

## Von Kant zu Hegel, aber nicht zurück – Ein Blick auf die intersubjektivitätstheoretischen Grundlagen des Lebensweltbegriffs von Jürgen Habermas

Dipl. Soz. Dorothee Zucca,

dorozucca@jahoo.de

Vortragsvorlage für den XXI. Deutschen Kongress für Philosophie,

18.09.2008

---

**O. Problemaufriss.** Meine Fragestellung ist folgende: Ist der Begriff des *lebensweltlich eingebetteten, kommunikativen Handelns strukturell* scharf genug gestellt und dabei in seinen *Konsequenzen* so ausgewiesen, dass tatsächlich auch gesellschaftliche Vernunft zur Explikation kommt?

Der von Habermas entfaltete Grundbegriff lässt sich als eine Entdeckung, als Entdeckung der zur *Intersubjektivität befreiten Subjektivität* begreifen. Davon zu scheiden ist aber die Wahl der Theoriestrategie, die zu einer formal-pragmatisch erzwungenen, begrifflichen Enge des gegenüber Husserl erneuerten Lebensweltbegriffs führt. Es wird hier also die Einsicht in den intersubjektivitätstheoretisch begründeten Lebensweltbegriff begrüßt, die Form der lebensweltlichen Grundlegung aber, die sozusagen auf dem Spagat einer formal-pragmatischen Struktursynthese gründet, auf ihre Konsequenzen hin befragt. Es kann also umrisshaft versucht werden, den Gedanken einer kritischen Rekonstruktion der formalpragmatisch entfalteten Intersubjektivität darzulegen. Dabei soll das von Habermas formulierte Motto: *Wege einer Detranszendentalisierung – Von Kant zu Hegel und zurück* als Leitmotiv den Hintergrund der Argumentation bilden.

Habermas schließt an Husserl unter drei Gesichtspunkten an: Zum einen will er zeigen, dass es um die Analyse der Vorgängigkeit der Lebenswelt und damit zugleich um die neu zu thematisierende Dignität der Alltagswelt geht. Zum anderen ist er auf der Suche nach einem begrifflichen Zugang zum Problem des immanenten Wahrheitsbezugs gesellschaftlichen Lebens. Schließlich aber will er der Frage nach den Konstitutionsbedingungen für intersubjektive Beziehungen auf den Grund gehen. Die Unlösbarkeit des Intersubjektivitätsproblems, die Habermas dem Rahmen transzendentalphänomenologischen Denkens geschuldet sieht, veranlasst ihn, eine grundbegriffliche Überwindung zu versuchen. Wenngleich es also Husserl ist, der den Lebensweltbegriff philosophisch hoffähig gemacht hat, so schließt Habermas dennoch nicht systematisch an ihn an, sondern nur *motivisch* – und zwar an die *strukturelle Form der*

*Lebenswelt als einem hermeneutischen, aber nunmehr neu zu validierenden Sinnverweisungszusammenhang.*

Habermas zeigt nun, dass man den von Mead entwickelten Begriff symbolischer Interaktion in diesem Zusammenhang metatheoretisch verwenden kann, um das Problem einer normativen Lesart von Lebenswelt zu den Bedingungen von Intersubjektivität konstruktiv lösen zu können. Dies führt zu einem am propositionalen Medium festgemachten *Vermitteltsein von Ego und Alter*, so dass der signalsprachlich entwickelte Zugang von Mead nunmehr *kommunikationslogisch* tiefer gelegt zu werden vermag. Dabei jedoch kann die sozialtheoretisch aufgeworfene Frage aufgenommen werden: Unter welchen Bedingungen ist es möglich, dass Ego seine Handlungen an Alter anschließen kann? Es geht also um die Identität einer sozialen Handlungskonfiguration. Ausgangspunkt der Grundfigur des *social act* ist somit die Anschlussfähigkeit, das dezidiert zum Thema erhobene Verhältnis von Ego und Alter-Ego. Dieses Modell geht von mindestens zwei Akteuren als den *zwei Relaten einer sozialen Relation* aus. Avanciert es nun, aufgefasst als ein an Einverständnisbedingungen geknüpftes Modell, zum theoretischen Fluchtpunkt, von dem aus gesellschaftliches Leben erst seiner Grundstruktur nach gefasst werden kann, so zeigt es sich, dass Habermas an den sprachtheoretisch unterlegten und diskursethisch korrigierten Handlungsbegriff von Mead systematisch anknüpfen kann, an den monadologisch gegründeten, aporetischen Lebensweltbegriff von Husserl jedoch nicht. Deshalb heißt es im opus magnum, dass man den von Mead ins Zentrum gestellten Begriff der symbolischen Interaktion als sprachvermittelte, normengeleitete Interaktion *ausarbeiten* und von dort her die phänomenologischen Lebensweltanalysen *erschließen müsse*. Habermas entwickelt so die rekonstruktive Figur der komplementären *Einheit von kommunikativem Handeln und Lebenswelt*. Wenn also Mead keinen expliziten, sondern nur einen der formalen Interaktionsstruktur nach impliziten Lebensweltbegriff aufweisen kann, so muss dem sich vorerst nur „anbahnenden Paradigmenwechsel“ zum Durchbruch verholfen werden. Dies führt zum Grundbegriff des kommunikativen Handelns. Die jeweils unterschiedliche Anknüpfung an Husserl und Mead wird nun konstitutiv in den *Begriff der symbolisch vermittelten, normativ gehaltvollen Reproduktion der Lebenswelt* hineingenommen, ohne jedoch – so die Behauptung hier – in hinreichender Weise fruchtbar werden zu können. Es ist nun dieser komplexe, formalpragmatisch gegründete, soziokulturell beschreibbare und gesellschaftstheoretisch ausgelegte Lebensweltbegriff (in Form einer reflexiv ansetzenden Ethik argumentativer Diskurse) grundlagentheoretisch zu betrachten.

Die formalpragmatische Konzeptualisierung, verstanden als „Kantischer Sprachpragmatismus“, erweist sich als der 1999 erneut verdeutlichte Schritt: *Zurück zu*

*Kant*. Um diese in der *Theorie des kommunikativen Handelns* bereits zum Tragen gebrachte Theorieentscheidung geht es. Mit der Kritik an den Grundlagen des Lebensweltbegriffs von Husserl – diese exemplarisch genommen für das Bewusstseinsparadigma – kann der von Habermas vollzogene, erste Schritt verdeutlicht werden: *Von Kant zum frühen Hegel. Hin zu Hegel* liest sich als Weg von der dualistisch angelegten Subjekt/Objekt-Problematik zum anerkennungstheoretisch verfassten Geistbegriff. Diesen Weg nahm der frühe, der Jenaer Hegel, während der späte ihn verlor. Habermas selbst will nun die erprobte Anerkennungsfigur fundamentaltheoretisch, und zwar *verständigungstheoretisch* zum Tragen bringen. Dies gilt es zu verstehen. Denn es zeigt sich, dass der Entwurf einer „monadologischen Intersubjektivität“, wie Husserl sie nennt, in eine Sackgasse führt. Habermas sucht deshalb die transzendentalphänomenologische Variante der Ich-Philosophie zu überwinden und die dort thematisierte, nicht aber grundbegrifflich zum Zuge kommende *Kategorie des Sozialen* paradigmentheoretisch zu wenden.

### **1. Eine grundbegriffliche Wende: Intersubjektivität durch Subjektivität oder Subjektivität durch Intersubjektivität?**

Für Husserl ergab sich das Problem, die Intersubjektivität des transzendentalen Ichs konstitutionstheoretisch aufklären zu müssen. Mit der Frage nach der Objektivität von Weltzusammenhängen war zugleich die Frage nach intersubjektiver Geltung mitgesetzt. Diese Objektivität konnte nicht mehr die der natürlichen Einstellung des Weltglaubens sein, denn die faktisch eingespielten Regeln enthalten nicht bereits diejenige Normativität in und aus sich selbst, an der sich Geltung allererst bemessen lassen können muss. Nur eine transzendental-egologische Begründung im intentionalen Horizont der Egoität selbst vermochte – unter der Struktur des ego-cogito-cogitatum – eine letztgültige Fundierung von Geltung überhaupt zu erbringen. Auf der Basis primordialer Leistungen von Subjekten stellte sich die Frage nach der transzendentalen Erfahrung von Alter-Egoität – und damit von Intersubjektivität. Diese allein kann die *Objektivität der transzendentalen Erfahrungen* von Subjekten sicherstellen. Die Transzendentalität als Transzendentalität steht somit für die *sachliche Objektivität* – weil transzendente Erfahrungen nicht solche sind, die ich als empirisches Subjekt konstruiere, sondern *evident einsehe als mir vorgegebene noematische Gehalte*. Mein Wissen ist aber erst dann ein objektives im Sinne eines *gemeinsamen*, wenn es nicht nur mein, sondern zugleich und ebenso dein Wissen sein kann. Die transzendente Objektivität evident einsehbarer Gehalte wird also als transzendente reflexiv, indem sie zur gemeinsamen – intersubjektiven – Objektivität solcher Gehalte werden kann, und zwar in einer basalen *transzendentalen Selbstbeziehung*.

Soll Intersubjektivität – Husserl weiterhin folgend – also *sinnhaft* möglich sein, so ist sie aus den subjektiven Leistungen einer transzendentalen Egoität abzuleiten. Dabei trifft man auf ontologische Schichten der intentionalen Innenschau, welche die fremde Subjektivität an sich kopräsentieren. Meine Noesen stoßen auf noematische Gehalte, deren Eigenart es ist, intersubjektiv konstituiert zu sein – als Fremdsbjektivität, Kultur, Sozialität etc. – dies aber eben so, dass fremde Subjekte durch meine Akte nicht vollständig konstituiert werden können, sondern lediglich als von außen konstituierte für mich zur Präsenz gelangen. Voraussetzung dafür soll sein: die transzendental-faktische Konstituierung des Anderen als Anderen meiner selbst und die appräsentativ-analoge Zuweisung personaler Prädikate auf die so erst subjektiv-äußerlich erstellte Folie der Alter-Egoität. Erst die zweite präzisierende Leistung impliziert qua personaler Eigenschaften eine *reziproke Verschränkung des Fremdwissens*. Husserl glaubt damit, die Symmetriebedingungen der sozialen Perspektivität bereits konsistent entfaltet zu haben.

Kann es jedoch hinreichen, gemeinsames Handeln und Denken durch Akte der subjektiven Konstitution direkter und indirekter Art zu begründen? Ein *gemeinsames Haberkönnen* von Wissen ist so doch nur deutbar aus personalen Prädikaten, die meiner Konstitutionssphäre entnommen und dann übertragen werden. Der Andere wird durch mich für mich konstituiert. Dies beinhaltet nun aber eine Aussage über den Innenbereich des Anderen, der mir jedoch als verschlossen gelten muss. Die Zuschreibung der Reziprozität bleibt somit meine eigene und folglich subjektive Konstitutionsleistung, und auch jede Unterstellung einer Leistung des Anderen als seiner Konstitutionsleistung ist letztlich nur eine Unterstellung von mir. Husserl spricht bezeichnenderweise von einer „immanenten Transzendenz“. *Immanent* ist die Alter-Egoität insofern, als auch noch ihre Transzendenz auf der Basis meiner Akte konstituiert werden muss, *transzendent*, insofern sie als dieselbe in ihrer originären Egoität mir grundsätzlich nicht zugänglich ist. Die *Transzendenz* verweist also auf die Unverfügbarkeit des Anderen für mich im transzendentalen Erfahrungsraum meiner qua Subjektivität gegebenen Intentionalität – also eines Anderen, der gerade als Anderer nicht in meinen konstituierenden Akten aufgehen kann und darf, soll der Begriff des Anderen als eines *distinkten* Anderen Sinn machen. Intersubjektivität bleibt ein Konstrukt, denn die doppelte Subjektivität, um die es Husserl mit dem Problem der Intersubjektivität doch zu tun ist, erweist sich als eine von mir konstituierte Idee. Das Subjekt mag alle Welt enthalten, doch dies immer nur als *seine Welt* (adäquate Evidenz) und als *für sich gewiss* (apodiktische Evidenz).

Indem Habermas diese Kluft thematisiert, die der monadologische Ausgangspunkt unvermeidlich mit sich bringt, tritt die entgegengesetzte Option zu Tage. Nicht die Kluft von

Ego und Alter ist als ein auf dem Weg der eigenheitlichen Reduktion vorausgesetztes Erstes anzunehmen, das dann intersubjektiv überbrückt werden müsste. Vielmehr ist das Vermitteltsein von Ego und Alter im Funktionszusammenhang eines gemeinsamen Mediums als Integral eines kommunikativen Zusammenhangs zu begreifen. Es ist ein sprachliches In-der-Welt-Sein, das als a tergo Bedingung fungiert und aus dem heraus sich das Moment des gemeinsam geteilten Wissens und Könnens gleichursprünglich gewinnen lässt. Von dort her ist die grundbegriffliche Prämisse zu gewinnen: Jemand-verständigt-sich-mit-jemandem-über-etwas. Der Paradigmenwechsel entzündet sich also an der Kontroverse: Vermitteltsein oder Kluft zwischen Ego und Alter-Ego. Nunmehr soll weder ontologisch noch subjekttheoretisch angesetzt werden, sondern die Einheit eines kommunikativ angelegten Vermittlungszusammenhangs gewonnen werden. Von nun an soll von der Basis eines interpersonal verfassten, Selbstbezüglichkeit der Subjekte garantierenden Beziehungsganzen ausgegangen werden: vom Lebensweltzusammenhang. Die neue Option lautet deshalb: *Nicht Subjektivität begründet Intersubjektivität, sondern Intersubjektivität Subjektivität* – dies aber so, ohne die Leistungen der Subjektivität auszulöschen. Diese Einsicht macht die *Bodenfunktion* des Lebensweltbegriffs von Habermas aus. Nunmehr gilt, dass intersubjektive Beziehungen den jeweiligen subjektiven Bezugnahmen, also Selbstbezügen und Fremdbezügen, unhintergebar zugrunde liegen können müssen. Damit ist ein neuer, dezidiert *pragmatischer Ausgangspunkt* gewonnen, der Subjekte nicht anders denn als *performative Akteure* im Zusammenhang ihrer jeweiligen *lebensweltlichen Einbettung* erfasst. Intersubjektivität wird so zur strukturellen Grundtatsache des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs. Selbstbezüge und Fremdbezüge der Subjekte sind also nicht durch Rückgriff auf das Theorem der subjektiven Selbstbeziehung hinreichend zu erfassen, sondern vielmehr durch die intersubjektiv verfasste, die Subjekte als Inter-Subjekte vermittelnde Struktur des Lebensweltzusammenhangs. Ziel der Formalpragmatik ist es nun, diesen Ausgangspunkt hinsichtlich seiner internen Strukturvoraussetzungen offen zu legen.

## **2. Eine Theorieentscheidung: Die formalpragmatisch zur Bestimmung gebrachte Lebenswelt**

Habermas knüpft an das sinnkritische Motiv von Husserl an, ohne aber seiner subjekttheoretischen Form der Problemstellung zu folgen. Vielmehr korrigiert er diese in Auseinandersetzung mit Mead, der das Grundmodell an der Interaktionsstruktur, die zwischen Ego und Alter besteht, entwickelt. Habermas zeigt allerdings, dass es auch Mead noch nicht gelingt, Intersubjektivität zureichend zu bestimmen. Eine solche wäre erst dann erreicht, wenn die propositionale Bedeutungsidentität der symbolischen Sprache als

dasjenige die Subjekte vermittelnde Medium vollständig bestimmt worden wäre, das beide Akteure, Ego und Alter, immer schon teilen müssen, um sich zueinander verhalten zu können. Diese lebensweltlich präreflexive Voraussetzung einer die Subjekte immer schon bezogen habenden und weiterhin beziehenden sprachlichen Struktur kann erst intersubjektiv angemessen denken. Darin liegt zugleich das von Habermas gesuchte *intrinsische Normativitätspotential*, das Präsuppositionen und Diskursprinzip impliziert.

Der Lebensweltzusammenhang wird nun von Habermas als Form-Inhalt-Problematik entfaltet. Damit aber tritt ein Problem zu Tage, das auf das bereits aufgefundene intersubjektivitätstheorem Auswirkungen hat. Die formalpragmatischen Grundbegriffe, die sich an den Strukturen der sich in kommunikativen Handlungskonfigurationen perpetuierenden Lebenswelt ablesen lassen, bilden die auf dem Weg rationaler Nachkonstruktion gewonnene Infrastruktur der Lebenswelt ab. Sie ist nun aber nicht nur *präreflexiv* gegeben in den impliziten Vollzügen kommunikativer Handlungen. Sie kann vielmehr auch *reflexiv* und also explizit zur Geltung gebracht werden – dies aber so, dass sich die Subjekte dieser implizit kommunikativen Rationalität der Lebenswelt moralisch vergewissern und sie sich so zueigen machen. Die dazu erforderliche performative Einstellung der Subjekte muss sich dabei an der sie ermöglichenden kommunikativen Rationalität ihrer lebensweltlichen Wirklichkeit ausrichten. Es werden also lebensweltlich grundlegende Performanzstrukturen auszumachen gesucht – und in diesem Sinne wird an einem Vernunftbegriff festgehalten – so dass Subjekte, sich als Freie und Gleiche anerkennend, an einem quasi-transzendentalen Ort des Sprachzusammenhangs begegnen. Dies geschieht aber nur, *indem* sie in konkreten Situationsdeutungen mit der Aktualisierung von Sprachkompetenzen im Hier und Jetzt und So die kommunikative Vernunft, die den lebensweltlichen Praktiken innewohnt, diskursiv in Gang setzen.

### **3. Das Problem, Intersubjektivität als Intersubjektivität zu denken**

Habermas fasst das intersubjektivitätstheorem kommunikationstheoretisch, so dass konkrete Kommunikationen durch gewisse universale Präsuppositionen formalpragmatisch bedingt sind. Unklar bleibt jedoch Folgendes: Zum einen ist anzufragen, ob das intersubjektivitätstheorem als solches schon hinreichend erfasst werden konnte. Damit stellt sich eindringlich die Frage nach dem intersubjektiven Charakter von Intersubjektivität (1). Zum anderen wird die innere Struktur der Präsuppositionen kommunikativer Rationalität hinsichtlich ihrer formalen Weltbezüge als auch der argumentationslogischen Geltungsstrukturierung nicht scharf genug auf das intersubjektivitätstheorem bezogen. Damit stellt sich nun die weitergehende Frage nach der Konsistenz der Ausschöpfung des

Intersubjektivitätstheorems (2). Es zeigen sich also Brüche, will man das formalpragmatische Diskursprinzip und das ihm zugrundeliegende Intersubjektivitätstheorem als die beiden entscheidenden Charakterzüge dieses Theorieansatzes zusammendenken. Auf den ersten Kritikpunkt kann ich im Rahmen dieses Vortrags eingehen, hinsichtlich des zweiten muss es aber mit dieser Andeutung sein Bewenden haben.

#### 4. **Erster Kritikpunkt: Die Formalität der Verwiesenheit der Subjekte aufeinander**

Halten wir fest: Laut Habermas sind Subjekte immer lebensweltlich konstituierte, das heißt sozialisiert und zugleich sozial integriert. Als Teilnehmer an lebensweltlichen Praktiken haben sie Anteil an der soziokulturellen Reproduktion der Lebenswelt. Der Infrastruktur der Lebenswelt wohnt ein kommunikatives Rationalitätspotential inne, dessen Pointe die intersubjektive Verwiesenheit der Subjekte aufeinander ist. Die praktische Vorgängigkeit der intersubjektiven Rationalität der Lebenswelt – Habermas spricht von der Lebenswelt als *Hintergrund* und *Ressource* – ermöglicht dann die Aneignung und Explikation ebendieser Struktur bis zu dem Grad an Reflexion, der mit der methodischen Einrichtung diskursiver Argumentationsprozesse vonstatten geht (Diskursethik). Damit ist jedoch nicht, wie man vorschnell meinen könnte, das Intersubjektivitätstheorem als solches schon konzeptuell gesichert. Denn die theoretische Konzeption kommunikativen Handelns vermag Intersubjektivität strukturell nicht *als Relation* der Intersubjektivität zu fassen. Sie bricht vielmehr – und zwar entgegen ihrer eigenen Zielsetzung – die vermittelnde Relation, und das ist der Haupteinwand, also die soziale Beziehung in zwei elementare Einheiten handlungstheoretisch, und das heißt subjekttheoretisch, auf. Soll nämlich Intersubjektivität als Intersubjektivität denkbar sein, dann ist sie nicht einfach als nur *formale* zu erfassen – dies deshalb nicht, weil die Wirklichkeit der Lebenswelt, in der die Subjekte vermittelt sind, selbst keine formale ist. Denn: Was sollte das sein? Will man dennoch unter dieser einschränkenden Bedingung von Intersubjektivität sprechen, so wie Habermas es versucht, dann ist dies nicht mehr aus der Perspektive von Intersubjektivität selbst möglich, die doch real zu sein hätte. Was bleibt ist also wieder die Perspektive der Subjekte, an denen sich diese Struktur formal abzubilden hat. In diesem Fall sind Ego und Alter nur wieder Subjekteinheiten, die auf dem Hintergrund ihrer lebensweltlichen Konkretion (Individuierung durch Vergesellschaftung) nur die subjektive Möglichkeit haben, sich mittels *kommunikativer Einstellungen* als performative Subjekte zueinander zu verhalten – sei es präreflexiv in alltagsweltlich eingespielten Handlungsvollzügen, sei es methodisch in reflexiven Diskursen.

Die *geschichtliche Dimension der lebensweltlichen Vermittlung der Subjekte* aber wird auf diesem Weg nur auf formalpragmatische Grundstrukturen hin befragt, die nun doch wieder

den Subjekten als eigenen Bedingungen ihrer Möglichkeit *zugeordnet* werden müssen. Somit bleibt sie formell. Dabei wird das soziale Verhältnis, das die Subjekte aufeinander bezieht, nurmehr auf die *Subjektpole der Verständigungsrelation zusammengezogen*, sie selbst also – die Relation – auf ihre Relate verkürzt. Geschieht dies aber, so wird sie – der Konsequenz nach – als Relation der Vermittlung *geschichtlich depotenziert*. Ego und Alter werden folglich nicht mehr real vermittelt, sondern nur auf mögliche Vermittlung bezogen.

Diesem Ansatz einer formalpragmatischen Fixierung kommunikativer Rationalität müssen unversehens also doch wieder die Subjekteinheiten zum konstitutiven Ausgangspunkt werden, um intersubjektive Beziehungen rational herzustellen. Die soziale, geschichtliche Wirklichkeit der Lebenswelt, der sich dieser Kantische Formalpragmatismus allererst verdankt, wird unter der Formalisierung folglich ontologisch depotenziert. Da er nur in seiner Formalität übrigbleibt, wenn praktische Philosophie nach der moralischen Konstitution der Subjekte fragt, scheint es nun aber so, dass es formale Vernunftbedingungen sind, und nicht geschichtliche, die die soziale Realität der Lebenswelt grundlegen. Daraus ergibt sich aber das bekannte Problem, wie sich Vernunft und Geschichte zueinander verhalten können sollen. So wie bei Kant Vernunft nicht in die Natur eingeht, sondern ihr letztlich äußerlich bleiben muss, so scheint es nun dem Kantischen Pragmatisten Habermas ebenfalls zu gehen: Kommunikative Rationalität hat keine nachhaltige Chance, in die Geschichte selbst, also als eine *Geschichte der Vernunft*, Eingang zu finden und sie so real zu bestimmen. Sie ist der Geschichte innerlich und bleibt ihr doch äußerlich. Dies aber ist die intersubjektivitätstheoretisch reformulierte Aporie des Kantischen Dualismus von Natur und Vernunft (Intelligenz) – nun aber von dem abstrakten „Ich denke“ fort und in die konkrete Lebenswelt hinein geschoben. Kommunikative Rationalität ist der Lebenswelt formaliter grundsätzlich voraus, indem sie, so sie statt hat, Geschichte nur nachträglich aus sich entlässt – zum Beispiel als diskursiv erzielter rationaler Konsens über innerweltlich anfallende Konfliktsituationen.

Rationale Diskurse treten also nun in die Funktionsstelle des Kantischen Subjekts ein, das seine Zwecke nur in einer den Subjekten gemeinsamen noumenalen Welt verorten konnte. Und so ist es, zugespitzt formuliert, auch bei Habermas. Ihm zufolge sind die Prinzipien kommunikativer Rationalität strikt zu unterscheiden von realen Problemen als demjenigen Material, auf das sich der Diskurs beziehen kann. Das Material, das heißt: was immer an Problemen in der Realität konkret anfallen mag, muss dem Diskurs als Diskurs so letztlich äußerlich bleiben. Beide Seiten, kommunikative Rationalität (Diskurs) und konkrete Lebenswelt (Geschichte), sind nicht wirklich, sondern nur der Idee nach, vermittelt. Das Projekt, die Noumenalität auf die Erde zurückzuholen, muss letztlich scheitern – und dies



auch nach der Umstellung auf Intersubjektivität. Denn Intersubjektivität *als Intersubjektivität* geht auf diesem Weg wieder verloren, genauer gesagt: sie zieht sich ins Subjekt zurück. So sind es wieder die vereinzelt Subjekte, die sich nur Kraft eigener Leistungen in kommunikativen Einstellungen, die sie *einzunehmen gehalten sind*, zueinander in ein (kommunikatives) Verhältnis setzen sollen. Dies aber deshalb, weil die formale Struktur keine *material-konkrete Vermittlung der Subjekte* zu denken erlaubt, sondern immer nur auf die *Einstellungen der Subjekte selbst* rekurriert, wobei dann nur noch der *formale Gehalt dieser Einstellungen* als kommunikativer reflexiv vergewissert werden kann. Will man aber vermeiden, dass mit dem Lebensweltkonzept theoretisch das passiert, was Husserl verborgen unter der transzendentalen Hülle der per Epoché abgegrenzten Subjektmonaden bereits unterlaufen ist, so ist es nötig, dem Problem der Geschichte doch mehr philosophische Aufmerksamkeit zukommen zu lassen, als es mit der formalpragmatischen Konzeption kommunikativen Handelns möglich ist.

## 5. Von Kant zu Hegel, aber nicht zurück

Habermas zeigt an Husserl, warum es nicht zureicht, das Problem der Intersubjektivität mittels Subjektivität bewältigen zu wollen. Er findet im motivischen Anschluss an Husserls Lebensweltbegriff und im systematischen Anschluss an Meads Interaktionsmodell einen Weg, Intersubjektivität auch als Intersubjektivität zu fassen zu bekommen. Dazu diene ihm das Desiderat propositionaler Bedeutungsidentität, die durch das Medium der Sprache so realisiert wird, das zugleich die Subjekte als Subjekte der unvorgreiflichen sozialen Beziehung konstituiert werden. Dieser Zugang zum konkreten Problem der Lebenswelt ist ihm aber nur, so die Kritik hier, Zwischenstation und Ausgangspunkt einer sodann formalpragmatisch angelegten Konzeption. Indem Habermas die propositional integrierte Relation der Subjekte als ihre genuin soziale Beziehung auf interne, an ihr abzulesende formale Strukturen befragt, verliert er die Perspektive, die er bereits gewonnen hatte und die allein die Kluft zwischen den Subjekten schließen konnte: ihr reales Vermitteltsein. Wird aber die soziale Wirklichkeit auf solche allgemeinen – „quasi-transzendentalen“ – Formen hin befragt, die dann als Bedingungen der Möglichkeit praktischer Bezugnahmen (von Subjekten aufeinander) handlungstheoretisch nur noch unterstellt werden, und zwar als *formal-pragmatische Bedingungen der Möglichkeit realer pragmatischer Operationen*, dann geht die konzeptuelle Möglichkeit verloren, den Paradigmenwechsel von Subjektivität auf Intersubjektivität auch wirklich zu vollziehen. Denn die Form der Intersubjektivität konstituiert per definitionem keine genuin intersubjektive Praxis, sondern bleibt nur noch als die moralisch wirksame Idee der Subjekte zurück. Diese Wirksamkeit der Vernunft zeitigt zwar

geschichtliche Wirkungen aus kommunikativen Handlungen, aber solche, die als Wirkungen nicht selbst vernünftig sind.

Von Kant zu Hegel zu gehen, das war der Weg von Subjektivität zur Intersubjektivität, der am Modell Husserls exemplarisch erfasst werden konnte. Der Weg: *Zurück zu Kant* jedoch ist der Versuch von Habermas, das Theorem der Intersubjektivität wieder zu entsubstantialisieren und auf seine formalen, nämlich nun formalpragmatischen Möglichkeitsbedingungen hin auszulegen. Dieser Weg konnte als Schwäche decouviert werden, denn es wurde das eingebüßt, was es doch zu gewinnen galt: Intersubjektivität. Muss man aber nicht vielmehr, um eben diesen Gehalt der Intersubjektivität nicht zu verlieren, fragen: Von Kant zu Hegel, ja – aber wohin dann.