich von Anderen

durch ihre entschiedene Positionalität auszeichnet, die mit Intentionalität, Zentralität, Positionalität und Transzendenz umschrieben ist.

Schluss: Subjektivität und Subjektivierung

Die so skizzierte Subjektivität ist eine Voraussetzung des Sozialen. Das bedeutet nicht, dass sie dem Sozialen vorausgeht; sie ist vielmehr im Sozialen impliziert. Um das Soziale beobachten zu können, muss dieses Subjektive notwendig mitgedacht werden. Wenn wir das Soziale als Kommunikation fassen, dann tragen wir dieser Notwendigkeit Rechnung, indem wir von kommunikativen Handlungen sprechen. Handlungen können wir nicht beobachten, aber wir können sie nur verstehen, wenn wir ein Subjekt voraussetzen, und zwar in doppelter Weise: Wenn wir voraussetzen, dass das Beobachtete mit einem Subjekt verbunden ist, und wenn wir selbst ein Subjekt sind, das Handlungen aus der Perspektive erfahren kann, die eben skizziert wurde.

In diesem Sinne ist Subjektivität eine grundlegende Kategorie des Sozialen ebenso wie der sozialwissenschaftlichen Forschung. Zugleich aber sollte es uns zu denken geben, dass die umfassenderen, fülligeren Begriffe für das, was an der Stelle des Subjekts stand, nicht mehr so recht für das taugen, was am Gegenpol zu Gesellschaft und Kollektiv ansetzen: Das Individuum, die Identität, die Biographie sind zu vollmundig für das, was wir hier als Subjekt bezeichnen. Die Subjektivierung der Arbeit, die veröffentlichte Subjektivität der Netzkommunikation, die Subjektivierung und Spiritualisierung der Religion oder die subjektiven Gegenbewegungen gegen die systematische Kolonialisierung – sie alle weisen auf eine Entleerung dieses Gegenpols hin. Die unerwartete Konjunktur des Subjektbegriffes könnte deswegen durchaus auch als ein Hinweis nicht nur darauf angesehen, dass der Abgesang auf das Subjekt verfrüht war. Wenn denn der vorgeschlagene nicht-essentialistische Begriff sich für diese gesellschaftlichen Entwicklungen als tauglich erweisen sollte, dann könnte seine formale Leere auch bedeuten, dass auf der Gegenseite der gegenwärtigen Gesellschaft nur noch ein Restposten von dem verblieben ist, was in der bürgerlichen Gesellschaft ein stolzes und autonomes Individuum war. Doch das zu klären, bleibt weiten Untersuchungen überlassen.

Literatur

Abels, Heinz (2006), *Identität*, Wiesbaden: VS Verlag

Althusser, Louis (1977), *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg, Berlin: VSA

- Butler, Judith (2006), *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Fischer-Rosenthal, Wolfram (2000), Melancholie der Identität und dezentrierte biographische Selbstbeschreibung. Anmerkungen zu einem langen Abschied aus der selbstverschuldeten Zentriertheit des Subjekts, in: E. M. Hoerning, (Hg.), *Biographische Sozialisation*, Stuttgart: Lucius und Lucius, 227–255
- Frank, Manfred (1988), Subjekt, Person, Individuum, in: ders., Gérard Raulet, Willem van Reijen (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7–28
- Giddens, Anthony (1991), *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: CUP
- Husserl, Edmund (1977), *Cartesianische Meditationen*, hgg. von Elisabeth Ströker, Hamburg: Meiner
- Knoblauch, Hubert (1995), *Kommunikationskultur*, Berlin New York und New York: de Gruyter
- Knoblauch, Hubert (2005), Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte, in: I. Srubar, J. Renn und U. Wenzel (Hg.), *Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*, Wiesbaden: VS Verlag, 172–194
- Laing, Ronald D. (1969), *Phänomenologie der Erfahrung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luckmann, Thomas (1980a), Über die Grenzen der Sozialwelt, in: *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn: Schöningh, 56–92
- Luckmann, Thomas (1980b), Persönliche Identität als evolutionäres und historisches Problem, in: *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn: Schöningh, 123–141
- Luckmann, Thomas (1991), *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1984), *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1996), *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Wien: Picus
- Nietzsche, Friedrich (1980), Aus dem Nachlass der Achtziger Jahre, in: *Werke Band VI*, München: Hanser
- Plessner, Helmuth (1975), *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin und New York: De Gruyter
- Reckwitz, Andreas (2006), *Das hybride Subjekt*, Weilerswist: Velbrück

- Schütz, Alfred (2003), *Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt* (Alfred Schütz Werkausgabe Band V: Theorie der Lebenswelt 2), Konstanz: UVK
- Schütz, Alfred & Thomas Luckmann (1984), *Strukturen der Lebenswelt II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Schulz-Schaeffer, Ingo (2007), *Zugeschriebene Handlungen*, Weilerswist: Velbrück
- Touraine, Alain (1992), *Critique de la modernité*, Paris: Fayard
- Weber, Max (1980/1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr
- Zima, Peter V. (2000), *Theorie des Subjekts*, Tübingen und Basel: Francke

zur Veröffentlichung in: *Phänomenologie und Soziologie. Positionen, Problemfelder, Analysen*, hg. von Jürgen Raab, Michaela Pfadenhauer, Peter Stegmaier, Jochen Dreher und Bernt Schnettler, Wiesbaden: VS-Verlag 2007

Zusammenfassung

Hubert Knoblauch bemüht sich hier um eine Rehabilitation des phänomenologischen Subjektbegriffes. Im Sinne der empirisch beobachtenden Wissenssoziologie ist sein Ausgangspunkt für Wissen und Erkennen das Soziale, genauer: die Kommunikation. Aus dieser Sicht ist das Subjekt jedoch keineswegs überflüssig, sondern stellt eine wichtige und notwendige Voraussetzung für das Durchführen, Verstehen und Erklären der Beobachtung (von Kommunikation) dar. Diese Voraussetzungshaftigkeit bezeichnet er mit dem Begriff des (nun nicht mehr bewusstseinsphilosophisch verankerten) Transzendentalen. Von dieser Grundlage ausgehend skizziert er einige Konturen der in der soziologischen Beobachtung vorausgesetzten Subjektivität: Intentionalität, Zentralität, Positionalität und Transzendenz. Diese Merkmale, so vermutet er abschließend, können auch zur Charakterisierung der modernen Subjektivierungs-Bewegungen dienen.

Zum Autor

Hubert **Knoblauch**, geb. 1959, Prof. Dr., Professor für Allgemeine Soziologie und Theorie moderner Gesellschaften an der TU Berlin. *Wichtigste Arbeitsgebiete*: Allgemeine Soziologie, Wissens- und Kultursoziologie, Sprache, Interaktion und Kommunikation, Religion in der Gegenwartsgesellschaft, Qualitative Methoden der empirischen Sozialforschung, Visuelle Soziologie. *Publikationen* und weitere Informationen unter <http://www2.tu-berlin.de/fb7/ifs/soziologie/Crew/knoblauch/>