

Jonas Barth

Das Problem der Intersubjektivität. Soziologische Missverständnisse der husserlschen Phänomenologie¹

Zusammenfassung: Der Beitrag zeigt auf, dass und wie die Rezeption der husserlschen Phänomenologie in der Soziologie im Wesentlichen von Schütz und Habermas geprägt wird. In dieser Rezeptionslinie geht es in erster Linie um den Nachweis, dass Husserl mit der transzendentalen Konstitution der Intersubjektivität im Rahmen seiner sog. fünften Cartesianischen Meditation gescheitert sei. Dabei ist es fraglich, ob dieser husserlsche Text überhaupt sinnvoll mit diesem Anspruch belastet werden kann bzw. sollte. Geht man stattdessen unter Rückgriff auf die philosophische Diskussion (besonders Held und Zahavi) hinter die soziologische Rezeption zurück, lässt sich mit Husserl eine auch für die empirische Forschung in der Soziologie vielversprechende Analysemöglichkeit direkter Fremderfahrung erschließen, auf die der Blick bislang versperrt war. Ihr konkreter Nutzen für die empirische Forschung als auch ihre Weiterentwicklungsbedarfe werden im Fazit aufgezeigt.

Schlüsselworte: Husserl; Phänomenologie; Intersubjektivität; empirische Sozialforschung; Soziologie; Schütz; Habermas

The Problem of Intersubjectivity. Sociological Misunderstandings of Husserl's Phenomenology

Abstract: This article shows that and how the reception of Husserl's phenomenology in sociology is essentially shaped by Schutz and Habermas. This line of reception is primarily concerned with proving that Husserl failed with the transcendental constitution of intersubjectivity within the framework of his so-called fifth Cartesian meditation. It is questionable whether this Husserlian text can or should be meaningfully burdened with this claim at all. Instead, if one goes back behind the sociological reception with recourse to the philosophical discussion (especially Held and Zahavi), Husserl opens up a promising perspective to analyse forms of direct experience of the other for empirical research in sociology and to which the view has so far been blocked. Its concrete use for empirical research as well as its need for further development are pointed out in the conclusion.

Keywords: Husserl; phenomenology; intersubjectivity; empirical social research; sociology; Schutz; Habermas

1 Die Idee zu diesem Aufsatz ist in gemeinsamen Gesprächen mit Sebastian Bandelin entstanden. Ich danke zudem den anonymen Gutachtenden und der Redaktion für wertvolle Hinweise für die Textüberarbeitung.

Einleitung

In einem Interview berichtet eine Pflegefachkraft von einer Erfahrung, die sie im Versorgungsalltag der stationären Pflege immer wieder macht:

Person 1: Die Vorgaben sind eigentlich klar. Man soll jeden gleich behandeln wie einen vollwertigen Menschen. Man klopft an, man stellt sich vor, man desinfiziert sich die Hände und man erklärt den Pflegeablauf. Und äh führt dann diese Pflege durch und äh führt die Nachbereitung durch und verabschiedet sich dann nach dem Getränkeanreichen. Äh, sollte eigentlich immer der gleiche Ablauf sein aber ähm, wenn ich mich kritisch betrachte, sind manche Sachen bei mir bedauerlicherweise verloren gegangen, muss ich immer wieder wachrufen: Das Anklopfen, mal eben das Guten-Morgen-Wünschen. Ähm, das ist mir oft nicht bewusst, wenn ich dann im Nachhinein drüber nachdenke: »Oh verdammt, hättest Du ja nochmal machen können.«

Interviewer: Wieso ist das verlorengegangen?

Person 1: Ähm, weil einfach ja, es kommt ja so keine Rückmeldung. Der Bewohner ist ein Mensch, ist auch dementsprechend zu behandeln, aber ähm so wie er dort liegt und nichts sagt, hat er doch mehr ähm, mehr die Gestalt eines Objektes bald (2) aufgrund dessen, dass er sich nicht äußern kann und die Rückmeldung äh in dem Sinne nicht eintritt. Äh, wenn man einen guten Morgen wünscht, dass ein Guten Morgen zurückkommt oder wenn man sich vorstellt, dass man irgendwie darauf schließen kann, dieser Mensch nimmt mich noch wahr. #Mhm# Ja. Und deswegen vermute ich einfach mal, wenn ich das kritisch betrachte und meine Arbeit sehe, ähm, ich weiß ja oft denn noch, was ich bei diesem Bewohner gemacht habe und dann fällt mir auf, hm, diesen Teil mit Anklopfen und mal eben guten Tach sagen, das hast Du heute wieder nicht gemacht.²

Das Besondere an dieser Schilderung sehe ich in der Thematisierung zweier Relationen und der Art und Weise, wie diese zusammenhängen: Erstens die Beziehung zwischen dieser Pflegekraft (im Weiteren PK) und Pflegebedürftigen und zweitens die Antizipationen der PK in Bezug auf Dritte, auf welche Weise die erstgenannte Beziehung zu gestalten ist. Über den Bezug auf Dritte (»Vorgaben«; »Man«) thematisiert die PK ein generalisiertes Sollen zur Gestaltung dyadischer Pflegebeziehungen, dem sie selbst nachkommen möchte. Die Affirmation des so antizipierten Sollens zeigt sich hierbei in der negativen Beurteilung der eigenen Pflegehandlungen, die diesem Sollen nicht entsprechen. Das Ausbleiben einer nach Maßgabe von Dritten zu etablierenden Beziehung zwischen der PK und Pflegebedürftigen erklärt sie zum einen als unfreiwilligen Lerneffekt enttäuschter Reziprozitätserwartungen (»es kommt ja so keine Rückmeldung«) und zum anderen mit dem weiteren Ausdrucksverhalten des Körpers von Pflegebedürftigen,

2 Die Daten stammen aus dem eigenen 2022 abgeschlossenen Promotionsprojekt (Barth 2023).

der sich nicht als lebendige, menschliche Person, sondern eher als bloß ausgedehntes Ding («mehr die Gestalt eines Objektes bald») zeigt.

Die von der PK geschilderte Situation beschreibt also eine Erfahrung, bei der es in der Dyade zu einem Interaktionsversagen kommt, in der Triade jedoch nicht. Mit Blick auf die Dyade verliert eine pflegebedürftige Person den Status eines Akteurs, der zu behandeln ist »wie einen vollwertigen Menschen«, mit Blick auf Dritte jedoch nicht. Erleben und Geltung fallen hier auseinander. Dabei wird das Verhalten der Pflegebedürftigen, ihre Erscheinungsweise als Objekt, von der PK nicht als Zurückweisung eines Geltungsanspruchs erlebt, genauso wenig wie die Schilderung des Erlebens die PK dazu motiviert, Geltungsansprüche von Dritten zurückzuweisen.

Solche wie in diesem Interviewausschnitt zur Sprache kommenden Diskrepanzen im Erleben zwischen Dyade und Triade rücken die Frage nach der Struktur und Eigenart dieser Beziehungen in den Vordergrund. Unter dem Titel der Intersubjektivität hat die Phänomenologie ein mittlerweile klassisches Vokabular bereitgestellt, mit dessen Hilfe sich auch die Soziologie in die Lage versetzen können sollte, Beziehungsgeschehen in analytisch gehaltvoller Weise zu beschreiben. Allerdings hat die auf Husserl zurückgehende Befassung mit Intersubjektivität einen schweren Stand in der Soziologie. Das hängt damit zusammen, dass mit ihr die Existenz einer sozialen Welt mithilfe des von Husserl angebotenen Begriffs der Intersubjektivität nicht erfasst werden könne. Wenn man »wie Husserl von einer vorgängigen Subjektivität« ausgehe, lasse »sich die Intersubjektivität daraus offenbar nicht ableiten« (Knoblauch 2017: 37). Die Folgen, die sich aus dieser Lesart Husserls für die Entwicklung der soziologischen Theorie ergeben haben, lassen sich als unterschiedliche Absatzbewegungen beschreiben. Erstens die kommunikationstheoretische Rekonstruktion des phänomenologischen Lebensweltaprioris, die dem Begriff der Intersubjektivität Vorrang gegenüber dem der Subjektivität einräumt (Habermas 1981b) und der auch in aktuellen Theorieentwicklungen gefolgt wird (Knoblauch 2017). Zweitens hat die Kritik an Husserl, dass eine »rein bewusstseinsphilosophische Intersubjektivitätstheorie gerade an der kategorialen Bestimmung des Inter gescheitert« (Kneer/Nassehi 1991: 350) sei, zu der Forderung geführt, dass ihre kommunikationstheoretische Reformulierung auf den Subjektbegriff gänzlich verzichten solle (Luhmann 1995, 1996). Drittens alternative Bemühungen um grundbegriffliche Fundierungen von Sozialität, z. B. als Mitweltverhältnis (Lindemann 2014) oder als Situation (Gugutzer 2017). Viertens bleiben von dieser Entwicklung jene soziologischen Theorien unbeeindruckt, die sich einem methodologischen Individualismus verschrieben haben, darunter zählen Varianten der Mundanphänomenologie (Schütz/Luckmann 2017) und andere Handlungstheorien, die keinen Bezug zu Husserl haben, wie Entscheidungstheorien oder Theorien rationaler Wahl (Tutić 2020).

Mit dieser Lage ist zunächst einmal der Umstand verbunden, dass eine Soziologie, die sich im Anschluss an Husserl als phänomenologisch etikettiert, nicht einmal protosozio- logisch (Luckmann 1979, 2008) sein kann, weil mit der Preisgabe des Intersubjektivitäts- konzepts auch keine vorempirische Fundierung der Soziologie gelingen kann. Insofern müssen solche Selbstbezeichnungen (Raab et al. 2008) kurios anmuten. Bei genauerem

Besehen beruht diese Lesart Husserls, die in der Soziologie so viel Theoriebewegung ausgelöst hat, jedoch weniger auf Auseinandersetzungen direkt mit dem Werk Husserls, als vielmehr auf jener Lesart, die im Wesentlichen von Schütz (1957) vorgebracht und im Weiteren auch von Habermas (1981b, 1982, 1984) populär gemacht wurde. Die Lesarten und Kritiken von Schütz und Habermas haben eine grundbegriffliche Auseinandersetzung mit Intersubjektivität im Anschluss an Husserl praktisch zum Erliegen gebracht, was der Soziologie auch die provokante Frage eingebracht hat: »Ist die Frage nach dem Anderen aus der Phänomenologie entlassen?« (Lüdtke 2008: 187).

In der Philosophie hingegen sind diese Lesarten jedoch nicht unwidersprochen geblieben (u. a. Held 1972; Zahavi 1996). Demnach handelt es sich um ein folgenreiches Missverständnis, das in der Soziologie zwar zu Theorieinnovationen, aber auch zu Kappungen in der Auseinandersetzung mit der (husserlschen) Phänomenologie geführt hat. Dieses besteht darin, dass Schütz und Nachfolger davon ausgingen, dass Husserl die Intersubjektivitätsproblematik in erster Linie als transzendente Konstitutionsanalyse von Intersubjektivität anhand der konkreten Fremderfahrung bearbeitet habe. Dem gegenüber kann geltend gemacht werden, dass Husserl Intersubjektivität gerade nicht über eine statische Konstitutionsanalyse des thematisch gegebenen Anderen aufweisen wollte (noch konnte), sondern sich – auch zur Ausräumung eines Solipsismusverdachts – dazu genötigt sah, Intersubjektivität als konstitutives Merkmal jeder transzendentalen Konstitutionsanalyse nachzuweisen, indem ihr unthematisch gegebenes Mitfungieren aufgezeigt wird. Das macht dann aber bereits die Wahrnehmung unbeseelter Objekte zu einer Angelegenheit, bei der Intersubjektivität im Spiel ist.

Schlägt man diesen Rekonstruktionspfad ein, so wird die Phänomenologie von Ansprüchen entlastet, die sie in der Tat nicht einlösen kann. Stattdessen wird der Blick darauf frei, was die husserlsche Phänomenologie auch soziologischen Thematisierungen von Intersubjektivität bieten kann: Die empirisch offene Rekonstruktion der Erfahrung von Anderen als Andere oder als bloße Dinge. Das heißt, erst wenn man hinter die in der Soziologie etablierte Rezeption Husserls zurückgeht, wird der Blick darauf frei, welche Möglichkeiten Husserls Befassung mit Intersubjektivität für die analytisch gehaltvolle Beschreibung solcher oben angesprochenen Beziehungsweisen anbietet – und wo darüber hinaus gegangen werden muss.

Der Beitrag ist so aufgebaut, dass im ersten Schritt gezeigt wird, wie Schütz und Habermas zu dem Vorwurf gelangen, bei Husserls Phänomenologie handle es sich in Bezug auf die Thematisierung von Intersubjektivität um einen unhaltbaren Solipsismus bzw. um einen unzulässigen Transzendentalismus. In diesem Zusammenhang zeige ich auch die Konsequenzen auf, die diese Autoren aus ihrer Kritik an Husserl gezogen haben und welche Probleme damit verbunden sind (1). Im zweiten Schritt zeige ich, dass die Kritik an Husserl einer Lesart folgt, die nicht notwendig ist, und schlage eine andere Lesart vor, durch die seine Analysen der direkten Fremderfahrung vom Anspruch entlastet werden, die Konstitution von Intersubjektivität allererst zu ermöglichen, insofern sie nur als eine von unterschiedlichen Typen von Intersubjektivität rekonstruiert wird (2). Zum Schluss zeige ich auf, welcher soziologische Nutzen mit dieser Lesart verbunden ist und wo aus soziologischer Sicht dessen Limitationen liegen. Hierzu zeige ich auf, wel-

che Beschreibungsperspektiven die hier entwickelten Unterscheidungen für die eingangs dargestellte Problematik der Divergenzen zwischen dyadisch und triadisch strukturierter Intersubjektivität bereithalten (3).

1 Husserl in der Soziologie: Die kritische Apologie der Bewusstseinsphilosophie und ihre Probleme

Vor allem vermittelt über Schütz gilt es in der Soziologie als Konsens, dass Husserl gescheitert ist. Diese Diagnose hat weitreichende Konsequenzen nicht nur für die Begründung der schützischen Lebensweltsoziologie. So nehmen einflussreiche soziologische Theorieentwürfe ihren Ausgang u. a. auch bei dieser Diagnose des husserlschen Scheiterns. Das gilt etwa für Habermas, der deshalb Intersubjektivität anders, nämlich über die Sprachpragmatik, fundiert. Das gilt aber auch für Luhmann, der u. a. wegen dieser Diagnose Intersubjektivität als Fundierungsgrund soziologischer Theorie gänzlich verwirft und durch Kommunikation ersetzt (Luhmann 1995). Im Grunde lässt diese Diagnose ein phänomenologisches Programm in der Soziologie überhaupt fraglich werden, jedenfalls wenn es über Husserl begründet werden soll. So ist zu erklären, warum Schütz auf einmal nicht mehr in die Tradition Husserls gestellt wird, sondern seine Bezüge zu Kant (Šuber 2007), zum Pragmatismus (Srubar 2007) oder der philosophischen Anthropologie hervorgehoben werden (ebd.). Für diejenigen, die sich in der Soziologie noch immer der Phänomenologie zurechnen oder mit ihr arbeiten wollen, scheint dergestalt eine grundsätzliche Fundierungslücke zu existieren. Begreift man Schütz als Urheber einer phänomenologischen Soziologie, so sieht die Situation offenbar sogar so aus, dass diese Lücke schon immer bestanden haben muss. Überraschenderweise ist die Rezeption in der Philosophie durchaus etwas anders verlaufen. Geht man einmal über die von Theunissen (1965), Habermas (1981b, 1982, 1984) oder anderen (Kozłowski 1991; Mensch 1980; Waldenfels 1971) prominent gemachte Kritik an Husserl hinaus, besteht in jedem Fall kein Konsens über das Scheitern Husserls (Carrington 1979; Depraz 1995; Held 1972; Iribarne 1994; Schmid 2000; Steinbock 1995; Zahavi 1996).

1.1 Aus Verlegenheit: Schütz' Ontologie der Lebenswelt als tautologisches Programm und die Zirkularität der Fremderfahrung

Schütz hat sich neben seiner bekannten Untersuchung der fünften cartesianischen Meditation (Husserl 2002; Schütz 1957)³ in weiteren Texten seines Spätwerks kritisch mit der husserlschen Intersubjektivitätstheorie auseinandergesetzt (Schütz 1971b, 1971c). Zu seiner grundlegenden Kritik an Husserl kam es allerdings erst spät. In seinem frühen Entwurf einer Theorie des Fremdverstehens stehen die Wende zur Mundanphänomenologie und die transzendente Begründung von Intersubjektivität noch nebeneinander (Schütz

3 Ich zitiere denselben Text, der später in den gesammelten Aufsätzen erschienen ist (Schütz 1971a).

2016 [1932]: 137 ff.). Die wichtigste Prämisse, die Schütz hier aufstellt und keiner eigenen philosophischen Begründung mehr zuführt, ist die unbedingte Annahme der Existenz der Sozialwelt und der damit verbundenen Generalthese des alter ego. Die Begründung, die Schütz für diese Prämisse angibt, besteht darin, dass wir ihre Existenz in unserer natürlichen Einstellung *gewohnt* sind anzunehmen. So baut Schütz seine Sozialontologie gewissermaßen auf einer Tautologie auf, die von der Geltung der Intersubjektivität deshalb ausgeht, weil wir es gewohnt sind, ihre Geltung anzunehmen. Diese Tautologie kann erst dann vermieden werden, wenn die Existenz der Sozialwelt und mithin der Intersubjektivität anders als durch sich selbst begründet wird.⁴ Ganz in diesem Sinne hat Schütz versucht, das webersche Programm sinnverstehender Soziologie nicht nur weiter zu entwickeln, sondern ihr »den bisher fehlenden philosophischen Unterbau zu geben und ihre Grundeinstellung durch die gesicherten Ergebnisse der modernen Philosophie zu stützen« (ebd.: 55). Diesen Unterbau hoffte Schütz nun auch in Bezug auf die Theorie der Intersubjektivität in Husserls fünfter cartesianischer Meditation gefunden zu haben (vgl. ebd.: 193, Fn. 2). Auch wenn Schütz also selbst keine transzendente Phänomenologie betrieb, so wollte er dennoch auf ihre Leistungen zurückgreifen können, so dass er »seine Sozialontologie auf einer Ebene ansiedelt, auf der die transzendente Konstitution des Andern bereits vorausgesetzt ist« (Theunissen 1965: 406). In dieser Weise ist *der sinnhafte Aufbau* derart durch die transzendente Phänomenologie fundiert, dass ihre Infragestellung notwendig auch die Infragestellung der schützischen Untersuchungen zur Folge haben müssen. Dieses Problem besteht nicht nur in dem logischen Problem, dass Schütz sich dann auf tautologische Selbstbegründungsformen einlassen muss, um zu retten, was zu retten ist, sondern hat entsprechend auch inhaltliche Folgen. Schütz führt es unter direktem Verweis auf Husserl selbst vor:

»Die Umgebung des Ich und des Du, unsere Umgebung also, ist eine einheitliche und gemeinsame. Die Welt des Wir ist nicht etwa meine oder deine Privatwelt, sie ist unsere Welt, die Eine uns gemeinsame intersubjektive, die uns da vorgegeben ist. Erst von hier, von der umweltlichen sozialen Beziehung, vom gemeinsamen Erleben der Welt im Wir aus ist die intersubjektive Welt konstituierbar, von hier aus empfängt sie ihr ursprüngliches und eigentliches Recht« (Schütz 2016 [1932]: 237 f., Herv. i. O.).⁵

Die Sinnaufschichtung einer erfüllten Sozialwelt setzt die Geltung einer Welt des Ich und Du voraus, also des Ich und des ersten anderen Ich, das thematisch in der Anschauung

4 Bohnsack führt aus, welche forschungspraktischen Folgen mit dieser Tautologie verbunden sind: Schütz verzichte dadurch darauf, den Commonsense einzuklammern mit der Folge, dass Konstruktionen zweiter Ordnung einem Rationalitätspostulat folgen, auf dessen Grundlage die Commonsense-Theorien nicht erklärt, sondern nur wiederholt werden können (Bohnsack 2017: 87 ff.). Husserl schlägt dafür die transzendente Reduktion (oder Epoché) als Verfahren der Einklammerung vor. An anderer Stelle argumentiere ich dafür, dieses Verfahren zu soziologisieren, indem hierfür Gesellschaftstheorie verwendet wird (Barth 2022).

5 Mit dem Hinweis »mit gleichem Sinn Husserl« (Schütz 2016 [1932]: 303, Anm. 22) beruft sich Schütz direkt auf eine Passage Husserls (vgl. Husserl 2002: 199 ff.).

gegeben ist, wie es Husserl in der fünften cartesianischen Meditation auf dem Weg einer transzendental verfahrenen Phänomenologie habe erweisen wollen. Wird diese Geltung angezweifelt, implodiert auch die schützische Sozialontologie. Entsprechend einsichtig ist es, wie unkritisch sich Schütz zunächst auf die husserlschen Texte und insbesondere auf die cartesianischen Meditationen bezieht.⁶ Genauso wie Husserl selbst beruft sich auch Schütz unter Verweis auf Husserl darauf, dass die Erkenntnis des Anderen als Leib nur vermittelt über seinen Ausdruck im Körper möglich ist, ohne dabei aber analogieschließend vorzugehen:

»[W]ir vollziehen die Auffassung fremdseelischen Erlebens in nur signitiv symbolischer Vorstellung, und zwar entweder durch das Medium des fremden Leibes als Ausdrucksfeld des fremden Erlebens oder eines Artefaktes im weitesten Sinn, d. h. eines Gegenstandes der äußeren Welt, dessen Existenz auf eine Erzeugung durch mich selbst oder durch einen Nebenmenschen zurückverweist. [...] [Dabei] ist wichtig hervorzuheben, daß es sich bei der *signitiven Erfassung des fremden Leibes* als Ausdrucksfeld der fremden Erlebnisse keineswegs um ein wie immer geartetes Schließen oder Urteilen handelt, sondern vielmehr um den *besonderen intentionalen Akt eines fundierten Auffassens*, bei welchem wir nicht auf das Angesehene, nämlich den Leib, sondern durch dessen Medium auf die fremden Erlebnisse selbst gerichtet sind« (ebd.: 141-142, Herv. i. O.).⁷

Schütz kann diese Bezüge im Grunde auch passend in seine Gesamtargumentation einbauen, weil er hierüber gut darlegen kann, dass Handlungen eben nicht direkt wahrnehmbar sind, sondern nur deutend und das heißt approximativ in ihrem Sinn verstehbar sind bzw. verstanden werden müssen. Auf dieser Grundlage sind die viele Jahre später erfolgenden Kritiken von Schütz an Husserl in ihrer Tragweite einschätzbar, wenn er zu dem Schluss kommt:

»Die Ergebnisse der vorstehenden Analysen nötigen die Einsicht auf, daß Husserls Versuch, die Konstitution der transzendentalen Intersubjektivität aus den Bewußtseinsleistungen des transzendentalen Ego zu begründen, nicht gelungen ist. Es steht zu vermuten, daß Intersubjektivität nicht ein innerhalb der transzendentalen Sphäre lösbares Problem der Konstitution, sondern eine Gegebenheit der Lebenswelt ist. Sie ist die ontologische Grundkategorie des menschlichen Seins in der Welt und somit aller philosophischen Anthropologie« (Schütz 1971a: 116).

6 Implizit und unausgeführt kommt hier bereits zum Vorschein, warum soziologisch mindestens zwei Formen von Intersubjektivität vorausgesetzt werden müssen: Transzendente und natürliche Intersubjektivität. Ich werde später darauf zurückkommen.

7 Schütz ist hier terminologisch nicht ganz eindeutig, da er den Ausdruck Leib hier verwendet, wie Husserl von Körper spricht, nämlich als das in der äußeren Anschauung Gegebene, das beseelt ist oder auch nicht.

Mit diesem Ergebnis kappt Schütz die Bindung an die transzendente Phänomenologie.⁸ Das Bekenntnis zur philosophischen Anthropologie ist hier zu verstehen als Sprung von einem sinkenden Schiff auf einen allzu wackligen Kahn. Wacklig ist er deshalb, weil Schütz mit dem Verzicht auf transzendente Phänomenologie auch auf die im *sinnhaften Aufbau* implizierte doppelte Struktur des Intersubjektivitätsbegriffs verzichtet und dem weiteren Nachdenken der Intersubjektivität überhaupt einen Riegel vorschiebt.⁹

Schütz' Hauptkritik an Husserl lässt sich darin zusammenfassen, dass die Argumentationsstrategie Husserls darauf hinausläuft, die Konstitution von Intersubjektivität so nachzuweisen, dass ihre Geltung bereits vorausgesetzt werden muss. Dieser Vorwurf, in einen Zirkel zu verfallen (der ja schließlich auch Schütz selber ereilt), umfasst in der Argumentation im Groben zwei Schritte: Erstens will Schütz zeigen, dass Husserl in mehreren Teilen seiner Argumentation die Geltung von Intersubjektivität bereits voraussetzen muss. Dieser Vorwurf erstreckt sich auf die Technik der zweiten Epoché und die Form der Vermitteltheit in der analogisierenden Anschauung des Anderen. Zweitens will Schütz zeigen, dass die Strategie Husserls, den Zirkel wieder aufzulösen, in einer unzulässigen Umdeutung des Begriffs der Konstitution als Kreation besteht.

Schütz bemerkt, dass Husserl mit der zweiten Epoché nicht alles Fremdsubjektive eingeklammert hat. Die Trennung der transzendentalen Sphäre in den Bereich des Eigenen und des Fremden bezieht sich nur auf fremdsubjektive Leistungen. Die Möglichkeit der Erfahrung von Fremden und das Bewusstsein vom Fremden bleiben im Bereich des Eigenen erhalten (vgl. Schütz 1971a: 93). Diese Trennung stellt Schütz aus mehreren Gründen infrage. Erstens behauptet er, dass die Möglichkeit des Bewusstseins von Fremdem auf fremdsubjektive Leistungen angewiesen sei. Zweitens könne Husserl kein Argument vorbringen, mit dem eine Bestimmung des auszuschließenden Fremden möglich wäre, ohne dazu auf ausgeschlossenes Fremdes rekurren zu müssen. Und drittens fragt Schütz, aus welcher Perspektive das meditierende Ich die zweite Epoché vornehmen kann. Für ihn ist unklar, welchem Bereich er zuzuordnen sei und wie dies Ich zum Fremden gestellt ist. Im Zusammenhang mit der Theorie der Paarung sieht Schütz ein viertes Problem: Die Erfahrung von Anderem in der Appräsentation von Fremdpsychischem sprengt die Trennung zwischen primordiales und intersubjektivem Ego. Entweder, so folgert

8 Aber er sah später schon sehr richtig, dass die Lösung des Intersubjektivitätsproblems »auch von Bedeutung für die Anwendbarkeit der Ergebnisse der phänomenologischen Konstitutionsanalyse auf alle Sozialwissenschaften« ist (Schütz 1971a: 90).

9 Jedenfalls kann schon darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Fundierung der Lebensweltontologie in einer Tautologie in Schütz' Spätwerk zum Programm wird. Dort heißt es: »Daß die Lebenswelt von vornherein intersubjektiv verfasst ist, haben wir schon festgestellt. Wir führten aus, daß man in der natürlichen Einstellung des Alltags es als fraglos gegeben hinnimmt, daß andere Menschen existieren« (Schütz/Luckmann 2017: 98). Dass die Alltagswelt als intersubjektiv erfahren wird, ist nicht ihr Beweis, sondern hat sie zur Voraussetzung. Eine formal und inhaltlich gleiche Aussage bestünde darin zu sagen: Intersubjektivität existiert, weil Intersubjektivität existiert. Hier offenbaren sich grundsätzliche Konstruktionsprobleme von Theorien, wenn man die Verbindung zur Philosophie einseitig aufkündigt. Dieses Problem wird auch in der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit mitgeführt (Barth 2012: 2; Berger/Luckmann 1969/2010). Reflektiert wird es nur bei Luckmann (1980).

Schütz, sei die Trennung daher nicht radikal genug erfolgt. Oder aber die Bewährung der Appräsentation des Fremdpsychischen könne nicht aus dem Bereich der primordialen Erfahrung heraus erklärt werden (vgl. ebd.: 100). Aus diesen Gründen verwirft Schütz die methodische Strategie Husserls insgesamt, in der transzendentalen Sphäre einen Bereich des Eigenen zu konstruieren.

Der letzte Kritikpunkt berührt bereits das zweite Problemfeld, das Schütz in Husserls Argumentation ausmacht: die Vermitteltheit in der Appräsentation des Fremdpsychischen. Schütz diskutiert die analogisierende Auffassung des sich mir in dem primordialen Bereich zeigenden Anderen. Die Erkenntnis des anderen Körpers als Leib in der analogisierenden Auffassung setze voraus, dass der andere Körper meinem Leib ähnlich ist. Schütz verweist darauf, dass der andere Körper als ganzer visuell wahrgenommen sei, der eigene Leib jedoch nur partiell in der Wahrnehmung auftauche. Der Leib als Funktionsorgan von Erfahrung sei in meinem Wahrnehmungsfeld grundsätzlich anders präsent als der Körper des Anderen – im Gegensatz zum Körper könne er gar nicht einfach zum Gegenstand gemacht und einer analogisierenden Auffassung zugeführt werden (vgl. Schütz 1971a: 97 f.).¹⁰

Damit zusammenhängend bezweifelt Schütz die Möglichkeit, dass und wie das primordiale Ego in der Erfahrung des anderen Körpers einen anderen Leib erfahren soll, will Husserl nicht in einen Zirkel verfallen. Schütz argumentiert, dass die Apperzeption eines Gebarens des anderen Körpers diesen doch nur dann als Leib appräsentieren könne, wenn dieses Gebaren als Zeichen aufgefasst würde, was allerdings erst dann möglich sei, wenn und insofern das perzipierende Ich über ein Wissen verfügt, das diese Auffassung auch berechtigt. So ein Wissen setze aber die Geltung von Intersubjektivität bereits voraus, denn worauf anders soll sich das Wissen gründen als auf etablierte Formen der Perspektivübernahme, die Gesten überhaupt erst zu Zeichen werden lassen? (vgl. ebd.: 105 ff.).

Und schließlich erhebt Schütz einen metaphilosophischen Einwand: Schütz argumentiert, dass die transzendente Begründung von Intersubjektivität eine Art Wir-Beziehung in der transzendentalen Sphäre impliziere. Dies setze aber voraus, dass es in der von einem einsamen Ego konstruierten transzendentalen Sphäre eine Mehrzahl transzendentaler Egos geben müsse. Schütz geht aber davon aus, dass es ein solches Ego nur als »*singulare tantum*« geben könne, also als nur im Singular existierendes Substantiv (ebd.: 111 f.; Herv. i. O.). Mehrmals macht er in diesem Zusammenhang die Überlegung, Husserl könnte ein doppeltes Verständnis von Intersubjektivität vorschweben, ein transzendentales und ein lebensweltliches, verwirft diese Überlegung jedoch im Prinzip als merkwürdiges Kuriosum. Ich werde später darauf zurückkommen.

Schütz erhebt sowohl in Bezug auf die methodische Einstellung der zweiten Epoché als auch in Bezug auf die Durchführung der Konstitutionsanalyse in der paarenden Einstellung den Vorwurf, dass Husserl letztlich zirkulär argumentiert. Schütz zufolge sei das Solipsismusproblem, das zu lösen Husserl ja angetreten war, im Grunde auch nur ein

10 Der Unterschied zwischen Körper als Objekt in der Welt und Leib als Subjekt zur Welt wird von Schütz in diesem späten Text sehr viel strenger gehandhabt als noch im sinnhaften Aufbau (s.o.).

Scheinproblem, das erst dadurch entstanden sei, dass Husserl über eine zweite Epoché ein einsames, bloß selbstbezügliches Ego unterstellt habe. Damit habe Husserl sich aber auch davon verabschiedet, klassische phänomenologische Konstitutionsanalysen zu betreiben.

»[U]nter der Hand und geradezu unversehens wandelte sich, wie es mir scheint, die Idee der Konstitution von einer Aufklärung der Sinnstruktur, von der Auslegung des Sinns des Seins, in eine Begründung der Sinnstruktur und von einer Auslegung in eine Kreation« (ebd.: 117 f.).

Wenn dieser Vorwurf zutrifft, so würde dies Schütz die Möglichkeit sichern, seine Analysen des Zeitbewusstseins in ihrer Geltung nicht anzweifeln zu müssen. Auf diese Weise könnte er grundsätzlich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution von Intersubjektivität bezweifeln, ohne auf die anderen transzendentalen Konstitutionsanalysen verzichten zu müssen. Allerdings muss dies dann zur Folge haben, dass die Lebensweltanalyse auf starken bewusstseinsphilosophischen Voraussetzungen aufruht, die ihrerseits *nicht* hinsichtlich ihrer intersubjektiven Verfasstheit befragt werden können.

Intersubjektivität verschwindet nach dieser Kritik ihrerseits aus dem noch kritisch zu befragenden Bereich. Lebenswelt gibt es, weil Intersubjektivität nun mal existiert. Man kann sie in unterschiedliche Typisierungen differenzieren und auch beschreiben, wie Akteure von der einen in die andere Sozialwelt wechseln – ihre Grenze ist aber genauso wenig anzugeben wie die Grenze des in jeder Handlung mitgeführten Horizontes. In dieser Hinsicht erweist sich der Schützsche Verzicht auf die philosophische Begründung von Intersubjektivität gerade auch als empirisches Problem. Intersubjektivität schlicht als gegeben voranzusetzen macht blind für Konstitutions- und Destruktionsleistungen der Lebenswelt auf der Ebene der sie fundierenden Intersubjektivität. Indem Schütz, wie angedeutet, das Boot der phänomenologischen Fundierung der Intersubjektivität verlässt und stattdessen das der Anthropologie besteigt, verzichtet Schütz (und nicht Husserl!) auf jede Möglichkeit der Historisierung der Lebenswelt.¹¹

Dass die bewusstseinsphilosophischen Präsuppositionen bei Schütz mitunter viel stärker sind als bei Husserl selbst, hängt auch mit der Deutung zusammen, die Schütz dem Transzendentalen bei Husserl gibt. Ob Husserl tatsächlich zu einem Konstitutionsverständnis gelangt, das dem einer Kreation entspricht und in dieser Weise ein transzen-

11 Es ist ja völlig unbenommen, die Existenz und Notwendigkeit menschlicher Intersubjektivität anthropologisch abzuleiten oder ontologisch zu behaupten. Jedoch muss man zur Kenntnis nehmen, dass solche Strategien Ausschreibungen darstellen aus dem Vorhaben, die Existenz anderer Iche als Sinnauslegungen, d. h. phänomenologisch, zu gewinnen. Mehr noch: Die anthropologische Ableitung der Sozialwelt behindert in der Folge eine weitere phänomenologische Befragung der Intersubjektivität. Insofern das theoretische Programm von Schütz als phänomenologische Grundlegung der Soziologie interpretiert wird, muss es daher problematisch anmuten, wenn der Kernbegriff – Intersubjektivität – nicht mehr phänomenologisch begründet wird. Empirisch wird es genau dann zum Problem, wenn Intersubjektivität auch empirisch fraglich wird, d. h. immer an den Grenzen des Sozialen. Vgl. auch die kritischen Anmerkungen von Lüdtke (2008) und Bohnsack (2017: 87 ff.).

dentales Ego wie bei Kant vorstellt, ist philosophisch nicht einfach zu entscheiden. Dass es sich bei diesem Ego um ein singulare tantum handeln muss, ist jedenfalls kontraintuitiv genau dann, wenn man ernst nimmt, dass es Husserl um *transzendente* Intersubjektivität geht. So schreibt Husserl auch, es gebe genauso viele transzendente Iche wie es empirische Iche gibt (Husserl 1950: 110; Zahavi 1996: 17, 21).

1.2 Habermas: Das Geltungsproblem

Habermas zufolge bleiben sowohl Husserl als auch Schütz einer bestimmten Bewusstseinsphilosophie verhaftet (vgl. Habermas 1981b: 196 ff.), die er mit seiner Theorie des kommunikativen Handelns überwinden möchte, die die Sprache an erster Stelle setzt (vgl. z. B. ebd.: 189; Habermas 1982: 239, 1984: 50). Seine Kritik an Husserl und Schütz ist dabei nicht ohne Ambivalenzen. So identifiziert er Husserls Philosophie mit dem Transzendentalismus des Neukantianismus (Habermas 1982: 233), betont an anderer Stelle allerdings die Vorzüge der husserlschen gegenüber der kantischen Philosophie (Habermas 1984: 35 ff.) und hebt bspw. entgegen der Annahme von Schütz hervor, dass Husserl im Gegensatz zu Kant mit einer »Mehrzahl transzendentaler Iche« gerechnet habe (ebd.: 38). Einerseits kritisiert Habermas ein transzendentes Vorgehen, weil es verkenne, dass die transzendentalen Regeln sich historisch wandeln können (Habermas 1981b: 198, 1982: 233, 238). Andererseits bescheinigt er der Sprache selbst eine transzendente Stellung (Habermas 1981b: 190, 2019 [1998]: 18).

Habermas' zentrales Argument, warum das Denken von Intersubjektivität auf Sprache umgestellt werden soll, besteht darin, dass die husserlsche Phänomenologie nicht dazu in der Lage sei, Intersubjektivität so zu denken, dass die Beteiligten mit dem je in Frage stehenden Sinn auch dieselbe Bedeutung verbinden (Habermas 1984: 56 ff.). Dazu beruft er sich auf das wittgensteinsche Privatsprachenargument, demzufolge es einen Unterschied macht, ob man tatsächlich einer Regel folgt oder dies nur glaubt. Von Intersubjektivität könne man aber nur dann sprechen, wenn gewährleistet sei, dass die Beteiligten nicht nur glauben, mit einer Geste einen identischen Sinn zu verbinden, sondern diese Sinnauslegung auch faktisch intersubjektiver *Geltung* unterliege (Habermas 1981b: 30 ff.). Mit diesem Argument verleiht Habermas dem Denken der Intersubjektivität zweifellos einen starken *soziologischen* Sinn: Sie besteht aus Regelmustern, die für alle beteiligten Akteure festlegen, was ein angemessener Zeichengebrauch in Bezug auf unterschiedliche Geltungsformen darstellt – solange kein Akteur einen jeweiligen Geltungsanspruch in Zweifel zieht und zu kritisieren beginnt.

Damit sind wenigstens zwei bedeutende Implikationen verbunden: 1) Habermas bezieht über seine Theorie der Geltungsansprüche die Frage der Intersubjektivität auf das Problem der Wahrheit und der Objektivität der Welt. In diesem Zusammenhang stellt er die These auf, dass Probleme der Wahrheit nur diskursiv zu lösen seien. Husserl wirft er dagegen vor, diese Probleme ausschließlich über die (subjektive) Anschauung lösen zu wollen. 2) Ähnlich wie Schütz und Theunissen wirft Habermas Husserl vor, die Konstitution von Intersubjektivität mit Annahmen erklären zu wollen, die die Geltung ihrer Kon-

stitution bereits voraussetzen. Habermas hingegen rekonstruiert die Konstitution von Intersubjektivität ontogenetisch im Anschluss an Mead und phylogenetisch im Anschluss an Durkheim, wobei hier zunächst die erste Rekonstruktionsstrategie von Interesse ist. Habermas setzt bei seinem Verständnis von Intersubjektivität nämlich Akteure voraus, die über Regelfolge- und Regelbeurteilungskompetenz verfügen. Diese Kompetenzen erwerben Akteure Habermas zufolge in ihrer kindlichen Sozialisation auf dem Wege ihrer Integration in eine sie übergreifende Gemeinschaft.

Im Folgenden wird es zunächst darum gehen, genauer herauszuarbeiten, in welcher Weise Habermas Husserl in Bezug auf diese zwei Implikationen seines Intersubjektivitätsverständnisses kritisiert (1). In einem zweiten Schritt werde ich thematisieren, welche Konsequenzen Habermas aus seiner Kritik an Husserl zieht und welche Probleme ihm daraus für sein eigenes Theorieanliegen entstehen (2).

(1) Für Habermas ist es auch aus soziologischen Gründen relevant, sich mit Theorien der Wahrheit auseinanderzusetzen. Eine solche Theorie stellt nämlich auch seine Theorie der Geltungsansprüche dar. In ihr geht er wenigstens von drei unterschiedlichen Formen von Wahrheit aus, die mit der objektiven, subjektiven und sozialen Welt korrespondieren, über die Akteure verfügen bzw. in denen sie leben. Wahrheit müsse sich daher nicht ausschließlich auf die objektive Welt beziehen, wie es etwa in (sprachlichen) Propositionen zum Ausdruck kommt. Diese Formen von Wahrheit entwickelt Habermas unter der Annahme, dass jede Gesellschaft eine ihr spezifische Beziehung zur Wahrheit unterhalte (Habermas 1984: 39). Das macht seine Theorie der Wahrheit zu einer empirisch orientierten Theorie des Für-wahr-haltens. Als eine vergleichbare Theorie interpretiert Habermas auch Husserls Evidenztheorie der Wahrheit. Diese versteht Habermas als eine Theorie, die den Wahrheitsbezug über subjektives Evidenzerleben absichert, wobei Evidenz verstanden wird als unmittelbares Erleben eines Gegenstandes in vollständig bewährter Intention. Wahrheit sei dabei

»die, von einem Evidenzerlebnis begleitete, identifizierende Deckung eines Gemeinten mit einem entsprechenden intuitiv gegebenen Gegenstand. Dann aber sind auch umgekehrt alle intentionalen Erlebnisse immanent notwendig auf Wahrheit bezogen« (ebd.: 41).

Habermas kritisiert nun diese Evidenztheorie der Wahrheit und behauptet, dass die Annahme eines immanenten Wahrheitsbezugs bei jeder Intention nicht angemessen im Rahmen einer Bewusstseinsphilosophie bearbeitet werden könne.

Habermas argumentiert *erstens*, dass aus der Evidenztheorie der Wahrheit folge, dass auch kategoriale Gegenstände, also Urteile, die eigentlich anschauungslos gedacht werden (z. B. mathematische Sätze oder syntaktische Formen) nur unter Bedingungen der Anschauung zur Erfüllung kommen können. Husserl sei aber nicht dazu in der Lage gewesen, eine konsistente Theorie der kategorialen Anschauung zu entwickeln. Habermas schlägt stattdessen vor, Kategorien als symbolische Konstrukte zu begreifen, die sich durch eine bestimmte regelrechte Erzeugung auszeichnen. Der Geltungsanspruch beziehe sich dann nicht auf das Konstrukt bzw. auf die Kategorie selbst, sondern auf ihre

regelkonforme Erzeugung. *Zweitens* bezweifelt Habermas die Möglichkeit, in der sinnlichen Erfahrung einen Zugang zu einem unmittelbar gegebenen Gegenstand haben zu können. »In jede noch so originäre Anschauung gehen kategoriale Bestimmungen ein, in jeder vorprädikativen Wahrnehmung steckt ein hypothetischer Überschuß, der durch aktuell Gegebenes nicht eingeholt werden kann« (Habermas 1984: 47). Eine Wahrnehmung sei keinesfalls originär, sondern immer vermittelt durch den jeweils angesetzten Interpretationsrahmen. Die unmittelbare Anschauung könne kein tragendes Fundament für eine Wahrheitstheorie abgeben. Deshalb verwirft Habermas diese Evidenztheorie der Wahrheit und ersetzt sie durch eine Kommunikationstheorie der Wahrheit. Wahrheit lasse sich demnach nicht anschaulich, sondern nur diskursiv einlösen.

An Husserls Evidenztheorie der Wahrheit schließen sich eine Reihe an Fragen an, die Habermas nicht systematisch berücksichtigt hat. Im Vordergrund stehen dabei die Fragen nach dem genauen Verhältnis von Evidenz und Wahrheit, danach, welches Verständnis von Anschauung Habermas hier zugrunde gelegt hat und schließlich die Frage nach der Entwicklung von Husserls Wahrheitstheorie von den *logischen Untersuchungen* hin zur transzendentalen Wende der *Ideen*. Die zeitgenössischen Kontroversen um diese Fragen (Patzig 1971; Ströker 1978; Tugendhat 1967) blieben unbeachtet. Dabei hat bereits Ströker (1978) dafür argumentiert, das Evidenzprinzip als unendlich offenen Bewährungsmaßstab für Wahrheitsansprüche zu interpretieren. Eine These, die dem zweiten Kritikpunkt Habermas' die Wucht nimmt und die in ähnlicher Form auch von Zahavi (1996) aufgestellt wurde, um Übereinstimmungen zwischen Husserls Evidenz- und Wahrheitsverständnis und Habermas' Diskursverständnis in den Vordergrund zu rücken. Dass Habermas vor allem die Gegensätze zwischen ihm und Husserl scharf betont hat, liegt dabei nicht zuletzt daran, dass er Husserl als gescheiterten Intersubjektivitätstheoretiker gelesen hat.

Darin besteht der zweite wichtige Kritikpunkt von Habermas, für den er sich, wie bei Schütz, auf die Argumentation Husserls in den cartesianischen Meditationen bezieht. Er orientiert sich in seiner Rekonstruktion der Intersubjektivitätstheorie Husserls in den cartesianischen Meditationen an folgendem Dreischritt: *Erstens* die zweite oder primordiale Epoché. *Zweitens* die Appräsentation des Leibs eines anderen Egos in einem anderen Körper über die Ähnlichkeit mit mir und *drittens* die Realisierung der Intersubjektivität in einem gemeinsamen Wir über das Verhältnis der Austauschbarkeit der Standorte und dem absoluten Ort leiblicher Wahrnehmung.

Habermas formuliert zwei Kritikpunkte, die darauf hinauslaufen, dass »sich Husserl jene Intersubjektivität, die er unter bewußtseinstheoretischen Voraussetzungen nicht ableiten kann, erschleichen muß« (Habermas 1984: 54). Im Anschluss an Schütz bezweifelt auch Habermas, dass eine analogisierende Auffassung des Anderen möglich ist, da der Andere als Körper in der Anschauung gegeben ist, der eigene Leib jedoch nicht. Habermas prüft daher das Argument Husserls, dass der andere Leib als Leib interpretiert werden kann, wenn sich diese Interpretation bewährt. Das tue sie jedoch nur dann, wenn das beobachtbare Gebaren dessen psychische Seite appräsentiert. Habermas argumentiert, dass hier zwei Interpretationsstrategien denkbar seien: Zum einen könne die Regelmäßigkeit äußerer körperlicher Zustände wahrgenommen werden. Dann wäre der

Wahrnehmung aber kein Indiz zu entnehmen, das die *Leiblichkeit* des Körpers appräsentieren könnte. Dazu müsste das Gebaren als symbolische Äußerung aufgefasst werden. Als symbolische Äußerung lasse sich das Gebaren aber nur dann verstehen, wenn dazu auf einen intersubjektiv geltenden Zeichenvorrat zurückgegriffen werden kann. Darüber hinaus identifiziert Habermas (ebenfalls im Anschluss an Schütz) noch einen zweiten Zirkel: Der Austausch der Perspektiven im »Hier« und »Dort« finde nicht in einem rein physikalischen Raum statt: Es handele sich vielmehr um soziale »Welperspektiven«, bei denen die Räumlichkeit eine eher metaphorische Bedeutung bekomme. Die Raumperspektiven können daher nur ausgetauscht werden vor dem Hintergrund bereits realisierter Intersubjektivität, durch die dieser Raum den Beteiligten als *sozialer*, d. h. als miteinander geteilter Raum verfügbar werde. »Eine transzendente Vergemeinschaftung kann [...] nur in dem absurden Sinne zustandekommen, daß es Vergemeinschaftungen für mich, und Vergemeinschaftungen für Andere gibt, ohne daß diese koinzidieren müßten« (ebd.: 57). Habermas argumentiert, dass Intersubjektivität voraussetze, dass das Verhältnis zwischen Ego und Alter *symmetrisch* sein müsse, d. h. die Konstitution von Intersubjektivität sei daran gebunden, dass der Andere gleichermaßen dazu in der Lage sei, sich an meine Stelle zu versetzen wie umgekehrt. Eine solche »*vollständige* Reziprozität« (ebd.: 56; Herv. i. O.) könne von Husserl nicht gedacht werden. Stattdessen hebt Habermas hervor, dass der Ausgangspunkt beim Ich »eine Asymmetrie zwischen mir und den jeweils Anderen erzwingt. Das Ich des Phänomenologen behält während der Selbstbeobachtung stets die Funktion eines vorgängigen Ur-Ich« (ebd.: 56). Die Konsequenz, die Habermas im Anschluss an Mead und Wittgenstein einschlägt, besteht darin, die erste Person zu meiden und von einer von der dritten Person etablierten Intersubjektivität auszugehen, also Husserl im Prinzip einmal umzudrehen. Anstatt Intersubjektivität aus Subjektivität solle Subjektivität aus Intersubjektivität abgeleitet werden:

»Kommunikationstheorien genießen den Vorzug, sogleich von dem intersubjektiven Verhältnis, das die Konstitutionstheorien vergeblich aus Leistungen des monadischen Bewußtseins abzuleiten versuchen, auszugehen. Sie stehen dann vor der Aufgabe, die subjektiven Erlebnisse, zu denen jedes Ich einen privilegierten Zugang hat, kommunikationstheoretisch zu erklären« (Habermas 1984: 58 f.).

(2) Die Strategie Husserls, die Konstitution von Intersubjektivität auf transzendentalphänomenologischem Wege nachzuweisen, halten u. a. Schütz, Theunissen und Habermas für gescheitert. Die Prämissen Husserls seien im Grunde so angelegt, dass die Erfahrung des Anderen sich immer wieder nur als Erfahrung des Eigenen darstelle. Eine Möglichkeit, diesen Zirkel zu transzendieren, könne Husserl nicht anzeigen. Allerdings stehen die Lösungsstrategien – auch wenn sie soziologisch verwertbarer scheinen mögen – auf nicht minder wackeligen Füßen. Man sieht doch ganz gut, dass die Strategie Habermas' auf Intersubjektivität umzustellen, im Grunde eine »Verlegenheitslösung« darstellt, wie Luhmann polemisiert (Luhmann 1995: 169). Demnach trifft es nicht zu, dass Intersubjektivität Subjektivität ersetzen kann – denn worauf soll sich das »inter« beziehen? Die Begründungslast, die Habermas sich damit auferlegt, ist – strukturell gesehen – mit der identisch, die er in seiner

Kritik Husserl unterstellt. Auf dem Fundament der Intersubjektivität stellt sich analog das *Problem der Subjektivität* und es sieht so aus, als könne Habermas dieses Problem auch nur zirkulär angehen: Die Bestimmung von Subjektivität setzt Intersubjektivität voraus. Inhaltlich stellt sich das Problem so dar, dass vor diesem Hintergrund unerklärlich wird, wie oder warum es zu subjektiven Individuierungen kommt. Sie müssen dann schlicht in Anspruch genommen werden. Dieses Problem stellt sich, wie oben gezeigt, bei Schütz in analoger Weise. Will man nicht – wie Luhmann – auf die Kategorie des Subjekts vollständig verzichten (ob das Luhmann gelungen ist, ist eine ganz eigene Frage), steht man philosophisch und soziologisch vor besonderen Herausforderungen. Ich werde im Folgenden die Probleme, die sich bei Habermas ergeben, noch etwas ausführlicher diskutieren, damit verständlicher wird, welche soziologischen Probleme mit seiner Begriffsstrategie verbunden sind. Im darauffolgenden Schritt werde ich mich noch einmal der philosophischen Diskussion des Intersubjektivitätsproblems widmen – nicht mit dem Ziel seiner philosophischen Lösung (das kann hier nicht die Aufgabe sein), sondern um Schattierungen zwischen dem Bewusstseinssubjekt auf der einen und sprachlich vermittelter Intersubjektivität auf der anderen Seite rekonstruieren zu können, die schließlich der soziologischen Analyse zusätzliche Erfahrungsdimensionen eröffnen.

Habermas argumentiert, dass Intersubjektivität Symmetrie zwischen den Subjekten voraussetze (s.o.). Zu dieser Auffassung muss er gelangen, weil er mit seinem Fundierungsvorschlag die subjektive Binnenperspektive (wie Husserl sie einnimmt) nicht thematisieren kann. Habermas liefert kein inhaltliches Argument dafür, dass Intersubjektivität nur unter der Prämisse vollständiger Reziprozität zu denken ist, sondern deduziert diese Behauptung aus den begrifflichen Anlagen seiner Theorie. Dem kann entgegen gehalten werden, dass Intersubjektivität sich aus der Binnenperspektive von erfahrendem und erfahrenem Subjekt stets als asymmetrische Erfahrung kundtut (vgl. Zahavi 1996: 168, Anm. 18). Umgekehrt lässt sich auch Husserl entgegenhalten, dass sich die Asymmetrie zwischen Erfahrendem und Erfahrenem nicht nur aus der Erfahrung, sondern auch aus seiner Theorieanlage ergibt. Beide, Husserl auf der einen, Habermas auf der anderen Seite, sind nicht dazu in der Lage, von der ersten in die dritte bzw. von der dritten in die erste Person zu springen.

Für Habermas entstehen daraus manifeste Probleme, die die Systematik seiner Theorie des kommunikativen Handelns betreffen. Erstens ist das Symmetriepostulat der Intention nach nicht bloß eine logische Ableitung aus begrifflichen Entscheidungen. Habermas beansprucht nämlich auch, dass es sich bei ihr um eine intersubjektiv geltende Norm handelt, die also bis zu einem gewissen Grad als erfüllt angenommen wird. Dies kann Habermas aber nicht rein begrifflich entscheiden. Seine Strategie besteht darin, dies im Rahmen einer genetischen Theorie nachzuweisen – in onto- und phylogenetischer Hinsicht. In der ontogenetischen Hinsicht entwickelt Habermas im Anschluss an Mead eine Theorie der Integration eines Kindes in eine Sprachgemeinschaft, in und durch die es erst Regelfolge- und Regelbeurteilungskompetenz entwickelt und hierdurch eine grundsätzliche Symmetrie der Subjekte zu einander realisiert wird, deren Geltung dann auch kommunikativ je immer wieder eingefordert werden könne (Habermas 1981b: 11 ff.). Intersubjektivität steht hier in dem Spannungsfeld, dass sie zum einen immer als geltend unterstellt werden muss, dass diese Geltung sich jedoch

(noch) nicht praktisch auf jene erstrecken kann, die einer gegebenen Sprachgemeinschaft (noch) nicht angehören. Eingebunden in Intersubjektivität – und mit ihr einhergehend die Realisierung ihrer »prinzipiellen« Symmetrie zu den anderen Mitgliedern der Gruppe – werden Kinder in dem von Habermas besprochenen Fall dadurch, dass ihnen die Normen der Gruppe *aufgezwungen* werden. Die Symmetrie der Gruppenmitglieder und die Gleichverteilung der Regelfolge- und Regelbeurteilungskompetenz, die überhaupt erst dazu befähigen, zu den Normen der Gruppe kritisch Stellung beziehen zu können, setzen zunächst die Verinnerlichung der jeweiligen Gruppennormen voraus. Und das bedeutet, »daß die Autorität *verpflichtender* Normen auf dem Wege der Verinnerlichung *faktisch angedrohter* und ausgeübter Sanktionen zustande kommt« (Habermas 1981b: 62, Herv. i. O.). Die Einsicht in die Sollgeltung jener Normen erhält das Kind also erst *ex post* – vorher muss es die Erfahrung machen, dass die Sprachgemeinschaft sich als Erzwingungsstab darstellt. Intersubjektivität, wie sehr sie auch aus Sprache abgeleitet und der Subjektivität vorgeschaltet vorgestellt wird, muss daher auch bei Habermas auf Erfahrungen der Asymmetrie beruhen.

Zweitens gibt es im Rahmen der Theorie des kommunikativen Handelns wenigstens noch einen weiteren Grund, warum es möglich sein sollte, in die erste Person zu springen: Die Theorie des kommunikativen Handelns ist – als Gesellschaftstheorie – selbstreflexiv angelegt. Der Soziologe, der mit ihrer Hilfe Kommunikationsprozesse empirisch rekonstruieren will und sich dazu in eine objektivierende Position versetzt, muss diese Position (anders als bei Schütz) unterlaufen, weil er sich in einer hermeneutischen Beziehung zu den Beobachteten befindet. Er muss sich nicht die Handlungszwecke der Beobachteten zu eigen machen.

»Wenn aber der Interpret, um eine Äußerung zu verstehen, *die Gründe vergegenwärtigen* muß, mit denen ein Sprecher erforderlichenfalls und unter geeigneten Umständen die Gültigkeit seiner Äußerung verteidigen würde, wird er *selbst* in den Prozeß der Beurteilung von Geltungsansprüchen hereingezogen. Gründe sind nämlich aus einem solchen Stoff, daß sie sich in der Einstellung einer dritten Person, d. h. ohne eine entweder zustimmende, ablehnende oder enthaltende Reaktion, gar nicht beschreiben lassen« (Habermas 1981a: 169; Herv. i. O.).

Auf diese Weise sei der sozialwissenschaftliche Beobachter dazu gezwungen, die Perspektive der ersten Person einzunehmen – allerdings unter der fragwürdigen Annahme der gesellschaftlichen Rationalisierung und Ausdifferenzierung der Lebenswelt, die das Verstehenkönnen unproblematisch absichert, indem sie einen allgemeinen Wissensvorrat über die (objektive, soziale und subjektive) Welt institutionalisiert:

»Dieser Wissensvorrat versorgt die Angehörigen mit unproblematischen, gemeinsam als garantiert unterstellten *Hintergrundüberzeugungen*; und aus diesen bildet sich jeweils der Kontext von Verständigungsprozessen, in denen die Beteiligten [so auch der soziologische Beobachter!, JB] bewährte Situationsdefinitionen benutzen oder neue aushandeln« (Habermas 1981b: 191; Herv. i. O.).

Die von Habermas vorgenommene Kursivsetzung verdeutlicht das Dilemma, vor dem er steht: Einerseits beansprucht er eine Vorrangstellung des kommunikativen Handelns, das auf das Verstehen eines Gegenübers abzielt, indem Gründe in der ersten Person erkannt und geprüft werden – so auch eine soziologische Beobachterin, die in ihrer Beobachtung kommunikativ handelt. Gleichzeitig muss er über die Betonung des Vorrangs intersubjektiver Geltung in Bezug auf das von Schütz und Luckmann bezogene Konzept der Lebenswelt die Perspektive der dritten Person einnehmen – wodurch die *Aufgabe* der Verständigung dann aber im Grunde durch das lebensweltlich generalisierbare Wissen abgekürzt wird. Das hätte nämlich zur Folge, dass die Beobachterin *immer schon* an jener Lebenswelt teilhätte, die sie untersucht (vgl. Schnädelbach 2002 [1986]: 29). Die Betonung der dritten Person verführt Habermas dazu, eine unendliche Konsensreserve anzunehmen, die empirisch unhaltbar ist. Insofern sitzt er – vermittelt über die Intersubjektivitätsprämisse – einem gesellschaftstheoretischen Reduktionismus auf, der auch der Intuition seiner eigenen Theorie widerspricht. Auf der anderen Seite ist Habermas unbedingt darin Recht zu geben, dass der Lebensweltbegriff, soll er denn gesellschaftstheoretisch gewendet werden, auf die Perspektive der dritten Person abstellen muss. Andernfalls hätte man eine Verwechslung von Gesellschaftsbeschreibung und Introspektion¹² (Luhmann 1996: 271, Anm. 8). Man benötigt einen Rahmen, der es erlaubt, zwanglos die Ebene der ersten Person – und damit etwa die Erfahrung von Asymmetrie – thematisieren zu können, ohne darüber die – z. B. von Habermas vorgezeichnete – soziologische Ebene der generalisierten Geltung von Handlungs- oder Interaktionsregeln aufgeben zu müssen. In meinen Augen ist dies die einzige Möglichkeit, eine analoge Form phänomenologischer Perspektive in eine soziologische Erklärung einbeziehen zu können. Ein erster Ansatz dazu findet sich implizit bereits im bisherigen Diskussionsverlauf: Man benötigt ein über die Einstellung der ersten und dritten Person hinweg differenziertes Verständnis von Intersubjektivität. Dazu muss man einerseits Anschluss an Husserl auf der einen und Schütz und Habermas auf der anderen Seite suchen, um dann andererseits jedoch über beide Seiten hinaus zu gehen.

2 Lösungsansatz: Transzendente Intersubjektivität

Zahavi kritisiert die habermassche Interpretation des husserlschen Evidenzbegriffs. Es handele sich beim Evidenzerleben nicht um ein privates Gewissheitsgefühl, sondern um die Erfahrung eines intersubjektiv gegebenen Objektes:

»Wenn das Objekt (sei es ein sinnliches oder ein kategoriales) selbst gegeben ist, d. h. selbst gegenwärtig ist, ist es mit Evidenz gegeben. [...] Evidenz ist also kein priva-

12 Deshalb ist auch Luckmann (1979, 2008) unbedingt darin Recht zu geben, dass die Phänomenologie keine soziologische Disziplin ist. Sie kann zwar immer wieder zu Reflexionszwecken herangezogen werden, eine phänomenologische Soziologie ist jedoch ein Widerspruch in sich. Soziologische Theorie muss nämlich entgegen der phänomenologischen Einstellung immer (wenigstens auch) eine naturalistische Perspektive einnehmen, also eine Perspektive, die das Objekt dem Subjekt gegenüber privilegiert. Sonst könnte mit ihr keine empirische Sozialforschung betrieben werden.

tes Gefühl, sondern sie charakterisiert die Gegebenheitsweise von intersubjektiven Objekten. Eben deshalb impliziert sie aber auch einen intersubjektiven Geltungsanspruch und ist dementsprechend für Kritik offen« (Zahavi 1996: 158).

Damit negiert Zahavi die starke Differenz, die Habermas zwischen dem Evidenzerleben und seiner Kommunikationstheorie der Wahrheit markiert. Wie oben erläutert entwickelt Habermas seine Wahrheitstheorie nicht als Erkenntnistheorie, sondern als soziologische Theorie der Wahrheit im Sinne einer Theorie des Für-wahr-haltens. Zahavi bewegt seine Interpretation von Husserl somit in die Richtung eines soziologischen Verständnisses von Wahrheit und Geltung, anstatt den Weg zu gehen, Husserls egologische Perspektive in aller Schärfe zu betonen. Die Rechtmäßigkeit dieser Interpretationsstrategie bezieht er aus der husserlschen Fassung des Intersubjektivitätsproblems: Um den Psychologismusvorwurf entkräften zu können, muss Husserl ja nachweisen können, dass es eine *konstituierende* Intersubjektivität gibt. Andernfalls ist gar nicht denkbar, dass es Gegenstände gibt, die so auch von anderen erfahren werden können. Im Gegensatz zu Habermas und Schütz betont Zahavi jedoch, dass Husserl nicht einfach darin gescheitert sei, diese Form der Intersubjektivität nachzuweisen. Anders als Habermas und Schütz bezieht Zahavi sich allerdings auf das gesamte Werk und den Nachlass Husserls. Zahavi argumentiert, dass Intersubjektivität nicht erst durch Sprache konstituiert sein könne, weil dann das Subjekt vor dem Spracherwerb solipsistisch gedacht werden müsse. Demgegenüber müsse im Anschluss an Husserl nachgewiesen werden, dass das »Subjekt einen apriorischen Bezug auf die Intersubjektivität hat. Ein Bezug, der da ist, egal ob das Subjekt jemals eine Sprache gelernt hat oder nicht, egal ob es jemals eine konkrete Fremderfahrung gehabt hat oder nicht« (Zahavi 1996: 163 f.). Man könnte nun versucht sein, Zahavi vorzuwerfen, er tappe mit dieser Strategie in dieselbe Transzendentalitätsfalle¹³, wie dies bereits Habermas Husserl vorgeworfen hat (s.o.). Zahavi betont allerdings eine starke Differenz im Transzendentalitätsverständnis Kants und Husserls und löst damit die oben angezeigte Ambivalenz bei Habermas in eine bestimmte Richtung auf. Demnach sei es falsch, Husserl zu unterstellen, er ziele mit der transzendentalen Phänomenologie auf Formen der Letztbegründung ab. Wahrheit sei für Husserl ein regulatives Ideal:

»Wie schon erwähnt, bezeichnet er [Husserl, JB] die intersubjektiv geltende Welt als eine intersubjektive Präsomption, die nur zur Bewährung gebracht werden kann in stetiger Korrektur. Die absolute Einstimmigkeit, d. h. die Welt an sich, ist nie gegeben, sondern erscheint immer in der Schweben zwischen relativer Wahrheit und relativer Unwahrheit, zwischen Sein und Schein. So gibt es nach Husserl gar keine starre Welt,

13 Auch Schütz und Theunissen sind darauf eingegangen. Schütz wirft Husserl vor, Konstitution im Sinne von Kreation zu verstehen. Wäre dies der Fall, dann setzte die Kreation einen subjektiven Demiurgen voraus, der Kraft seines Intellektes die Welt konstruiert, m.a.W. wäre das ein transzendentes Ego im Sinne Kants (s.o.). Theunissen argumentiert, dass der Konflikt, ob Konstitution als Kreation oder als empfangendes Verstehen zu begreifen sei, nicht entscheidbar ist (Theunissen 1965: 151). Im vorliegenden Text kann natürlich nicht davon ausgegangen werden, dass Konstitution als Form einer Kreation erläutert werden muss.

sondern sie ist für uns nur in der Relativität von Normalitäten und Anormalitäten. Ihr Sein hat nur den Anschein von Festigkeit, in Wahrheit ist es die Festigkeit eines Normalgebildes, das zusammenbrechen kann« (ebd.: 154).¹⁴

Der Bezug auf Transzendentalität ist nicht grundsätzlich oder jedenfalls nicht wegen der Transzendentalität selbst inkompatibel mit soziologischem Denken. Im Gegensatz zu Kant, der die Ebene der Transzendentalität nur über die Abspaltung einer Ich-Sphäre von der Welt konstituieren kann, müsse sie bei Husserl stets noch als Welterfahrung ausgewiesen werden können. Der mit der transzendentalen Reduktion erschlossene Bereich der Primordialität ist dann immer noch ein Bereich der Welterfahrung. Die apriorische Bestimmung von Intersubjektivität ist daher also stets zu verstehen als ein bestimmter *Modus* der Erfahrung, der anderen Modi der Erfahrung gegenüber vorrangig ist (vgl. Zahavi 1996: 7). Nicht die Transzendentalität selbst ist inkompatibel mit soziologischem Denken, sondern ggf. der Modus, in dem sie erschlossen wird: als Bewusstseinskorrelat. Das scheint jedoch dann anders zu sein, wenn zugrunde gelegt wird, dass Welt grundsätzlich ein intersubjektiver Sachverhalt ist, insofern es sich bei ihr nicht nur um die Welt für mich, sondern eben um die Welt für jedermann handelt. Dann muss transzendente Intersubjektivität ein Erfahrungssachverhalt sein, der auf einer Vielzahl an Subjekten beruht. Zahavi kritisiert, dass die meisten Interpreten Husserls die Frage fokussiert haben, wie Husserl die Konstitution von Intersubjektivität nachweist. Wenn es aber transzendente Intersubjektivität geben soll, dann gleichermaßen als *konstituierende* Intersubjektivität. Ihre Existenz muss ja angenommen (und nachgewiesen) werden, soll es tatsächlich eine gemeinsame Welt geben. Der Bezug auf das Thema der Intersubjektivität ist Zahavi zufolge keine Ergänzung der ansonsten egologisch angelegten Phänomenologie, sondern die Art und Weise ihrer systematischen Entfaltung. Der Bezug auf die konstituierende Intersubjektivität muss nämlich die in der Sekundärliteratur (und auch bei Schütz und Habermas) prioritär angenommene Frage nach der Konstitution von Fremderfahrung als ihre Unterfrage aufnehmen, um erläutern zu können, inwiefern subjektive Bewusstseinsakte Intersubjektivität voraussetzen. »[D]ie Einführung der intersubjektiven Dimension besagt keine äußerliche Erweiterung der transzendentalen Subjektivität, sondern drückt ihr besseres Verständnis aus« (Zahavi 1996: 15). Das Zirkelproblem, das sich ggf. mit Husserls Strategie der Einfühlung ergibt, rückt für Zahavi, wenn er die Frage nach der konstituierenden Intersubjektivität fokussiert, auf diese Weise in den Hintergrund. Zahavi kommt auf der Grundlage dieser Perspektivverschiebung zu dem Ergebnis, dass mehrere Formen von Intersubjektivität unterschieden werden müssen. Wenn sich eine Form von Intersubjektivität nachweisen lässt, die dem Akt der Einfühlung vorgängig ist, müsste dies auch ein Weg sein, das Zirkelproblem zu entschärfen, das Schütz, Theunissen und Habermas so hartnäckig beschäftigte und Schütz dazu veranlasste, Intersubjektivität anthropologisch abzusichern.

14 Zahavi (1996: 154) sichert sich mit Verweisen ab, in denen Husserl sich gegen die Apodiktizität von Letztbegründungen ausspricht, z. B.: »[A]n der Tradition hängen bleiben, die aus längst vergessenen Motiven, und jedenfalls aus nie geklärten, die Evidenz auf apodiktische, absolut zweifellose und sozusagen in sich absolut fertige Einsicht reduziert, das heißt sich das Verständnis aller wissenschaftlichen Leistung versperren« (Husserl 1974: 169).

Zahavi unterscheidet insgesamt drei unterschiedliche Formen von Intersubjektivität: *Offene Intersubjektivität*, die durch die Horizontintentionalität bzw. durch die Perzeption von Gegenständen appräsentiert wird. Davon abgehoben die *konkrete Fremderfahrung*, wie Husserl sie auch in der fünften cartesianischen Meditation diskutiert, und schließlich die *generative Intersubjektivität* als tradierter Lebenszusammenhang, die die eigentliche Ebene soziologisch thematisierter Intersubjektivität darstellt (z. B. im habermasschen Sinne intersubjektiver Geltung).

2.1 Offene Intersubjektivität

Die *offene Intersubjektivität* wird Zahavi (1996) zufolge in jeder Perzeption als Potentialis der Horizontintentionalität appräsentiert und ist somit eine allgemeine Struktureigentümlichkeit der Dingwahrnehmung. Zahavi macht sich für seine Argumentation ein Argument von Held (1972) zunutze, der seinerseits auf dem Weg einer konstruktiven Kritik an Husserl Möglichkeiten auslotet, wie die Konstitution der Intersubjektivität im Rahmen einer *genetischen* Konstitutionsanalyse zu entwickeln wäre. Held kritisiert insbesondere das Verhältnis der primordialen Reduktion und die Konstitution der Fremderfahrung in der fünften cartesianischen Meditation. Man müsse nach wie vor nach einer Bewusstseinsform vom Anderen suchen, die bei allen thematischen Bewusstseinsweisen des Anderen vorausgesetzt werde, aber (zumindest in dieser Hinsicht) selbst keiner Voraussetzung unterliegt. Das könne aber nicht der von Husserl beschrittene Weg der Appräsentation des fremden Leibes in seinem Körper sein – da dann die naturalistische Perspektive gegenüber der personalistischen bevorzugt werde – wie insbesondere Theunissen (1965) meint. Aber auch die Übernahme der personalistischen Perspektive könne nicht gelingen, weil die Anerkennung des Anderen als Mensch bereits die Existenz einer gemeinsamen Welt voraussetze und diese Strategie dann zirkulär werde. Man könne also nicht auf der einen Seite eine primordiale Reduktion durchführen, bei der alles Fremde ausgeschaltet wird und dann die Erfahrung des thematisch gegebenen Anderen zum Ausgangspunkt der Konstitution von Intersubjektivität machen. Held schlägt stattdessen folgendes Verfahren vor:

»Nicht das thematische Bewußtsein vom Mitsubjekt als dem ersten Ichfremden fundiert, wie Husserl meint, das Bewußtsein von einer gemeinsamen Welt, sondern umgekehrt: Die Appräsentation der Miterfaßtheit meiner Welt und des darin Gegebenen durch den unthematisch mitfungierenden Anderen liegt der thematisch apperzeptiven Erfassung dieses Anderen selbst zugrunde« (Held 1972: 47).

Die Leitunterscheidung, die Held hier verwendet, ist die zwischen thematisch und unthematisch intendierten Gegenständen. Die primordiale Reduktion dürfe also nicht als Reduktion auf das reine Ego verstanden werden, die jegliches Fremde ausschalte, sondern nur als eine solche, die alles Fremd*thematische* ausschließe. Auf dieser Grundlage könne erläutert werden, dass und inwiefern es auch in der primordialen Sphäre eine Erfahrung des Mitfungierens von Fremden gebe, nämlich in der Form der Appräsentation des un-

thematischen Mitfungierens von Anderen. Darauf aufbauend könne dann geklärt werden, in welchem Verhältnis das unthematische Mitfungieren des Anderen in der Sphäre der Primordialität mit der primordialitätsüberschreitenden thematischen Erfassung des Anderen steht. Diese Beziehung ist für Held allererst eine genetische: Die thematische Erfassung des Anderen setze das unthematische Mitfungieren des Anderen *zeitlich* voraus. Möglicherweise sei Husserl deshalb davor zurückgeschreckt, die Fremderfahrung im Rahmen einer genetischen Konstitutionsanalyse aufzuweisen, weil er aufgrund der Vorrangstellung, die er der thematischen Fremderfahrung eingeräumt hat, davon hätte ausgehen müssen, dass die Sphäre der Primordialität dann eine reine Robinsonade wäre. »Die statische Analyse einer Apperzeption ist aber *in nuce* immer schon genetisch: Entweder die analysierte Apperzeption verweist als nicht-ursprüngliche auf eine urstiftende Apperzeption, oder sie ist selbst eine solche« (ebd.: 49). Damit muss es also phänomenologisch gesehen wenigstens zwei Formen erfahrbarer Intersubjektivität geben, die in einem temporalen Bedingungsverhältnis stehen. Auf diese Weise wird die Begründungslast, die der fünften cartesianischen Meditation durch seine Kritiker beigemessen wird, entscheidend entschärft.

Zahavi entwickelt das Verhältnis zwischen offener Intersubjektivität und konkreter Fremderfahrung entlang dieser Unterscheidung von thematischer und unthematischer Intentionalität. Für die Form offener Intersubjektivität muss er nun zeigen, dass und inwiefern es in der primordialen Sphäre Formen unthematisch mitfungierender Anderer gibt. Seine Argumentation umfasst mehrere Schritte. Seinen Ausgangspunkt nimmt er bei der Dingwahrnehmung: Gegenstände werden nur als solche wahrgenommen, insofern Aspekte appräsentiert werden, die nicht wahrgenommen werden. Man nimmt bspw. eine Wand wahr. Dass es sich um ein Haus handelt, setzt voraus, dass darüber hinaus vieles appräsentiert wird, das gegenwärtig nicht, aber potentiell präsentierbar ist. Es werden dabei jedoch Zahavi zufolge nicht nur Aspekte appräsentiert, die im engeren Sinne zum Gegenstand gehören (wie etwa die Rückseite eines Hauses). So werden Gegenstände nur wahrgenommen, insofern es Wahrnehmende gibt, wobei das Wahrnehmen selbst ebenfalls appräsentiert werde. Das Wahrnehmen wird realisiert durch einen leiblichen Akt der sog. Kinästhesie. Die Weise, in der ein Gegenstand erscheint, ist abhängig von der Art, wie der Leib zum Gegenstand gestellt ist. Die Wahrnehmung eines Gegenstandes lässt sich daher bestimmen als ein Verweisungszusammenhang zwischen wahrnehmendem Leib und wahrgenommenem Gegenstand in der Perspektivität der räumlichen Situierung von Leib und Gegenstand. Für die Begründung der These, dass und inwiefern Fremdsubjektives wenigstens als Potentialis appräsentiert wird, müsse entschieden werden, welchen intentionalen Akten die nicht anwesenden Aspekte des Gegenstandes korrelieren (vgl. Zahavi 1996: 36). Zahavi prüft zunächst zwei Erklärungen, die sich auf die Zeitdimension beziehen. Die abwesenden Aspekte werden appräsentiert entweder als das, was mir früher präsent war oder zukünftig präsent sein könnte (die Rückseite des Hauses wird appräsentiert als die schon einmal gesehene Seite oder als jene, die später gesehen werden könnte) oder aber als »Korrelate aktuell ko-existierender Wahrnehmungsmöglichkeiten« (Zahavi 1996: 36), d. h. die Aspekte korrelieren mit möglichen, aber fiktiven Wahrnehmungen, die ich machen könnte, wenn ich *jetzt* dort wäre. Die ers-

te Erklärungsmöglichkeit weist Zahavi zurück, indem er darauf aufmerksam macht, dass die Gestalt der Wahrnehmungserfahrung impliziere, dass die appräsentierten Abschattungen *gegenwärtige* Abschattungen seien: Das Haus, dessen Vorderwand *jetzt* gesehen wird, zeichne sich dadurch aus, dass es *jetzt* eine Rückwand hat, die im Wahrnehmungsschatten bleibt. Würde man diesen Sachverhalt in Zukunft oder Vergangenheit auflösen, würde man Vorder- und Hinterseite miteinander verwechseln: Die zukünftig wahrgenommene Hinterseite ist ja in der Gegenwart *ihrer* Wahrnehmung keine Hinterseite mehr, sondern ihrerseits eine Vorderseite mit entsprechend appräsentierten Aspekten, die im Schatten bleiben. Mutatis mutandis gelte dasselbe für die zweite Erklärungsvariante: Es mag offen sein, wie die Rückseite des Hauses aussieht. Dass es aber eine Rückseite hat, könne nicht kontingent sein, da dann fraglich würde, ob man überhaupt ein Haus gesehen hat. Der Horizont der Wahrnehmung müsse, damit das Wahrnehmungsobjekt real ist, ebenfalls real sein. Das nun entstehende Erklärungsproblem, wie die mit der Wahrnehmung einhergehenden Appräsentationen in Präsentationen überführt werden können, löst Zahavi mit dem Verweis auf offene Intersubjektivität. Demgemäß stellt er die These auf, dass es sich bei den appräsentierten Aspekten um »das noematische Korrelat der Wahrnehmung eines Fremddichs« (ebd.: 38) handelt und versucht, das Problem auf diese Weise in der Sozialdimension aufzulösen. Im Vordergrund steht hierbei wie oben erläutert die Frage nach der Identität bzw. Transzendenz eines Objektes, wie es in der *Erfahrung* erscheint. Die Dingenheit kann ja nur gewährleistet werden, wenn sie durch die appräsentierten Aspekte mit-konstituiert wird. Nun sind aber das Präsentierte und das Appräsentierte offenbar miteinander unverträglich: Ich kann das Appräsentierte nicht zugleich mit dem Präsentierten zur Präsentation bringen. Gleichwohl muss es sich bei dem Appräsentierten aber um intentionale Korrelate handeln, also um *Präsentierbares*. Diese Korrelate verweisen einerseits auf Subjektives, weil sie intentional sein müssen. Andererseits verweisen sie auf Fremdes, weil nicht ich es bin, der sie aktuell präsentieren kann. Dadurch ist, so die Argumentation von Zahavi, der Gegenstand potentiell auch für Andere da. Damit ist allerdings nur eine sehr allgemeine Aussage über die Struktur der Dingwahrnehmung getroffen worden. Völlig offen ist, ob der Andere zur Anwesenheit kommt, wer er ist und wie viele Andere in dieser Weise mitfungieren. Auch wenn (bzw. gerade weil) es sich in der Erfahrung kundtut, kann Zahavi diese Form offener Intersubjektivität als apriorischen Wesenszug der Dingerfahrung bezeichnen, insofern er eben ein allgemeines Strukturmerkmal der Dingwahrnehmung bezeichnet. Das ist die basale Intersubjektivität eines phänomenologischen Subjektivitätsverständnisses. Wenn man mit Zahavi mitgeht, kann die husserlsche Phänomenologie nicht als Solipsismus entwickelt werden. Konsequenter müsste nämlich die husserlsche Philosophie in diesem Sinne durch den Bezug auf Fremdsubjektives erläutert werden. Diesen Schritt ist Schütz nie gegangen, er hat Husserls Theorie des transzendentalen Bewusstseins dazu verwendet, ein Vokabular zu entwickeln, das die egologische Erfahrung der sozialen Welt zu erfassen erlaubt. Daher verbleibt er, wie Habermas und Theunissen kritisieren, im Rahmen einer Bewusstseinsphilosophie, die den Weg zur Intersubjektivität phänomenologisch nicht findet und daher den Weg über eine positive Anthropologie nehmen muss, und vor dem Hintergrund der von Zahavi vorgelegten Interpretation fälschlicherweise davon ausgeht,

dass Husserl das Ego als singulare tantum denkt. Genauso ergeht es im Übrigen Berger und Luckmann (Berger/Luckmann 2020 [1969]), die Schütz' Husserlinterpretation übernehmen und explizit anthropologisch fundieren. Aber auch Habermas und Theunissen haben diese Möglichkeit der Husserlinterpretation nicht in Betracht gezogen. Im Unterschied zu Schütz stehen sie aber für jeweils andere Varianten der Abkehr von der husserlschen Phänomenologie: Während Theunissen auf den Begegnungscharakter der zweiten Person zwischen Ich und Du fokussiert, setzt Habermas bei der dritten Person an. Der Punkt seines Einsatzes befindet sich am ehesten auf der Ebene der generativen Intersubjektivität. Von dort aus hat er jedoch Schwierigkeiten, wie oben erläutert, die subjektive Erfahrung von Intersubjektivität zu rekonstruieren.

Unter der Bedingung offener Intersubjektivität sind subjektive Erfahrungen intersubjektiv abgeleitet. Subjektive Erfahrung kann Intersubjektivität nicht vorgängig sein. Mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes wird der Andere als Welterfahrender mit erfahren – auch wenn kein Anderer zugegen ist.¹⁵ Das ist die Bedingung dafür, dass ein Ego die Welt als transzendente Welt erfahren kann, also als eine Welt nicht nur für das Ego, sondern potentiell auch für Andere. Diese Form der Intersubjektivität ist aber nicht zu verwechseln mit jener, die Habermas und Schütz vorschwebt. Beiden ist nämlich gemein, dass in ihrer Voraussetzung von Intersubjektivität auch schon die *Geltung* eingelöst ist, eine gemeinsame Welt zu bewohnen. Genau das ist unter der Bedingung offener Intersubjektivität nicht der Fall. Hierzu bedarf es nämlich der konkreten Fremderfahrung:

»Obwohl meine einsame Erfahrung vom Baum im Wald eine Erfahrung von einem wirklichen und objektiven Baum ist, sind diese Geltungskomponenten zunächst bloß signitiv gegeben. Erst indem ich erfahre, daß Andere denselben Baum erfahren, wird der objektive Geltungsanspruch meiner Erfahrung intuitiv eingelöst« (Zahavi 1996: 29).

2.2 Konkrete Fremderfahrung

Von der offenen Intersubjektivität ist daher die *konkrete Fremderfahrung* abzuheben, die Husserl in der fünften cartesianischen Meditation schwerpunktmäßig diskutiert. Hier geht es im Unterschied zur offenen Intersubjektivität um die *thematische* Erfassung des Anderen und um die Frage der Einlösbarkeit der Geltung intersubjektiv offener subjektiver Erfahrung.

Husserl diskutiert in diesem Text das Problem der Intersubjektivität als »Thema also einer transzendentalen Theorie der Fremderfahrung, der sogenannten »Einfüh-

15 In der phänomenologischen Diskussion, die in der Soziologie geführt wird, dient u. a. die Mitweltverfasstheit exzentrischer Positionalität (Plessner) als analoges Argument (Lindemann 2017). Vor dem Hintergrund der hier eingeschlagenen Husserlinterpretation muss dies vor allem als Absatzbewegung gegenüber Schütz und nicht gegenüber Husserl rekonstruiert werden.

lung« (Husserl 2002: 169; Herv. i. O.). Belastet man die Theorie der Einfühlung¹⁶ mit dem Anspruch, den Sinn der Existenz anderer Iche überhaupt nachzuweisen, bleiben die Kritiken von Schütz und Habermas berechtigt und das Vorhaben Husserls muss als gescheitert angesehen werden. Vor dem Hintergrund offener Intersubjektivität wird die husserlsche Theorie der Einfühlung jedoch von diesen Ansprüchen teilweise entlastet. Ihre Aufgabe besteht nun darin, die Frage ihrer praktischen Bewährung, d. h. ihrer Geltung beantwortbar zu machen. Und hierzu ist es (aus phänomenologischer Perspektive) geradezu angezeigt, dies im Rahmen einer Theorie der Einfühlung erreichen zu wollen. Die Erfahrung des Anderen muss eine vermittelte sein. Andernfalls handelte es sich gar nicht um eine Erfahrung des thematisch gegebenen Fremden, sondern nur um die Erfahrung von sich selbst. Ist mir das Eigene des Anderen direkt gegeben, dann »wäre es bloß Moment meines Eigenwesens, und schließlich er selbst und ich selbst einerlei« (Husserl 2002: 187). Die Erfahrung des Anderen muss mit anderen Worten eine Erfahrung der Differenz sein, damit es sich um eine Erfahrung *des Anderen* handeln kann und damit *Andere* dieselbe Welt erfahren können wie ich. Das impliziert die Prämisse, dass der Andere mir nicht direkt zugänglich ist und seine Erfahrung somit nur eine vermittelte sein kann. Nun kann diese Erfahrung des Anderen keine Erfahrung von Bewusstsein sein: Erfahrung ist immer ein leibliches Erleben, das mit dem wahrgenommenen Sinngegenstand, dem Noema, appräsentiert wird. Da der fremde Leib der Wahrnehmung nur als Körper gegeben sein kann, besteht die Frage nach der Erfahrung des Fremden darin, ob der wahrgenommene Körper auch Leib ist. Die Erfahrung des Anderen als Leib ist somit immer vermittelt über seine Erfahrung als Körper. Für die Appräsentation des Leiblichen am fremden Körper ist daher entscheidend, ob diese Appräsentation in eine Präsentation überführt und somit zur Bewährung gebracht werden kann. Das ist die Gelingensbedingung intersubjektiver Geltung. Die Vermitteltheit der Fremderfahrung impliziert daher auch, dass sie potentiell immer scheitern kann. Da über die Intersubjektivität der Horizontintentionalität schon abgesichert ist, dass die subjektive Erfahrung intersubjektiv konstituiert ist, ist die Möglichkeit des Scheiterns kein grundsätzliches Problem der Einfühlungstheorie Husserls mehr, sondern ein besonderer Vorzug: Potentiell kann so ein Scheitern der Fremderfahrung mit gelingender offener Intersubjektivität widerspruchsfrei nebeneinanderstehen. Das Scheitern konkreter Fremderfahrung ist damit kein Rückfall in den Solipsismus. Damit die konkrete Fremderfahrung theoretisch in diese

16 Zur Zeit Husserls haben sich Theorien der Einfühlung in Konkurrenz zu Theorien des Analogieschlusses befunden (Schloßberger 2005: 53 ff.). Erstere zielten auf die Unmittelbarkeit der Erfahrung ab, letztere auf einen Erkenntnisakt. Beiden gemein ist jedoch die Vorstellung, die Erfahrung/Erkenntnis des Anderen beruhe auf einer Form der Ich-Übertragung. Husserl verwehrt sich gegen die Vorstellung, die Appräsentation des Fremdleiblichen an einem Körper sei ein Analogieschluss, weil für ihn die Appräsentation »kein Schluss, kein Denktakt« (Husserl 2002: 189) sei. Luckmann (1980: 56 ff.) hatte noch einmal versucht, die husserlsche Theorie der Einfühlung als »transzendente Projektion« so zu radikalisieren, dass mit ihr auch das Merkmal »Menschlichkeit« von Leiblichkeit eingeklammert werden solle, um mit Husserl die Natur/Kultur-Differenz zu unterlaufen. Insofern wiederum Intersubjektivität auf diesem Wege grundsätzlich begründet werden soll, handelt sich Luckmann dieselben Probleme ein wie Husserl in der Lesart von Schütz und anderen (vgl. Lindemann 2014: 56 ff.).

Richtung entwickelt werden kann, muss die Strategie, die Zahavi bei der Horizontintentionalität eingeschlagen hat, in Bezug auf die Fremderfahrung umgedreht werden: Statt der Sozialdimension muss nämlich hier die Zeitdimension in den Vordergrund gerückt werden. Nur so lässt sich das Gelingen und Scheitern der Geltung intersubjektiver Erfahrung gleichermaßen erfassen. Würde man nämlich die Sozialdimension in den Vordergrund rücken, wie Husserl dies mit der Betonung der statischen Konstitutionsanalyse tut, dann leistet dies der Interpretation Vorschub, einem letztlich zirkulären Analogieschluss aufzusitzen. Dass dies aber gar nicht nötig ist, hat die Argumentation in Bezug auf die offene Intersubjektivität gezeigt: Da die (phänomenologische!) Frage nach der Intersubjektivität grundsätzlich gelöst ist, hat sie in Bezug auf die konkrete Fremderfahrung keine transzendente Bedeutung mehr. Sie ist zwar immer noch konstitutiv (nämlich für die generative Intersubjektivität), ihr Scheitern ist aber kein prinzipielles Problem mehr für ihre phänomenologische Betrachtung.

Was ist aber das Kriterium dafür, dass die Bewährung der Präsentation der appräsentierten Leiblichkeit gelingt? Oder umgekehrt: Was ist als Scheitern dieser Bewährung zu interpretieren? Was muss in der subjektiven Erfahrung zustande kommen, damit der konkrete Andere auch thematisch erfasst wird? Die Einfühlung, also die Übertragung der Differenz von Körper und Leib als psychophysische Einheit auf das Gegenüber, kann nur auf der Annahme beruhen, »daß die Fremdheit und Transzendenz des Anderen darin besteht, daß er in seinem originären Selbstsein mir unzugänglich ist« (Zahavi 1996: 27). Das bedeutet zunächst, dass die Leiblichkeit am Körper nur appräsentiert werden kann, wenn der Körper als Zeitobjekt erfahren wird. Das deutet Husserl selbst an, indem auf das Gebaren des Leibes abgehoben wird:

»Der erfahrene fremde Leib bekundet sich fortgesetzt wirklich als Leib nur in seinem wechselnden, aber immerfort zusammenstimmenden Gebaren, derart, daß dieses seine physische Seite hat, die Psychisches appräsentierend indiziert, das nun in originärer Erfahrung erfüllend auftreten muß« (Husserl 2002: 193).

Held (1972) analysiert hierzu eingehend den dritten Schritt im Aufbau der fünften cartesianischen Meditation, die eigentliche Einfühlung, die nachweisen soll, inwiefern der apperzipierte Leib tatsächlich auch ein anderer Leib ist. Er identifiziert dazu drei unterschiedliche Vergegenwärtigungsformen, die jeweils realisiert sein müssen, um ein Bewusstsein der Mitgegenwart eines thematisch gegebenen Anderen konstituieren zu können. Husserls Strategie besteht darin, die Vertauschbarkeit der Standorte unter der Prämisse absoluter Positionalität des apperzipierenden Leibes zu thematisieren. In einigen Abwandlungen verwendet Husserl die idealisierende Ausdrucksweise »wie wenn ich dort wäre« (Husserl 2002, *passim*). Husserl amalgamiert in der fünften cartesianischen Meditation eine Unterscheidung, die er anderswo getroffen habe: die zwischen positionalem und quasi-positionalem Bewusstsein. Das erste bezeichnet die Möglichkeit, früher oder später Gegebenes zu vergegenwärtigen. Dann hätte die Formulierung Husserls die Bedeutung »wenn ich dort bin«. Das Zweite ist die Vergegenwärtigung im Sinne der Vorstellung eines Als-ob, das gegenwärtig nicht da ist. Dann hätte die Formulierung die

Bedeutung »als ob ich dort wäre«. Das erste beschreibt somit einen Modus der Erfahrung im Sinne eines Potentialis. Das zweite einen Modus der Erfahrung im Sinne eines Irrealis. Held macht schließlich auf eine dritte Vergegenwärtigungsform aufmerksam, die »positionale primordialitätsüberschreitende Vergegenwärtigung als Abwandlung von fungierender Gegenwart in ein kompräsenes Mitfungieren« (Held 1972: 44), deren Thematisierung allerdings über Husserl hinausgeht. Die ersten beiden Vergegenwärtigungsformen sind dieselben, die auch Zahavi für die Horizontintentionalität geprüft hat. Wie moderieren sie die Erfahrung vom Anderen?

Ausgehend vom Irrealis kann sich das wahrnehmende Ich ein zweites *gegenwärtiges* Fungieren *fantasierend* vorstellen. Dies ist deshalb von Bedeutung, weil auf diese Weise die eigene Wahrnehmungswelt dezentriert wird: Wenigstens in meiner Vorstellung kommt der Sachverhalt vor, dass ich jemand bin, der in der Wahrnehmung des Anderen als Anderer vorkommt. Gleichwohl reicht dies nicht, die Appräsentation des anderen Leibs in eine Präsentation zu überführen. Die fantasierende Vorstellung fungiert nur als eine Als-ob-Annahme. Als solche kann sie nicht vergegenwärtigen, dass der Andere tatsächlich *dort* war oder sein wird. Und in diesem Zusammenhang kann auch nicht abgesichert werden, ob ich mir in der Vorstellung des Anderen nicht einfach nur eine Vorstellung von mir selbst mache.

Ausgehend vom Potentialis können die Standorte von *hier* und *dort* zeitlich erfasst werden. Dadurch kann ich mir vorstellen, dass der Andere an einem anderen *dort* als ein *hier* gebunden ist: *Jetzt* bin ich hier. *Bald* kann ich *dort* sein. Der Andere kann *jetzt* nicht mein *dort* als mein *hier* haben. Der Potentialis kann also ein zweites Mitfungieren an einem vergangenen oder zukünftigen *dort* vergegenwärtigen. Allerdings kann es nicht sicherstellen, dass das andere Ich auch ein fremdes Ich ist oder nicht vielmehr mein eigenes Ich, das *dort* sein *hier* hat in seiner bzw. meiner Vergangenheit/Zukunft. Der Potentialis ist hierzu auf den Irrealis angewiesen, das den Anderen fantasierend vorstellt, der Irrealis ist wiederum auf den Potentialis angewiesen, das den Anderen als nicht-hier vorstellt. Folgt man Husserl, müsse die konkrete Fremderfahrung dann gelingen, wenn beide Vergegenwärtigungsmodi zur Deckung kommen. Held argumentiert nun aber, dass es noch einer weiteren Vergegenwärtigungsform bedarf, denn auch in der Deckung behalte das Bewusstsein den Status der Quasipotentialität:

»Es mag hundertmal eintreten, daß der Baum dort, in den ich mich phantasierend versetzt habe, für meine positionale Wahrnehmung seiner ein Gebaren zeigt, das die sich aus der Fiktion ergebenden Verhaltensmöglichkeiten ›als ob ich dort wäre‹ bestätigt, – die Übertragung meiner Leiblichkeit in jenes Dort behält den Charakter des Als-ob. [...] Durch die Übereinstimmung kann sich nur bestätigen, daß ich mich so, wie es jener Körper dort quasi bekundet, verhalten hätte, wenn ich mich dorthin begeben *hätte* oder wenn ich mich dorthin begeben *würde* (irreale Konjunktive)« (Held 1972: 44; Herv. i. O.).

Welche andere Art von Zeiterleben muss nun realisiert werden, damit der Bereich der Primordialität in Richtung auf ein anderes Selbst überschritten werden kann? An dieser Stelle

setzt nun die eigentliche Kritik Helds an Husserl an: Dieser habe das Problem der thematischen Erfassung des Anderen eben nicht mit der Phänomenologie des Zeitbewusstseins zusammenbringen können, weil er darauf bestanden habe, die Konstitution von Fremdsubjektivität im Rahmen einer statischen Konstitutionsanalyse durchzuführen. Diese seien allerdings inkompatibel zueinander. Das Problem in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins bestehe nämlich darin, es als Nachgewahren ständiger Gegenwart im Kontext von Protention und Retention zu denken. Die *thematische* Erfassung des Anderen sei jedoch – da sie ja die eigene Primordialität überschreiten können soll – darauf angewiesen, die Gegenwart des eigenen Erlebens auf das gegenwärtige Erleben eines Anderen hin zu transzendieren. Protention werde bei Husserl spiegelverkehrt zur Retention (die das in der Gegenwart haltende Behalten dessen darstellt, das sich entgegenwärtigt) als »vorgreifendes Behalten« gedacht (ebd.: 58).¹⁷ Wenn das Zukunftserleben auf diese Weise bestimmt werde, werde mit Notwendigkeit das Ankünftige nur im Modus des Bekannten erlebt und damit der Fremde nicht – wie Theunissen bereits kritisierte (s.o.) – als Anderer erfahren. Das thematische Erfassen des Anderen könne in dieser Weise zeitlich nicht erlebt werden.

»Als reines Eintreten hat die Ankünftigkeit des Fungierens den Charakter der beständigen Kompräsenz eines prinzipiell nicht vorbekannten Fungierens. Genau das aber ist der Charakter dessen, was in der dritten, gleichursprünglichen Vergegenwärtigungsvermööglichkeit bewußt wird« (ebd.: 59).¹⁸

Aus Perspektive des Subjekts, das einen Anderen in thematischer Gegebenheit erfahren können soll, ist es also relevant, den Anderen vor allem in unterschiedlicher zeitlicher Hinsicht zu erfassen. Den Anderen thematisch zu machen heißt, ihn mir jetzt als einen Anderen vorstellen zu können (Irrealis), ihn als gewesenes oder zukünftiges Ich zu antizipieren (Potentialis) oder ihn in seiner Gegenwart meine Gegenwart auf eine offene Zukunft hin überschreitend erfassen zu können (positionale Mitgegenwart). Diese drei Vergegenwärtigungsmöglichkeiten können jede für sich gelingen oder scheitern. Phäno-

17 Held verwendet hier ein Verständnis des inneren Zeiterlebens, das sich in ähnlicher Form auch bei Schütz und Luckmann findet. Diese begreifen Protentionen (bzw. spiegelverkehrt Retentionen) als gegenwärtige Vorgriffe (bzw. Nachgewahren) auf Zukünftiges (bzw. Vergangenes). Dabei seien diese Vorgriffe keineswegs leer, sondern lebensweltlich idealisierte Typisierungen (Schütz/Luckmann 2017: 325 f.). Bei Husserl ist der Status von Protentionen allerdings nicht immer ganz eindeutig. Einerseits unterscheidet er sie und Retentionen von Erwartungen und Wiedererinnerungen (Husserl 1998 [1928]: 71). Andererseits spricht er entgegen der Deutung bei Schütz und Luckmann davon, dass Protentionen in originärer Erfahrung zunächst leer seien und das gegenwärtige Bewusstsein für die Zukunft öffnen (ebd.: 44), wohingegen er Wiedererinnerung als erfüllte Protentionen thematisiert (ebd.: 44). Über das Nachgewahren und das Vorgreifen ist bei Husserl das Bewusstsein stets zeitlich verfasst. An anderer Stelle hebt Husserl demgegenüber Erwartungen als eigene Form des Zukunftsbezugs von Protentionen ab (ebd.: 93), bezeichnet Protentionen wiederum auch als »primäre Erwartung« (ebd.: 33). Mir scheint daher sinnvoll, Protentionen als ein Typ von Erwartungen zu begreifen, bei denen der Vorgriff auf die Zukunft für das gegenwärtige Erleben von Bedeutung ist, wie es auch für Wiedererinnerungen typisch der Fall ist.

18 Auf das hier benannte Desiderat phänomenologischer Forschung komme ich im Fazit zurück.

menologisch kann man sich hierüber vertiefende Analysemöglichkeiten von Intersubjektivität verschaffen. Im Gegensatz zu Schütz und Habermas ist auf dieser Ebene von Intersubjektivität keine fraglos geltende Lebenswelt impliziert. Aus dieser Intersubjektivität herauszufallen bedeutet aber auch nicht, einem Solipsismus das Wort zu reden. Diese drei Vergegenwärtigungsmöglichkeiten können auch scheitern, ohne dass die Appräsentation des unthematischen Mitfungierens in der Horizontintentionalität auch scheitern müsste. Die Ebene der Analyse ist aber noch protosoziologisch: Die Erfahrung, die hier adressiert wird, stellt sich zwar als intersubjektive Erfahrung dar, die darum aber noch nicht als soziale Erfahrung in einem soziologischen Sinne gelten kann. Diese tritt für gewöhnlich erst dann ein, wenn die thematische Erfassung des Anderen gelungen ist, z. B. als Gespräch, Tanz oder Streit. Allerdings: Die hier stattfindende Erfahrung muss natürlich nicht von einem a-sozialen Subjekt vollzogen werden (genauso die Dingerfahrung in der Horizontintentionalität). Habitualisiertes Wissen kann die Erfahrung bzw. auch die hier diskutierten Vergegenwärtigungsmöglichkeiten vom thematisch gegebenen Anderen modifizieren (vgl. Zahavi 1996: 74). Interferenzen zwischen dieser Ebene der Erfahrung und zwischen jener der generativen Intersubjektivität sind nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich. Gleichwohl: Dass ich dem Anderen begegne, indem ich ihn einen Satz sprechen höre, tilgt nicht schon automatisch die hier thematisierte Ebene von Erfahrung. Damit mir der Andere durch sein Sprechen hindurch als Anderer erscheint, muss sich der Verdacht, dass es sich um einen Anderen handelt, erst bestätigen. Nun kann es passieren, dass ich den vom Anderen gesprochenen Satz gar nicht als von ihm gesprochen wahrnehme. Dann träte plötzlich ein anderer noch unbestimmter konkreter Anderer in Erscheinung, zu dem ich mich ggf. auch umsehe, ohne jemanden zu sehen (oder ich höre die Stimme als innere Stimme in meinem Kopf). Oder ich verstehe den Satz nicht als solchen (auch wenn ich potentiell dazu in der Lage wäre), weil ich bspw. eine solche leibliche Regung nicht von einem solchen Körper erwartet hätte.

2.3 Generative Intersubjektivität

Die Ebenen der offenen Intersubjektivität und der konkreten Fremderfahrung legen Erfahrungsdimensionen frei, die als solche analysierbar, gleichsam aber auf einer vorsoziologischen Ebene angesiedelt sind. Subjekte, die intersubjektive Erfahrungen in dieser Weise machen, erscheinen aus soziologischer Perspektive schnell als weltlose Subjekte. Das sind sie aus phänomenologischer Perspektive, wie nun hoffentlich klar sein sollte, nicht. Allerdings: Die Beschreibung der Erfahrungen, die sie machen können, berücksichtigte bisher nicht, dass sie auf Erwartungen beruhen. Erwartungen sind eine bestimmte Klasse von Zukunftsbezügen, die dadurch zustande kommen können, dass ein Organismus in seinem vergangenen Erleben Interpretationen hervorgebracht hat, auf deren Grundlage derart auf die Zukunft des Gebarens von Zeitobjekten vorgegriffen wird, dass er damit a) das gegenwärtige Erleben strukturiert und b) unter dem Bewährungsdruck seiner erfüllenden Präsentation steht. Das ist die klassische Eintrittskarte der Soziologie: Das Erlernen solcher Erwartungen verweist in seiner Genese üblicherweise auf die Mitbeteiligung Anderer. Solche

internalisierten Erwartungen konstituieren ein neues Niveau von Intersubjektivität. Die Soziologie verfügt über ein breites Repertoire an Begriffen, um dieses Niveau theoretisch und empirisch zu erfassen. Nicht viel, aber wenigstens ein paar Dinge, kann man auch aus phänomenologischer Perspektive über diese Ebene der Erfahrung sagen. Zunächst fällt auf: Das Zeiterleben der Protention, das Held für die konkrete Fremderfahrung ausgeschlossen hat, muss für die nun zu diskutierende Ebene der Intersubjektivität wieder eingebunden werden – und zwar in der Form erfüllter Protentionen, wie sie in der Wiedererinnerung in typisierter Form vorliegen. Diese Art von Erwartung, wie sich x verhalten wird, sobald ich ihm begegne, subsumiert x unter ein bereits erlerntes Verhaltens- oder Zustandsschema. Ein solcher Zukunftsbezug antizipiert daher nur Bekanntes. Der protentive Zukunftsbezug wird wenigstens solange aufrechterhalten, bis eine Erwartung enttäuscht wird. Damit gehen zwei entscheidende Sachverhalte einher: Erstens implizieren solche Erwartungen, dass sie einen geschichtlichen Status haben: Sie beruhen auf Interpretationen, die vor den Erwartungen bestanden haben müssen. Und diese Interpretationen unterliegen u.U. einer Fremdgenese. Darüber hinaus müssen die Interpretationen, damit sie internalisiert werden können, im Rahmen eines symbolischen Referenzsystems konstituiert und erfasst werden, das z. B. als Sprache wiederum internalisiert worden sein muss. Zweitens müssen Erwartungen entlang einer Unterscheidung gebildet werden, die auch die Interpretationen selbst strukturieren: Erwartungen basieren auf Normalitätsunterstellungen. Erwartungs-enttäuschungen sind Erfahrungen von Anormalität. Dies beinhaltet natürlich auch die Normalisierung jener leiblichen Vollzüge, die dazu in der Lage sind, diese Erwartungen auszubilden. Dass eine Kirsche »rot« aussieht und nicht »blau« beinhaltet also eine doppelte Normalitätsannahme: Über das Aussehen der Kirsche selbst. Und über die Gestalt des als Jedermann zur Gemeinschaft der Monaden gehöriger, zu der auch das perzipierende Subjekt gehört: Jedermann ist nicht blind. Eine solche auf Normalisierungen beruhende Intersubjektivität bezeichnet Zahavi als generative Intersubjektivität, »die auf der Ebene der tradierten Normalität wirksam ist und die als Bereich der anonymen Öffentlichkeit von konstitutiver Bedeutung ist« (Zahavi 1996: 81).

An dieser Stelle kommt die Phänomenologie als Philosophie der ersten Person (oder was auf das Gleiche hinausläuft: des Erlebens) allerdings an ihre Grenzen. Um die Tradierung jener Normalitäten in einem Werden der Intersubjektivität selbst erfassen zu können, muss auf die Perspektive der dritten Person gewechselt werden, d. h. es muss eine naturalistische bzw. objektivierende Perspektive eingenommen werden. Nur so kann der Tradierungszusammenhang als subjektübergreifender Zusammenhang fassbar gemacht werden. Habermas hat dies in seiner Kritik an der Phänomenologie richtig erkannt und auch Berger und Luckmann (2010 [1969]) lösen sich in ihrer Institutionentheorie letztlich von den Vorgaben der Phänomenologie, wenn sie Gesellschaft als objektiven Tatbestand konzeptualisieren. Eine phänomenologische Soziologie ist schlechthin unmöglich.¹⁹

19 Ich folge hierbei Luckmann (1979). Das bedeutet beileibe nicht, dass protosoziologische Fragen daher aus der Soziologie ausgeklammert werden sollten. In der Soziologie war diese Frage immer wieder Gegenstand leidenschaftlicher Kontroversen (u. a. Eberle 1996; Grathoff 1989; Hitzler/Honer 1984; Knoblauch 1996; Psathas 1989; Raab et al. 2008; Schnettler 2006: 69 ff.).

Andererseits droht man, einem Soziologismus zu verfallen, wenn man nur noch die Ebene der generativen Intersubjektivität thematisiert. Es wird so vergessen, dass die zugrunde gelegte Theorie der Intersubjektivität noch immer eine Theorie der Subjektivität ist. Und man verzichtet darauf, die Interferenzen zwischen diesen unterschiedlichen Ebenen der Intersubjektivität zu theoretisieren und entsprechend auch empirisch zu untersuchen. Dies ist insbesondere immer dann von empirischer Relevanz, wenn es um die grundsätzliche Frage geht, wer/was (mehr, weniger bzw. überhaupt) Teil einer generativen Intersubjektivität ist.

Fazit: Nutzen und Limitationen für die Soziologie

In diesem Text wurden zwei wichtige Desiderate freigelegt, deren Bearbeitung die phänomenologische Theoriebildung voranbringen können. Das erste Desiderat betrifft die Frage nach der zeitlichen Verfassung der konkreten Fremderfahrung. Das zweite Desiderat betrifft die Frage nach der Interferenz zwischen der konkreten und der generativen Intersubjektivität. Diese Desiderate sind nicht nur von Bedeutung für die philosophische Weiterentwicklung der Phänomenologie, sondern auch von Belang für die an phänomenologischen Fragen orientierte empirische Forschung in der Soziologie. Ich möchte diesen Punkt an dem in der Einleitung genannten Beispiel aus der eigenen Forschung (Barth 2023) verdeutlichen.

Ein wichtiges Merkmal der Schilderung der Pflegekraft bestand darin, dass sie von zwei unterschiedlichen Beziehungen berichtet, deren Verhältnis zueinander nicht ganz geklärt ist. Zum einen die dyadische Beziehung zwischen ihr und der pflegebedürftigen Person. Zum anderen eine triadische Beziehung zwischen ihr, der pflegebedürftigen Person und Dritten. Die im Anschluss an Zahavi getroffene Unterscheidung zwischen direkter Fremderfahrung und generativer Intersubjektivität erlaubt zunächst einmal, die in der Einleitung getroffene Unterscheidung zwischen dyadischer und triadischer Erfahrung zu bilden und als Ordnungsgesichtspunkt der Beschreibung der angegebenen Schilderungen zu verwenden.

Das macht sichtbar, dass und wie das Evidenzerleben subjektiver Fremderfahrung und ihre über Dritte abgesicherte institutionelle Struktur auseinanderfallen können. Demnach können die über die generative Fremderfahrung ausgebildeten Erwartungen nicht immer festlegen, auf welche Weise die direkte Fremderfahrung strukturiert wird. Und umgekehrt muss ein Ausbleiben subjektiver Evidenzerfahrung den Geltungszusammenhang etablierter Institutionen wenigstens nicht sofort infrage stellen.

Die über die generative Intersubjektivität überlieferten Erwartungen reichen nicht aus, der konkreten Fremderfahrung protentiv derart vorzubauen, dass damit auch die Fähigkeit in ausreichendem Maße entwickelt worden ist, überhaupt Leiblichkeit am wahrgenommenen Körper zu appäsentieren. Die Enttäuschung von Reziprozitätserwartungen macht es der befragten Person unmöglich, das Gebaren des anderen Körpers als Überschreitung der eigenen Gegenwart zu erfassen. Dabei wird der Geltungszusammenhang, dem diese Beziehung untersteht, überhaupt nicht angezweifelt.

Mit Husserls Analysen der konkreten Fremderfahrung und ihrer Entlastung von der Aufgabe, die Konstitution von Intersubjektivität überhaupt nachzuweisen, erhält man ein Vokabular, mit dem die Fremderfahrung empirisch offen rekonstruiert werden kann.

Empirisch ist damit die Frage nach den genauen Interferenzen direkter Fremderfahrung und generativer Intersubjektivität aufgeworfen. Aber auch sozialtheoretisch stellt sich hier die Frage, auf welche Weise soziale Beziehungen grundlegend konzipiert werden sollten. Sowohl Berger und Luckmann (2010 [1969]: 63) als auch Habermas (Habermas 1981b: 59) haben argumentiert, dass Institutionalisierung neben der Dyade eines Dritten bedarf, dem die Erklärungskraft für die Bedeutungsgeneralisierung verwendeter Symbole angelastet wird.²⁰ Plausibel ist dies vor allem für die soziologische Fassung der generativen Intersubjektivität – nicht jedoch für die direkte Fremderfahrung. Die theoretische Frage lautet hier daher, ob die Differenz und die Beziehungen unterschiedlicher Formen von Intersubjektivität begrifflich einheitlich expliziert werden können und sollten.

Berücksichtigt man die o.g. Desiderate, dann wird deutlich, dass eine genauere Zergliederung der zeitlichen Fremderfahrung und ein begriffliches Verständnis von Interferenzen zwischen konkreter und generativer Intersubjektivität ein genaueres Analysepotential freilegen. Um Weiterentwicklungen in dieser Richtung voranzutreiben, ist es nicht erforderlich, Husserl als neuen Säulenheiligen (wieder) aufzubauen, wohl aber, sich einiger seiner Problemstellungen zu versichern, die bislang von seiner soziologischen Rezeption versperrt wurden.

Literatur

- Barth, Jonas (2012): *Sozialkonstruktivismus und Leiblichkeit: Ein Gegensatz? Zirkularität und Materialität bei Louis Althusser und Gesa Lindemann*. Marburg, Diplomarbeit.
- Barth, Jonas (2022): »Gesellschaftstheorie als Methode der Theorierationalisierung«. In: Barth, Jonas/Henkel, Anna (Hg.): *Leib. Grenze. Kritik. Festschrift für Gesa Lindemann zum 66. Geburtstag*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 24–33.
- Barth, Jonas (2023): *Staatliche Ordnung und Gewaltforschung. Zur Rolle von Gewalt in der stationären Pflege von Menschen mit Demenz*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Bedorf, Thomas/Fischer, Joachim/Lindemann, Gesa (Hg.) (2010): *Theorien des Dritten: Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*. München: Fink.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (2010 [1969]): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Bohnsack, Ralf (2017): *Praxeologische Wissenssoziologie*. Opladen/Toronto: Barbara Budrich.
- Carrington, Peter J. (1979): »Schutz on transcendental intersubjectivity in Husserl«. In: *Human Studies* 2, S. 95–110.
- Depraz, Natalie (1995): *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Paris: Vrin.

20 Es ist eine eigene Debatte, ob Sozialität grundlegend tertiär definiert werden sollte (Bedorf et al. 2010; Eßlinger et al. 2010; Fischer 2022; Lindemann 2014).

- Eberle, Thomas S. (1996): »Lebensweltanalyse: Soziologie oder Protozoziologie?«. In: Preyer, Gerhard/Peter, Georg/Ulfig, Alexander (Hg.): *Protozoziologie im Kontext. »Lebenswelt« und »System« in Philosophie und Soziologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 293–320.
- Eßlinger, Eva/Schlechtriemen, Tobias/Schweitzer, Doris/Zons, Alexander (Hg.) (2010): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp.
- Fischer, Joachim (2022): *Tertiärität. Studien zur Sozialontologie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Grathoff, Richard (1989): *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gugutzer, Robert (2017): »Leib und Situation. Zum Theorie- und Forschungsprogramm der Neophänomenologischen Soziologie«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 46(3), S. 147–166.
- Habermas, Jürgen (1981a): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1981b): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1982): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1984): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2019 [1998]): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Held, Klaus (1972): »Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie«. In: Claesges, Ulrich/Held, Klaus (Hg.): *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*. Den Haag: Nijhoff, S. 3–60.
- Hitzler, Ronald/Honer, Anne (1984): »Lebenswelt – Milieu – Situation: terminologische Vorschläge zur theoretischen Verständigung«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 36(1), S. 56–74.
- Husserl, Edmund (1950): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hg. v. Biemel, Walter. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1974): *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hg. v. Janssen, Paul. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1998 [1928]): *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, hg. v. Heidegger, Martin. de Gruyter.
- Husserl, Edmund (2002): »Konstitution der Intersubjektivität«. In: Held, Klaus (Hg.). Husserl, Edmund: *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*. Stuttgart: Reclam, S. 166–219.
- Iribarne, Julia V. (1994): *Husserls Theorie der Intersubjektivität*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Kneer, Georg/Nassehi, Armin (1991): »Verstehen des Verstehens«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 20(5), S. 341–356.
- Knoblauch, Hubert (2017): *Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Knoblauch, Hubert A. (1996): »Soziologie als strenge Wissenschaft? Phänomenologie, kommunikative Lebenswelt und soziologische Methodologie«. In: Preyer, Gerhard/Peter, Georg/Ulfig, Alexander (Hg.): *Protozoziologie im Kontext. »Lebenswelt« und »System« in Philosophie und Soziologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 93–105.
- Kozłowski, Richard (1991): *Die Aporien der Intersubjektivität. Eine Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Intersubjektivitätstheorie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Lindemann, Gesa (2014): *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Lindemann, Gesa (2017): »Die Sphäre des Menschen (Kap. 7.1 – 7.3, 288–321)«. In: Krüger, Hans-Peter (Hg.): *Helmuth Plessner. Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin/Boston: de Gruyter, S. 163–178.

- Luckmann, Thomas (1979): »Phänomenologie und Soziologie«. In: Sprondel, Walter M./Grathoff, Richard (Hg.): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart: Ferdinand Enke, S. 196–206.
- Luckmann, Thomas (1980): *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.
- Luckmann, Thomas (2008): »Konstitution, Konstruktion: Phänomenologie, Sozialwissenschaft«. In: Raab, Jürgen/Pfadenhauer, Michaela/Stegmaier, Peter/Dreher, Jochen/Schnettler, Bernt (Hg.): *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 33–40.
- Lüdtke, Nico (2008): »Intersubjektivität bei Schütz – oder: Ist die Frage nach dem Anderen aus der Phänomenologie entlassen?«. In: Raab, Jürgen/Pfadenhauer, Michaela/Stegmaier, Peter/Dreher, Jochen/Schnettler, Bernt (Hg.): *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 187–198.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1995): »Intersubjektivität oder Kommunikation: Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung«. In: Luhmann, Niklas: *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 169–188.
- Luhmann, Niklas (1996): »Die Lebenswelt nach Rücksprache mit Phänomenologen«. In: Preyer, Gerhard/Peter, Georg/Ulfig, Alexander (Hg.): *Protosozilogie im Kontext. »Lebenswelt« und »System« in Philosophie und Soziologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 268–289.
- Mensch, James (1980): *Intersubjectivity and transcendental idealism*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Patzig, Günther (1971): »Kritische Bemerkungen zu Husserls Thesen über das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz«. In: Bubner, Rüdiger/Cramer, Konrad/Wiehl, Reiner (Hg.): *Phänomenologie und Sprachanalyse*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 12–32.
- Psathas, George (1989): *Phenomenology and sociology. Theory and research*. Lanham: The Center for Advanced Research in Phenomenology.
- Raab, Jürgen/Pfadenhauer, Michaela/Stegmaier, Peter/Dreher, Jochen/Schnettler, Bernt (Hg.) (2008): *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schloßberger, Matthias (2005): *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*. Berlin: Akademie.
- Schmid, Hans Bernhard (2000): *Subjekt, System, Diskurs. Edmund Husserls Begriff transzendentaler Subjektivität in sozialtheoretischen Bezügen*. Dordrecht: Kluwer.
- Schnädelbach, Herbert (2002 [1986]): »Transformation der Kritischen Theorie«. In: Honneth, Axel/Joas, Hans (Hg.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 15–34.
- Schnettler, Bernt (2006): *Thomas Luckmann*. Konstanz: UVK.
- Schütz, Alfred (1957): »Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl«. In: *Philosophische Rundschau* 5(2), S. 81–107.
- Schütz, Alfred (1971a): »Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl«. In: Grathoff, Richard/Luckmann, Benita/Schütz, Ilse (Hg.): Schütz, Alfred: *Gesammelte Aufsätze III. Studien zur phänomenologischen Philosophie*. Den Haag: Nijhoff, S. 86–118.
- Schütz, Alfred (1971b): »Husserls Bedeutung für die Sozialwissenschaften«. In: Gurwitsch, Aron/Luckmann, Benita/Grathoff, Richard (Hg.): Schütz, Alfred: *Gesammelte Aufsätze I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Nijhoff, S. 162–173.
- Schütz, Alfred (1971c): »Phänomenologie und Sozialwissenschaften«. In: Gurwitsch, Aron/Luckmann, Benita/Grathoff, Richard (Hg.): Schütz, Alfred: *Gesammelte Aufsätze I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Nijhoff, S. 136–161.

- Schütz, Alfred (2016 [1932]): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2017): *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz/München: UVK.
- Srubar, Ilja (2007): *Phänomenologie und soziologische Theorie. Aufsätze zur pragmatischen Lebenswelttheorie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Steinbock, Anthony J. (1995): *Home and beyond. Generative phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern Univ. Press.
- Ströker, Elisabeth (1978): »Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft. Für Ludwig Landgrebe zum 75. Geburtstag«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32(1), S. 3–30.
- Šuber, Daniel (2007): *Die soziologische Kritik der philosophischen Vernunft. Zum Verhältnis von Soziologie und Philosophie um 1900*. Bielefeld: transcript.
- Theunissen, Michael (1965): *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: de Gruyter.
- Tugendhat, Ernst (1967): *Über den Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter.
- Tutić, Andreas (Hg.) (2020): *Rational Choice*. Berlin/München/Boston: de Gruyter.
- Waldenfels, Bernhard (1971): *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer.
- Zahavi, Dan (1996): *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Kluwer.

Anschrift:

Dr. Jonas Barth
 Professur für Soziologische Theorien
 TU Chemnitz
 Thüringer Weg 9
 09126 Chemnitz