

Phänomenologische Intersubjektivitätskonzepte und die gegenwärtige Anerkennungsdebatte.

Das Ziel dieses Beitrags ist es zu untersuchen, inwieweit die Grundeinsichten der phänomenologischen Intersubjektivitätskonzepte für die zeitgenössische kritische Sozialphilosophie, die auf dem Begriff der gegenseitigen Anerkennung aufbaut, nützlich sein könnten. Um einen Versuch der Beantwortung dieser Frage zu unternehmen, werde ich zunächst klären, warum sich die heutige Sozialphilosophie von dem „subjektphilosophischen Paradigma“ unbedingt lösen will (I). Im zweiten Schritt werde ich die Hauptzüge der Husserlschen Intersubjektivitätstheorie und die damit verbundenen Probleme kurz rekonstruieren (II). Schließlich versuche ich zu zeigen, dass die bewusstseinsphilosophisch angelegte und auf den Begriff des Körpers bezogene phänomenologische Lesart der Intersubjektivität einen wichtigen Aspekt der Sinnstiftung für die höheren sozialen Strukturen herausarbeitet und im Auge behält (III).

I

Die gegenwärtige Debatte um den Begriff der gegenseitigen Anerkennung ist vor allem in der Hegel-Interpretation verwurzelt, die durch die so genannte zweite Generation der Philosophen der Frankfurter Schule (Jürgen Habermas, Axel Honneth) im Hinblick auf die Herausforderungen der aktuellen Sozialphilosophie durchgeführt wurde. In ihren Schriften haben die Frankfurter Sozialtheoretiker die Hegelschen Impulse mit den Ansätzen der pragmatistischen Psychologie in Verbindung gebracht und der Konzeption der gegenseitigen Anerkennung einen „nach-metaphysischen“ Rahmen gegeben, was vor allem die Verabschiedung von dem traditionellen Subjektivitätsbegriff bedeuten sollte. So unterstreicht Habermas immer wieder, dass seine Sozialphilosophie im Lichte eines nach-metaphysischen Denkens gelesen werden sollte. Er besteht darauf, dass die Einführung des kommunikativen – anstelle von dem praktischen – Vernunftbegriffes kein „Etikettenwechsel“,¹ sondern für das ganze sozialphilosophische Konzept von grundlegender Bedeutung sei, weil die „kommunikative Vernunft“, im Gegensatz zur praktischen, nicht eine Instanz ist, die für die Regelung und Durchführung subjektiver Handlungen und Reflexionsakte verantwortlich wäre, sondern in einem komplexen Zusammenhang der Kommunikationsbedingungen und

1 J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992, S. 17.

Verfahren besteht, die „subjektlos“ angelegt sind. „Die kommunikative unterscheidet sich von der praktischen Vernunft zunächst dadurch, dass sie nicht länger dem einzelnen Akteur oder einem staatlich-gesellschaftlichen Makrosubjekt zugeschrieben wird“.² Mit dieser „nach-metaphysischen“ Perspektive wendet sich Habermas vor allem gegen jegliche, von der Tradition her stammende Versuche, den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang mit Hilfe von der Vorstellung eines Makro-Subjektes zu deuten; vielmehr soll dieser Zusammenhang als ein Netz kommunikativer Einrichtungen und Verfahren verstanden werden, sonst verlieren die sozialphilosophischen Theorien ihren Realitätsbezug und können nicht solche Phänomene erklären, die für eine enorm komplexe, multikulturelle und auf diverse Weisen integrierte Gesellschaften typisch sind. Die praktische Vernunft behält zwar ihre Bedeutung, aber lediglich im Bezug auf moralische Diskurse, für die Habermas bereit zu sein scheint, der Kantischen Interpretation der unbedingten Sollgeltung moralischer Gebote Recht zu geben. Allerdings muss auch hier der „monologisch-subjektivistische“ Sinn des kategorischen Imperatives überwunden werden, der dem Kantischen Konzept angeblich anhaftet. Die moralischen Diskurse, obwohl sie für Habermas (als diejenigen, die am meisten die Entgrenzung des betroffenen Publikums fördern) gewissermaßen weiterhin privilegiert sind, werden in der Struktur der Diskurse dadurch relativiert, dass sie hier nur *eine* Form der Anwendung des Diskursprinzips bilden. Das Diskursprinzip – „Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten“³ – soll noch an sich keine spezifisch moralische Bedeutung haben, es unterteilt sich erst im zweiten Schritt in das Moralprinzip und das Prinzip der öffentlichen Autonomie. Somit ist der als moralische Instanz verstandene kategorische Imperativ nicht mehr eine Quelle der politischen Gesetzgebung. Moralität muss sich mit ihrer Stellung als ein Diskurs unter anderen – ethischen, politischen und pragmatischen – begnügen, auch wenn sie im Hinblick auf die Gesamtheit der Beteiligten und der Betroffenen entgrenzende Funktion spielt (weil nämlich in diesem Diskurs lediglich solche Gründe zählen, die für alle möglicherweise Betroffenen als Personen gültig sind, ohne dass diese Geltung auf eine bestimmtes politisches Gemeinwesen begrenzt wäre).

Die gegenseitige Anerkennung nimmt in ihrer öffentlichen Gestalt, in der politischen Verfassung der Gesellschaft, eine höchst abstrakte und anonyme Form. Sie ist insofern entsubjektiviert, inwiefern sie in allgemeinen Grundrechten kodiert wird, die sich an standardisierte Fälle und an typisch konzipierte Akteure bezieht. Man kann also sagen, dass die gegenseitige Anerkennung, zumindest auf der Seite der öffentlichen Autonomie, also auf der

2 Ebd., S. 17.

3 Ebd., S. 138.

Seite des „Outputs“, entsubjektiviert ist. Wie verhält es sich aber mit der Seite des „Inputs“, also mit dem Bereich der Konstituierung von privater Autonomie, die für die Frankfurter Schule stets eine notwendige Bedingung für die Ausübung der öffentlichen Autonomie bildet? Es ist sowohl für Habermas, wie auch für Honneth klar, dass die Entstehung der privaten Autonomie eines jeden sozialen Aktors auf die gelungenen Prozesse der gegenseitigen Anerkennung zurückzuführen ist. Die private Autonomie verdankt sich aus der Sicht der Frankfurter Philosophen nicht dem durch das Subjekt willkürlich unternommenen Akt der Selbstbestimmung, sondern einer langen Reihe der Sozialisations- und Anerkennungsprozessen und Ereignisse, die durchlaufen werden müssen, um den Status des selbstbezüglichen und autonomen Einzelnen überhaupt zu stiften. Nun sind aber die Formen der Anerkennungsprozesse, die für diese Konstitutionssphäre maßgeblich sind, von der Art der persönlichen Beziehungen, wie Liebe, Familie oder Freundschaft. Dies legt eine Vermutung nahe, dass die durch Anerkennungsakte fundierte Intersubjektivitätssphäre diesmal nicht durch abstrakte und anonyme, sondern durch konkrete und persönliche Beziehungen bestimmt wird. Besonders in dem Ansatz Axel Honneths, der seinen klaren Ausdruck in dem Buch *Kampf um Anerkennung* erhalten hat, zeigt sich, dass die auf höheren Stufen abstrakte (d.h. gesetzlich kodierte) Anerkennung in denjenigen Formen wurzelt, die ihrerseits von verschiedenen psychologisch-konkreten Faktoren abhängen, so etwa von der Ausbalancierung des Sich-in-dem-Anderen-Vergessens und der Möglichkeit, das eigene Selbst in seiner Autonomie zu bewahren (gelungene Liebe) oder von der Liebe und Akzeptanz seitens der Mutter, die die Wutausbrüche ihres Kindes „aushalten“ muss, ohne ihre Liebe zurückzuziehen (gelungene Erziehung).⁴ Es scheint also, dass der „input“ der Autonomie subjektivistisch bestimmt ist, indessen ihr „output“ in entsubjektivierten, abstrakt-kommunikativen Formen mündet.

Dies wäre aber eine voreilige Beurteilung. Gewiss baut Honneth seine Konzeption der Intersubjektivität auf solchen Prozessen auf, die ohne den subjektiven Willen und ohne subjektive Handlungen nicht zu denken wären. Allerdings zeichnet sich in seinen, und Habermaschen, Theorie der Anerkennung die Tendenz ab, das Subjekt immer als Folge und Ergebnis der einschlägigen Sozialisationsprozessen und Anerkennungsakten zu verstehen. Ernst genommene Intersubjektivität darf aus der „Frankfurter“ Perspektive nicht lediglich als Ergänzung der Subjektivität aufgefasst werden. Vielmehr geht es darum, die anerkennungabhängige und dadurch in ihrem Kern intersubjektive Struktur der privaten Autonomie des Einzelnen aufzuspüren, statt aus der traditionell vorausgesetzten Perspektive des Subjekts den „Zugang“ zu den

⁴ Vgl.: A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992, S. 149-169.

Anderen theoretisch zu sichern. Somit erscheinen alle traditionellen philosophischen Versuche, Intersubjektivitätstheorie zu begründen – etwa die Fichteanische oder die Husserlsche – als in falschem Paradigma verhaftet und wegen der Ausblendung der entscheidenden Sozialisationsprozessen von vornherein zum Scheitern verurteilt. Um dieses Scheitern zu vermeiden, muss man – in der Zusammenarbeit mit den empirischen Wissenschaften, wie Psychologie, Anthropologie und Soziologie – die Entwicklung der subjektiven Autonomie in ihrem zutiefst interpersonalen Charakter rekonstruieren.

Andererseits tauchen hier einige Probleme auf, die nicht so leicht zu beheben sind. Am besten zeigen sich diese Probleme an dem ungeklärten Status der privaten Autonomie, den sie in den zeitgenössischen kritischen Konzepten genießt. Auf der Seite des öffentlichen „Outputs“ wird der privaten Autonomie zwar ein Eigenwert der notwendigen Bedingung der politischen Autonomie zugesprochen. Trotzdem weist Habermas immer wieder darauf hin, dass die Grenzen der privaten Autonomie nicht ein vorgegebenes Faktum bilden, sondern selbst zur Debatte stehen. Die Ausübung der öffentlichen Autonomie, vor allem im Sinne der gesetzgebenden Praxis, darf nicht im voraus durch angeblich moralisch zu deutende private Autonomie des Einzelnen begrenzt werden. Die Grenzen und Inhalte der privaten Autonomie werden in den kommunikativen Prozessen und Verfahren der öffentlichen Autonomie immer aufs neu definiert; andererseits kann sich die legitime Ausübung der öffentlichen Autonomie nur dann entfalten, wenn die private Autonomie durch Grundrechte garantiert wird.⁵ Diese „Generalthesis“ der beiderseitigen Voraussetzung der privaten und öffentlichen Autonomie ist der absolute Grundstein, auf dem die ganze Konstruktion von *Faktizität und Geltung* aufgebaut ist. Die von Habermas mehrmals wiederholte, liberalismuskritische und Republikanismus nahe These von der Gleichursprünglichkeit und beiderseitigen Voraussetzung der privaten und öffentlichen Autonomie wirft jedoch viele Fragen auf, welche vor allem die Sicherung der privaten Autonomie betreffen. Inwiefern wird in solcher Konstruktion die private Autonomie des Einzelnen, die ihm die moralische Urteilskraft und die Fähigkeit zur Teilnahme an öffentlichen Debatten ermöglicht, vor Übergriffen des politischen Gesetzgebers und der sozialen Kräfte gesichert? Habermas weicht dieser Frage dadurch aus, dass er die Bedingung bekräftigt, nur die Setzung des legitimen Rechts (und nicht jedes beliebigen Rechts) sei von der Achtung der privaten Autonomie durch den politischen Gesetzgeber abhängig.⁶ Die Gefahr der möglichen Aufopferung der privaten Autonomie auf dem Altar der kommunikativ durchgesetzten und verfahrensgerechten ethisch-politischen Projekten wird aber dadurch kaum entkräftet. Trotz der Versicherungen von Habermas über die „Gleichstellung“

5 Vgl.: J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 161-162.

6 Siehe etwa: ebd., S. 163.

beider Formen der Autonomie, ist es eher ihre private Gestalt, die unter der liberalismuskritischer, kommunikativer Weichenstellung des Rechtsparadigmas leiden muss.

Eine analoge, wenn auch auf anderer Ebene statt findende Relativierung der privaten Autonomie, ist auch bei Axel Honneth festzustellen. Bei ihm scheint die private Autonomie in erster Linie nicht so sehr der legitimen Ausgestaltung der politischen Öffentlichkeit, sondern eher der Verwirklichung des ethischen Projektes eines „gelungenen“ Lebens zu dienen. Honneth gibt selbst zu, dass „es die Ermöglichung von individueller Selbstverwirklichung ist, die das eigentliche Ziel der Gleichbehandlung aller Subjekte in unseren Gesellschaften ausmacht“.⁷ Die Kritik, die er dafür erntet, etikettiert seinen Ansatz als „substantialistisch“ und nicht rein „formal“⁸: er verteidigt sich, grob gesagt, mit dem Verweis auf verdeckte substantialistischen Annahmen anderer angeblich neutraler Projekte und auf den Wert einer offenen Erklärung, dass eine kohärente Sozialphilosophie ohne eine Vorstellung der guten Gesellschaft gar nicht aufzubauen ist.⁹ Wie dem auch sei, scheint der Wert der privaten Autonomie in beiden Fällen – sowohl bei Honneth, wie auch bei Habermas – im Hinblick auf andere Werte zumindest relativiert zu sein.

Soviel zum „Output“, also zu dem „Worumwillen“ der Autonomie, wie verhält es sich aber mit dem „Input“, also „Woher und woraus“ der Autonomie? Auf dieser Seite wird die private Autonomie dadurch gewissermaßen unterminiert, dass die Erschaffung ihrer Möglichkeitsbedingungen, vor allem bei Honneth, ausschließlich auf die Prozesse der gegenseitigen Anerkennung zurückgeführt zu werden scheint. Folglich sehen sich die Frankfurter Sozialphilosophen oft mit der Gefahr konfrontiert, daß die Verwirklichung der individuellen Autonomie ausschließlich von dem Gelingen der diversen Anerkennungsvorgänge abhängt und damit in vielen Fällen sehr unwahrscheinlich erscheinen könnte. Wenn das Intersubjektivitätskonzept, wie bei Honneth, vollkommen auf Anerkennungsvorgängen basiert, drängt sich die Frage nach dem wahren Status der personalen Identität unumgänglich auf. Verdankt sie sich lediglich der interpersonalen Beziehungen? Hat sie ihren eigenen, nicht-reduzierbaren Kern? Oder wird die Persönlichkeitsstruktur letztlich zum Überschneidungspunkt der verschiedenen sozialen Rollen? Angesichts dieser Fragen, die Honneth selbst nicht zuspitzt, haben Arto Laitinen und Heikki Ikäheimo zwei alternative Modelle der Anerkennung entwickelt, von denen das eine Anerkennung als Wahrnehmung der wertvollen Eigenschaften einer Person (Laitinen), das zweite

7 N. Fraser, A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main 2003, S. 209-210.

8 Ebd., S. 260.

9 Ebd., S. 203.

als Attribution solcher Eigenschaften (Ikäheimo) versteht.¹⁰ Honneth kann es bei einem radikalen Interaktionismus nicht bewenden lassen, weil diese Lösung die Gefahr mit sich bringt, dass sich etwa die moralische Verantwortlichkeit, traditionell auf die private Autonomie bezogen, im Gefüge der Individualität stiftenden intersubjektiven Relationen völlig „auflösen“ könnte.¹¹ Deswegen wählt er eher den „moderaten Wertrealismus“ aus, in welchem der Anerkennungsakt die „bereits vorhandene“ Werteigenschaft einer Person affirmiert, gleichzeitig aber diese Person zur „wirklicher Autonomie“ befähigt, weil sie sich erst dann mit ihren „Fähigkeiten auch zu identifizieren vermag“.¹² Mir scheint, dass tatsächlich dieser „gemäßigte“ Wertrealismus in die richtige Richtung hinweist; allerdings bin ich überzeugt, dass eine andere Art des Realismus, ein, wenn ich so sagen darf, „lokaler Realismus der Lebenswelt“, der durch phänomenologische Konzepte nahe gelegt wird, viel besser die kommunikationstheoretisch angelegte und in den Anerkennungsprozessen wurzelnde Intersubjektivität in der genannten Hinsicht ergänzt, als der gemäßigte Wertrealismus, der viele schwerwiegende und eher aussichtslose Probleme (wie etwa der ontologische Status der Werte) mit sich bringt.

II

Werfen wir jetzt den Blick auf die phänomenologischen Intersubjektivitätslehren. Sie sind, im Gegensatz zu der oben beschriebenen Konzepten, stets von dem transzendentalphilosophisch (E. Husserl) oder soziologisch (A. Schütz) angelegten, *subjektiven* Handlungsbegriff ausgegangen. Dieser methodologische Ausgangspunkt bedeutete vor allem, daß die intersubjektiven Strukturen der sozialen Welt immer aus der Perspektive des handelnden und denkenden Ich rekonstruiert werden sollten. Das *ego* hat in diesen Konzepten vor dem *alter ego*, als auch vor den höheren, komplexen gesellschaftlichen Interaktionsstrukturen den Vorrang behalten. So scheint hier das intersubjektive Verhältnis (vornehmlich die Vorgänge der gegenseitigen Anerkennung) keine Konstitutionsbedingung der individuellen Autonomie zu bilden. Wie vorhin angedeutet, müssen solche Konzepte mit ihrer Terminologie (transzendentes Subjekt, Analogie, Assoziation, Einfühlung) der auf kommunikationstheoretische Gleise umgestellten kritischen Theorie als Ansätze erscheinen, die in der metaphysischen Begrifflichkeit der Moderne hoffnungslos versunken sind. Ich möchte trotzdem zeigen, dass diese Intersubjektivitätstheorien hilfreich sein könnten, wenn es darum geht, die Lösung der Probleme zu finden, die dem anerkennungstheoretischen Intersubjektivitätskonzept anhaften.

10 Vgl.: A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, S. 321-323.

11 Ebd., S. 322.

12 Ebd., S. 327-328.

In unserem Zusammenhang können die Grundeinsichten der Husserlschen und Schützischen Intersubjektivitätstheorien nur in groben Zügen rekonstruiert werden. Husserl geht in der fünften Kartesischen Meditation von der Frage aus, wie aus der Perspektive des transzendentalen ego das Erscheinen der Anderen phänomenologisch zu erklären ist. Es geht also um die „transzendente Theorie der Fremderfahrung“.¹³ Die zentrale Frage, auf welche diese angestrebte Theorie antworten soll, lautet: „Wie ist es möglich, dass ich die in meiner eigenen, „primordialen“ Sphäre auftauchenden Körper als andere vernünftige Wesen, alter ego, identifiziere?“. Man muss sich hier klar machen, wieso diese Frage die nach Husserl die zentrale Frage der phänomenologischen Untersuchung sein soll; die Rekonstruktion der intersubjektiven Beziehung ist nämlich im Hinblick auf die Objektivität der Welt entscheidend. Husserl schreibt, „dass sich (...) eine mich selbst einschließende Ich-Gemeinschaft als eine solche miteinander und füreinander seiender Ich konstituiert, (...) und zwar als eine solche, die (...) die *eine und selbe Welt* konstituiert“.¹⁴ Die Welt, die sich meiner solipsistischen Sichtweise entzieht und zu etwas objektivem, zu unserer Welt, wird, ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass sich die Anwesenheit des Anderen als alter ego in seiner Unabhängigkeit von meinen Apperzeptionen erklären lässt. Letztendlich sind also die auch für Sozialphilosophie wichtigen Untersuchungen Husserls zu Intersubjektivität aus der Perspektive der Objektivitätsproblematik der Welt durchgeführt. Zum genuinen sozialphilosophischen Unternehmen wird diese phänomenologische Untersuchungen erst Alfred Schütz machen.

In der, wie sie Husserl nennt, „primordialen“, d.h. von allen fremden Konstitutionsleistungen gereinigten Sphäre, tauchen zwei spezielle Arten der Objekte auf: die Körpern der Anderen und mein Leib. Mein Leib ist ein ausgezeichnete Fall des Körpers: er steht nicht nur zu meiner Verfügung (was sich in der Möglichkeit der kinesthischen Bewegungen zeigt), sondern er konstituiert auch das absolute, dem objektiven Raum voraus liegende, „hier“, die gewissermaßen meiner Bewegungen „folgt“. Dagegen erscheinen die anderen Körpern immer nur „dort“. Allerdings werden die anderen Körper nicht, wie andere Objekte, einfach apperzipiert: wegen ihrer Ähnlichkeit zu meinem Leib werden vielmehr mit ihm assoziativ „gepaart“. Infolge dessen, auf dem Wege der „verähnlichenden Apperzeption“,¹⁵ werden auf den Körper des Anderen die Merkmale übertragen, die meinem Leib anhaften, oder, präziser formuliert: es wird der Sinn meines Leibes auf den Körper des anderen übertragen.¹⁶ Dies wäre nicht möglich, wenn ich nicht über die Fähigkeit

13 E. Husserl, *Gesammelte Werke. Bd. I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. Von S. Strasser, Den Haag 1950, S. 124.

14 Ebd., S. 185.

15 Ebd., S. 141.

16 Vgl.: Ebd., S. 142.

verfügen würde, nicht nur auf die physische Weise (d.h. durch eigene Bewegungen), sondern auch auf die psychische Weise das „dort“ in „hier“ umzuwandeln. Ich kann mich nämlich in den Körper des anderen „Einfühlen“: erst dann apperzipiere ich den anderen als Ego im Modus „dort“: ich apperzipiere den Körper des Anderen als den Körper, der mein wäre, wenn ich mich nicht hier, sondern „dort“ befände: die „Erscheinungsweise“ des fremden Körpers „erinnert an mein körperliches Aussehen, *wenn ich dort wäre*“.¹⁷ Zur Apperzeption des „alter“ als „alter ego“ fehlt aber noch ein entscheidender Schritt, und zwar, es ist auch auf dieser Ebene immer noch möglich, dass ich in meiner primordialen, solipsistischen Einstellung den Körper des anderen nur für eine Ausweitung meines eigenen Leibes halten könnte. Was mich davon abhält, ist die unausweichliche Gegenüberstellung von „dort“ und „hier“. Weil der Körper des anderen immer „dort“, unversöhnlich mit dem absoluten „hier“ meines Leibes gegeben wird, ist die durch Einfühlung auf ihm übertragene Egoität nicht ein „Duplikat meiner selbst“,¹⁸ sondern ein fremdes, anderes ego, ein *alter ego*.

Wenn man diese, an sich komplexe und vieldeutige, hier nur in groben Skizzen rekonstruierte Theorie auf entscheidende Punkte begrenzen würde, müsste man feststellen, dass die zentrale Rolle zwei Elementen, nämlich der „Einfühlung“ und der absoluten Differenz von „hier“ und „dort“, zufällt. Beide Elemente gehören zweifelsohne zum Repertoire der modernen Philosophie; das erste mutet psychologisch an, das zweite verweist, wen auch nicht auf die Räumlichkeit, so doch auf ihre transzendente Struktur, die in der absoluten Gegenüberstellung von „hier“ und „dort“ besteht. Andererseits kann bezweifelt werden, ob die Husserlsche Meditation tatsächlich das Versprechen einlöst, das ego vor der Gefahr des Solipsismus zu retten. Das Projekt scheint letztendlich wieder in die Ausgangslage zurückzuführen. Schließlich ist, wie wir lesen können, „Dass die Anderen sich in mir als Andere konstituieren, (...) die einzig denkbare weise, wie sie als seiende und so seiende für mich Sinn und Geltung haben können (...)“.¹⁹ Ist der Andere aus der phänomenologischen Sicht lediglich das „immanent Transzendente“ und kann er auf andere Weise überhaupt nicht gegeben werden, so bleibt das reale Sozialleben aus dieser theoretisch verfahrenen phänomenologischen Rekonstruktion unerreichbar.

Dies ändert sich in dem soziologisch konzipierten Ansatz von Alfred Schütz. In *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* grenzt sich Schütz zunächst gegen die theoretische Untersuchungen der Intersubjektivität im Sinne Husserls ab. Schütz platziert im Zentrum seiner Auslegung der Intersubjektivität das „Phänomen des

17 Ebd., S. 147.

18 Ebd., S. 146.

19 Ebd., S. 156.

Zusammenalters“.²⁰ Damit wird die Erfahrung des anderen in der sozialen Mitwelt in der Perspektive der „parallel verlaufenden Erlebnisströme“ ausgelegt.²¹ Die schon von Husserl bekräftigte prozessuale Charakter der Fremderfahrung wird hier durch die Hervorhebung der zeitlichen Dimension des Mitseins noch gestärkt. Die wichtigste Neuerung im Vergleich mit Husserl scheint aber darin zu bestehen, dass die Beziehung von Ich und Du in der „Wirbeziehung“ verwurzelt wird. „*Die Welt des Wir ist nicht etwa meine oder deine Privatwelt, sie ist unsere Welt, die Eine uns gemeinsame intersubjektive Welt, die uns da vorgegeben ist. (...) In der umweltlichen sozialen Beziehung, aber auch nur in ihr, ist das Du prinzipiell befragbar*“.²² Es muss bekräftigt werden, dass sich schon bei Husserl der Weg zu dieser wichtigen Neuerung anbahnt, und zwar durch die Rückkoppelung der Intersubjektiven mit der Lebenswelt. Der fünften *Cartesianischen Meditation* entnehmen wir, dass „Jeder Mensch versteht zunächst einem Kerne nach und mit einem unenthüllten Horizont *seine* konkrete Umwelt bzw. seine Kultur, eben als Mensch der sie historisch gestaltenden Gemeinschaft“.²³ Und in der *Krisis*-Schrift lesen wir: „das wirklich Erste ist die »bloß subjektiv-relative« Anschauung des vorwissenschaftlichen Weltlebens“.²⁴ Die Lebenswelt wird von Husserl als „die Welt der schlichten intersubjektiven Erfahrungen“ definiert.²⁵

Es muss bekräftigt werden, dass die phänomenologische Ausarbeitung der Intersubjektivität nur im Kontext der Lebenswelt zu verstehen ist. Und es ist diese Lebenswelt, die „Welt der schlichten intersubjektiven Erfahrungen“, die den Sinn für alle höherstufige soziale Strukturen und Einrichtungen liefert. Diese Verankerung des „Ich-Du“ Beziehung in dem „Wir“ der sozialen Gesamtheit ist, wie gesagt, bei Schütz soziologisch weiterentwickelt worden. In seiner Fortsetzung begibt sich Schütz mehr in die Richtung der Auslegung des Mitseins durch den Verweis auf das geteilte Universum der kulturellen Symbole und ihrer gesellschaftlichen Auslegung. Davon, dass aber auch Schütz auf diesem Weg halbwegs geblieben ist, beweisen solche Thesen, wie etwa die Behauptung, dass: „(...) *die Fremdseelisches zum Gegenstand habenden Cogitationes prinzipiell zweifelhaft* sind, im Gegensatz zu der *prinzipiellen Unzweifelhaftigkeit der auf eigene Erlebnisse gerichteten immanenten Akte*“.²⁶

20 A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt am Main 1974, S. 144.

21 Vgl.: Ebd., S. 143-148.

22 Ebd., S. 237-238.

23 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, S. 160.

24 E. Husserl, *Gesammelte Werke. Bd. VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsg. Von W. Biemel, Den Haag 1954, S. 127.

25 Ebd., S. 136.

26 A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, S. 148.

Die durch die Wittgensteinsche Kritik der Privatsprache, welche solche Privilegierung der eigenen Erlebnisse grundsätzlich in Frage gestellt hat, belehrte und überhaupt sprachphilosophisch reformierte kritische Sozialphilosophie muss auf solche phänomenologische Konzepte mit dem Verdacht hinab blicken, dass sich hier noch die Erbe der Kartesischen, dualistischen Metaphysik zeigt, mit den für sie unausweichlichen Problemen des Solipsismus, des Zugangs zu den fremden Erlebnissen etc. Deswegen muss hier aus der Perspektive der Diskurstheorie die Diagnose auf folgende Weise formuliert werden: es ist offenbar die Ausblendung der kommunikativen Struktur der Mit-Welt, die den komplexen Husserlschen und Schützschenschen Analysen doch schließlich in subjektivistischen Konstruktionen münden lässt, wo der Andere niemals als der real-Andere, sondern höchstens als das „immanent Transzendente“ erfahren werden kann. Auf diesen Vorwurf kann hier nicht näher eingegangen werden. Ich möchte vielmehr abschließend überlegen, inwiefern die phänomenologischen Ansätze mit der kommunikationstheoretisch angelegten kritischen Theorie in Zusammenhang gebracht werden können, und zwar auf solche Weise, dass zumindest die Probleme der einen Seite damit ein wenig entkräftet werden könnten.

III

Zwar sind die phänomenologischen Intersubjektivitätskonzepten durch ihre eigenen Schwächen und Unklarheiten belastet; so ist bei ihrem mehr oder weniger „kartesianischen“ Ausgangspunkt immer die Identifizierung der anderen Wesen als rationalen Personen und die Zuschreibung des Personenstatus gewissermaßen problematisch. Die Gefahr des Solipsismus eines (transzendentalen) Subjektes muß hier ständig heraufbeschwört werden. Doch wir haben gesehen, dass die auf dem Begriff der gegenseitigen Anerkennung aufgebauten Intersubjektivitätskonzepte der Frankfurter Schule sich wiederum mit anderen Herausforderungen konfrontiert sehen. Bei Honneth scheint das Verhältnis zwischen Subjektivität und Intersubjektivität nicht völlig geklärt zu sein, zumindest was die Voraussetzungsstruktur angeht. Habermas erklärt zwar die Gleichursprünglichkeit und die beiderseitige Voraussetzung der privaten und der öffentlichen Autonomie, es ist aber eher die private Autonomie, die in dieser Relation in den Hintergrund tritt.

Es ist aber Habermas selbst, der am Ende der Rekonstruktion der Grundrechte in *Faktizität und Geltung* feststellt: „(...) rechtliche Institutionen der Freiheit ohne die Initiativen einer an Freiheit *gewöhnten* Bevölkerung zerfallen. Deren Spontaneität lässt sich eben durch Recht nicht erzwingen; sie regeneriert sich aus freiheitlichen Traditionen (...)“.²⁷ Indem Habermas die für den modernen

²⁷ J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 165.

Rechtsstaat typische „paradoxe Entstehung der Legitimität aus der Legalität“²⁸ erklären will, verweist er auf die beiderseitige Voraussetzung der privaten durch öffentliche Autonomie und der öffentlichen durch private Autonomie. Es ist letztlich die Kantische Idee der Bürger, die nur dem Recht gehorchen, die sie selbst in der Rolle des Gesetzgebers setzen könnten, die dem demokratischen Rechtsstaat seine Legitimation liefert. Allerdings wird dies durch eine nicht mehr gesetzlich erzwingbare Schicht der bürgerlichen Aktivität untermauert, eben von der „Kultur der Freiheit“. Habermas ist sich völlig bewusst, dass nicht nur diese „Energie“, sondern auch alle substantiellen Beiträge, die in den Adern des kommunikativen Lebens kreisen, letztlich der Lebenswelt – der „Welt der schlichten intersubjektiven Erfahrungen“ - abstammen. Die Lebenswelt ist, in der Auffassung von Habermas, die schnell „austrocknende“ Quelle des gesellschaftlichen Sinnes.²⁹ Nicht der abstrakte Zusammenhang von der privaten und der öffentlichen Autonomie, sondern die Lebenswelt scheint also letztendlich die tiefste Schicht zu sein, welche dem öffentlichen Leben in seiner demokratischen Gestalt Legitimation liefern kann.

Um diese These zu unterstützen, möchte ich auf die früher ausgesonderten grundlegenden Elemente der Husserlschen Intersubjektivitätslehre zurückgreifen: die Einfühlung und die transzendental-räumliche Unterscheidung von „hier“ und „dort“. Der räumlich-körperliche Charakter der phänomenologischen Intersubjektivitätstheorie Husserls (aber auch Maurice Merleau-Pontys, übrigens auch des Transzendentalphilosophen Johann Gottlieb Fichtes) ist ein Merkmal, das diese Theorie positiv, wie ich glaube, auszeichnet und ihr ein Ausweisbarkeit im Kontext der „schlichten Erfahrungen der Lebenswelt“ gibt. Wir sind davon ausgegangen, dass sich die kommunikationstheoretisch angelegte kritische Theorie von der subjektivistischen Begrifflichkeit verabschieden möchte. Gleichzeitig stellt die kritische Theorie aber selber fest, dass die immer mehr abstrakte und anonyme Kommunikationsstrukturen den Sinn der interpersonalen Interaktionen austrocknen lassen. Ich denke, dass der „lokale Realismus“ der Phänomenologie – der die Erfahrung des Anderen an seine körperlich-räumliche Erscheinung anknüpft (und erst in diese Körperlichkeit höhere kommunikative Fähigkeiten durch das ego – durch das Subjekt – einfühlen lässt) ein nützlicher Gegengift ist, der der immer weiter voranschreitender Entpersonalisierung und Entkörperung der Kommunikationsformen entgegenwirken kann. Die körperliche Verwurzelung der Subjektivität und Intersubjektivität bewahrt die subjektive Verantwortlichkeit und die Autonomie des psychophysisch autonomen Menschen vor der Auflösung in den „verzweigten“ und abstrakten Kommunikationsstrukturen und Verfahren. Dies hat auch eine Bedeutung für die

28 Ebd.

29 Siehe: J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 434.

Theorie der Anerkennung: soziale Anerkennungsakte beziehen sich stets auf die psychophysische Einheit, die der konkrete Mensch darstellt. Das transzendentalphilosophisch-phänomenologisch konstruierte Modell der Übertragung des Sinnes auf den Körper des anderen bildet die tiefe Struktur solcher Akten. Auch wenn auf höheren Ebenen die Anerkennung eine gesetzlich kodierte und damit abstrakte Gestalt gewinnt, so stammt der Sinn der Anerkennungsakten auf diesen höheren Ebenen letztlich aus dieser rudimentären lebensweltlichen Anerkennung. Von dieser lebensweltlichen Verwurzelung völlig abgekoppelt, entartet er in abstrakte Schemata, deren Anwendung doch nur durch die in der lebensweltlichen Interaktionen gewonnenen Kompetenzen möglich ist. Damit plädiere ich nicht für die an sich unwahrscheinliche Vereinfachung der immer komplexeren Kommunikationsstrukturen, sondern für solche Intersubjektivitätskonzepte, die einen „lokalen Realismus“ der subjektivitätstheoretisch angelegten, durch den Begriff des Körpers vermittelten, räumlich-zeitlich orientierten Anerkennungsakten zulassen, weil sie in dieser Schicht eine notwendige Quelle des Sinnes sehen – auch und vielleicht gerade für die entsubjektivierten und abstrakten Formen der Kommunikation.

Auch im Bezug auf die erwähnte Problematik des „affirmativen“ und „attributiven“ Modells der Anerkennung bietet sich das phänomenologische Intersubjektivitätskonzept als interessante Alternative. Sein, wie ich es genannt habe, „lokaler Realismus“ bestimmt den Anerkennungsakt – im Einklang mit dem Honnethschen „gemäßigten Wertrealismus“ - als eine Art Affirmation des Anderen, ohne den Status seiner Autonomie lediglich auf diesen Anerkennungsakt zurückzuführen. Allerdings sind es im Husserlschen Modell nicht die potentiellen „Werteigenschaften“, sondern es ist in erster Linie die Unabhängigkeit des Anderen – und zwar seine räumlich-körperlich-konkrete Unabhängigkeit – die in dem Anerkennungsakt affirmiert wird. Wenn alle später entstehenden, höheren Sinnstrukturen auf diesem ersten Akt der Apperzeption des Anderen basieren, dann kann dieser rudimentäre, räumlich-körperlich-konkrete Sinn der Autonomie des Anderen aufbewahrt und auf den höheren Stufen der sozialen Interaktion damit vor der Auflösung in systemabhängigen, „typisierten“ Sozialrollen und in den abstrakten Kommunikationsformen verteidigt werden.

Einen interessanten Aspekt dieser Auffassung bildet die Frage, inwieweit die abstrakte und anonyme Kommunikationsformen an die Bedingungen der Lebenswelt wieder assimiliert werden. Wenn wir etwa die an sich entpersonalisierende Form der E-mail durchaus zum Zwecke eines Liebesbriefes benutzen können, würde es bedeuten, dass das Phänomen des „Einfließens“ der Errungenschaften der technisch-objektiven Wissenschaft in die Lebenswelt, das von Husserl beschrieben wurde, auch für die technisch angelegten und

abstrakten Kommunikationsmitteln gilt. Dies ist jedoch ein Thema für eine weitere Überlegung.