



## LEBENSWELT ALS POLITISCH RELEVANTER BEGRIFF

Gérard Raulet

Das semantische Feld des Lebensweltbegriffs dehnt sich auf Ontologie („In-der-Welt-Sein“), Anthropologie, Biologie, Naturwissenschaften überhaupt, sowie auf Soziologie aus. Mittlerweile ist aber auch ein inflationärer journalistischer Gebrauch festzustellen, der gleichsam den umgangssprachlichen, „lebensweltlichen“ Charakter des Lebensweltbegriffes bestätigt. Dies macht zugleich seine Stärke und seine Schwäche aus. Dem originären Husserl'schen Lebensweltbegriff selbst hat man deshalb seine Verschwommenheit oder gar Widersprüchlichkeit vorgeworfen, bezeichnet er doch einen Horizont von Horizonten – und zudem einen jeweils persönlichen, den meinigen, der mich in meinem Hier-Sein mit den Horizonten anderer Menschen verbindet.

Von der Beobachtung ausgehend, dass der Husserl'sche Begriff von Geburt an sowohl wissenschafts- als auch kulturkritisch beladen ist und dass der Schein unmittelbarer Selbstverständlichkeit, mit der auf die Lebenswelt verwiesen wird, sich rasch als Reaktion auf eine Krisensituation – nämlich auf einen *Verlust* der Übersichtlichkeit – entpuppt, wird im folgenden Aufsatz versucht, das Verhältnis des Lebensweltbegriffs zur Politik und seine analytische Brauchbarkeit zu hinterfragen.

Schlüsselworte: Lebenswelt, Politik, Husserl, Habermas, Luhmann

Die Frage, ob „von der Phänomenologie Hinweise in Bezug auf die Fundierung des Politischen einzufordern“ sind<sup>1</sup>, ist längst von Diskursen aller Art, die sich des Husserl'schen Begriffs aus dem Krisis-Vortrag von 1935 auf mehr oder weniger wilde Weise bedienen, praktisch beantwortet worden. Man liest etwa in der Zeitung, dass „die Lebenswelten der Generationen auseinanderdriften – ob bei Interessen, Werten oder Selbstbildern“, und für Menschen mit Migrationshintergrund ist die Rede von den Lebenswelten von Migrantinnen und Migranten ein gängiger Sprachgebrauch. Zahlreiche soziologische und pädagogische Publikationen oder Vorlesungsprogramme führen den Begriff der Lebenswelt

---

<sup>1</sup> *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, hrsg. von G. Leghissa, M. Staudigl, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007, S. 7.

auf ihrer Flagge<sup>2</sup>, angekündigt wird sogar hier und da ein „lebensweltorientierter Politikunterricht“. Dieser „lebensweltliche“ Anspruch auf den Begriff der Lebenswelt ist völlig legitim. Hat nämlich Husserl den Begriff in einen philosophischen Status gehoben, so ist dessen Herkunft und Geschichte, wie Christian Bermes in einem begriffsgeschichtlichen Rückblick dargelegt hat, zugleich viel umgangssprachlicher, wenn auch mit wichtigen wissenschaftlichen Fortschritten verbunden gewesen<sup>3</sup>. Grundsätzlich haben wir es ja nur mit einem Kompositum aus den zugleich unmittelbarsten und umfassendsten, alltäglichsten und metaphysischsten „Dingen“ zu tun: dem Leben und der Welt. Erkenntnistheoretisch gesehen ist der Lebensweltbegriff an der Schnittstelle von Ontologie („In-der-Welt-Sein“), Anthropologie, Biologie und Naturwissenschaften überhaupt, sowie Soziologie zu verorten. Gehört doch zum Umfang des Husserl’schen Lebensweltbegriffs selbst, dem man deshalb seine Verschwommenheit oder gar Widersprüchlichkeit vorgeworfen hat, dass er ein Horizont von Horizonten ist – und zudem ein Horizont, der meine, der mich in meinem Hier-Sein mit den Horizonten anderer bzw. der anderen Menschen verbindet. Selbst „zwischen der bestimmten lebensweltlichen Intersubjektivität und der transzendentalen Intersubjektivität wird bei Husserl keine scharfe Grenze gezogen und sie wird als geschichtlich, gleichwohl aber als mit einer über- bzw. vorgeschichtlichen Struktur ausgestattet bestimmt“<sup>4</sup>.

Es kommt also weniger auf die Frage an, ob der weit verstreute Gebrauch legitim ist, als auf die schlichte Feststellung, dass die soziologische und politische Relevanz des Lebensweltbegriffs sich – ob streng phänomenologisch oder nicht – bewährt hat. Husserls Krisis-Aufsatz war ja selbst – ich renne hier offene Türen ein – ein eminent politischer Traktat: zugleich Wissenschafts- und Kulturkritik, wobei man ihm gerade deshalb hat entgegenhalten können, dass er durch seine Engführung von Wissenschaftskritik, Philosophie und Geschichtsphilosophie auf eine politische Krise mit unangemessenen (wissenschaftstheoretischen) Mitteln zu antworten versuchte<sup>5</sup>. Nun kommt Peter Tawny aufgrund eben

---

<sup>2</sup> Vgl. etwa P. M. Thomas, M. Calmbach, *Jugendliche Lebenswelten: Perspektiven für Politik, Pädagogik*, Springer, Berlin–Heidelberg 2013.

<sup>3</sup> Ch. Bermes, *Lebenswelt (1836–1936). Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens*, „Archiv für Begriffsgeschichte“ 2002, Nr. 44, S. 175–197.

<sup>4</sup> *ProtoSoziologie im Kontext. Lebenswelt und System in Philosophie und Soziologie*, hrsg. von G. Preyer, G. Peter, A. Ufig, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, S. 14.

<sup>5</sup> Vgl. G. Raullet, *Zur Kritischen Theorie Europas*, „Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog“, Wien, 1993, Nr. 2, S. 184–187. Neudruck in: *Welche Modernität? Intellektuellendiskurse zwischen Deutschland und Frankreich im Spannungsfeld nationaler*

dieses Arguments zu dem Schluss, „dass die Philosophie eine Antwort auf diese Krise nicht in einem wissenschaftstheoretischen, sondern in ihrem Verhältnis zur Politik zu suchen hat“<sup>6</sup>. Dem schließt sich Andrzej Gniazdowski an, der hingegen eine phänomenologisch begründete Kritik der Politik für möglich hält, weil die Krise des politischen Bewusstseins eben daraus resultiert, dass die herrschende Politikwissenschaft ihren Gegenstand auf die bloßen Tatsachen reduziert: „Die Phänomenologie des politischen Bewusstseins sollte daher der radikalen Kritik der politischen Erfahrung entspringen“<sup>7</sup>. Dieses *Verhältnis zur Politik* scheint mir das Entscheidende, es ist auf jeden Fall die Perspektive, in der ich im Folgenden einige Überlegungen über die politische Brauchbarkeit des Lebensweltbegriffs zu analytischen und kritischen Zwecken wagen will.

## I

Meine „Lebenswelt“ als der Ausgangshorizont meines (insbesondere) politischen Urteilens besitzt, trotz der Vielfalt der Horizonte, aus denen sie sich zusammensetzt, für mich eine Art von Selbstverständlichkeit: Sie bildet ein „Wissen um“, hinter dem sich viele Verweisungszusammenhänge verbergen, die ich gar nicht zu entrollen und zu entwirren habe, um eine Entscheidung zu treffen oder ein politisches Urteil zu fällen. Darin, in dieser Selbstverständlichkeit, liegt zunächst einmal das Problem. Es wird nun aber dadurch verdoppelt, dass es eigentlich nicht besser ist, wenn im Zuge der Modernisierung und Rationalisierung die Lebensverhältnisse derart ihre Übersichtlichkeit verlieren, dass ein gemeinsames Ethos nicht mehr vorgegeben ist, sondern reaktiv wiederhergestellt werden muss, um der Hilflosigkeit gegenüber politischen Entscheidungen abzuweichen. Für Andrzej Gniazdowski geht es dabei um nichts Geringeres als um die „Ontologie des demokratischen Rechtsstaats“<sup>8</sup>.

Der Rückgriff auf einen Fundus vermeintlicher letzter und nicht weiter hinterfragbarer Werte kann allerdings diverse, mitunter extreme Formen annehmen, von der Verteidigung angeblicher Nationalidentitäts-

---

und europäischer Identitätsbilder, hrsg. von W. Essbach, Verlag Arno Spitz, Berlin 2000, S. 57–61.

<sup>6</sup> P. Tawny, „Unsere europäische Not“ – Sokrates bei Husserl und Patocka, [in:] *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, a.a.O., S. 40.

<sup>7</sup> A. Gniazdowski, *Die Krisis des europäischen politischen Bewusstseins und die transzendente Phänomenologie*, [in:] *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, a.a.O., S. 69.

<sup>8</sup> Ebd., S. 81.

ten bis hin zum Umweltschutz. Der Mechanismus ist bekannt, er ist bereits Anfang der 1960er Jahre von Odo Marquardt in einem kritischen Aufsatz über die Rückkehr der philosophischen Anthropologie ins Zentrum der philosophischen Aktualität analysiert worden: In demselben Maße, wie die Zweifel an der Geschichtsphilosophie anwachsen, erscheint die Natur als die einzige Daseinsbasis des Menschen<sup>9</sup>. Daraus erkläre sich die „Wende zur Lebenswelt“.

Die Entwicklung der theoretischen Ansätze selbst hängt insofern mit den zu analysierenden Phänomenen eng zusammen, bzw. sie resultiert aus ihnen. Auch Habermas' Reflexion hat zur Zeit ihrer Debatte mit der Systemtheorie an dieser anthropologischen Wende teilgehabt, wie es ihre Ausführung als *Theorie des kommunikativen Handelns* deutlich offenbart. Dadurch tritt sie nämlich das Erbe der kulturanthropologischen Ansätze an, die von Cassirer über Rothacker bis hin zu den Kommunikationswissenschaften den Menschen als *homo symbolicus* und kommunizierendes Wesen auffassen. Sie setzt sich einem Theorieansatz entgegen, den man durchaus, wie paradox dies auch klingen mag, als eine alternative Option der philosophischen Anthropologie betrachten kann. Gehlens Anthropologie kann nämlich unter anderem als der Ursprung von Hermann L bbes Theorie der „Kontingenzbewältigung“<sup>10</sup> angesehen werden. Im Vokabular der Systemtheorie kann, um dieselbe Problematik zu bezeichnen, von „Komplexitätsreduktion“ gesprochen werden. Allen diesen Theorien ist der Gedanke gemeinsam, dass das Verhältnis der Menschen zu den Normen nicht unmittelbar ist, sondern über die Vermittlung von Institutionen läuft. Mit diesem Grundsatz will Gehlen, dessen Denken in den Jahrzehnten des dominierenden Historismus bzw. der Historismusdebatte heranreifte, dem Relativismus entgegen, den in seinen Augen weder die Geisteswissenschaften noch die Hermeneutik der Tradition eindämmen können. Luhmann, der ein Schüler von Schelsky ist, geht einen Schritt weiter und spart sogar das Subjekt aus: Es ist nicht mehr der Mensch, der durch die Institutionen von seinen Mängeln entlastet wird, es sind vielmehr die Institutionen, die als selbstgen gliche „autopoietische“ Systeme sich der lästigen Subjektivität entledigen. Darin besteht die Formel der „Komplexitätsreduktion“, die in demselben Atemzug das Grundger usch der Lebenswelt ausschaltet. Auf diese Weise macht sich Luhmann eine Grundthese der philosophischen Anthropologie zu eigen, ohne deren Last übernehmen zu m s-

---

<sup>9</sup> O. Marquardt, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1963, S. 369 ff.

<sup>10</sup> H. L bbe, *Religion nach der Aufklärung*, Styria, Graz 1986, S. 160 ff.

sen. An ihre Stelle f hrt er den Rechtspositivismus von Kelsen und den Funktionalismus des späten Parsons ein. Diese theoretische Entscheidung hat zur Folge, dass bei Luhmann die Rationalisierung sozusagen durch Ausschließung fortschreitet, während bei Habermas die Spannung zwischen System und Lebenswelt nach wie vor den Rahmen der Politikgeschichte und der Geschichtsphilosophie bestimmt.

Die Darstellung der Positionen darauf zu beschränken, wäre aber eine unzulässige Vereinfachung. Ebenso wenig wie für Husserl die Lebenswelt, wiewohl die Rückbesinnung auf sie aus der Kritik an der einseitigen Wirklichkeitsvorstellung der positiven Wissenschaften sich ergeben hat<sup>11</sup>, nur die uns gegebene „natürliche“ Welt bezeichnet, sondern durchaus auch die technisch erzeugte und veränderte Umwelt, wird die schematische Entgegensetzung von System (sprich Technik, Technologie) und Lebenswelt der Habermas'schen Auffassung gerecht. In vielerlei Hinsicht f llt deren Übereinstimmung mit Husserls *reflexivem* Lebensweltbegriff auf. Denn die Naivität ist für Husserl auf der Seite der objektiven Wissenschaften. Diese „vergessen“, dass alle Wissenschaft in der Lebenswelt gründet – was umgekehrt auch bedeutet, dass jede Lebenswelt an dem Entstehungsprozess von Wissenschaft Anteil hat. Es verhält sich für Husserl keineswegs so, als ob man es mit einem Dualismus von ahistorischen und unwandelbaren entgegengesetzten Polen zu tun hätte. Vielmehr ist die Lebenswelt als Grundlage jeder Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zur Welt immer schon ein Erkenntnisakt, ja sie ist eine von Menschen gestaltete praktische Umwelt. Gegenüber dem Mythos des radikalen Neuanfangs und der Lebenswelt als absoluter Naivität<sup>12</sup> sind Auffassungen wie zum Beispiel Plessners „exzentrische Positionalität“ und alle damit verwandten Konzepte der Offenheit des menschlichen Daseins (bis hin zu Ernst Blochs Anthropologie des Noch-nicht-Bewussten) zweifelsohne im Vorteil. Denn es kommt darauf an, im Wandel des historischen Prozesses eine feste Position auszuloten, nicht eine Insel der Unschuld zu entdecken.

Zwischen der vermeintlich auergeschichtlichen Lebenswelt und der menschlich geprägten soziokulturellen Umwelt sind die Grenzen

---

<sup>11</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), [in:] *Husserliana*, Bd. 6, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954.

<sup>12</sup> Auf die Widersprüchlichkeit einer Auffassung der Lebenswelt, die sich als Rückgang auf einen absoluten Anfang verstehen würde, hat Ernst Wolfgang Orth hingewiesen: vgl. *Sozialwissenschaften zwischen Metaphysik und Beschreibung. Möglichkeiten und Grenzen der Phänomenologie bei der Bestimmung des Menschen*, „Man and World“ 1989, Nr. 22, S. 133 f.

fließend. Die vorgegebene natürliche Welt, die sich der Mensch aneignet, und die Welt der geschichtlich inkarnierten Sinnentw rfe gehen ineinander über. Man darf sogar mit Giovanni Leghissa und Michael Staudigl in ihrer Einleitung zum Band *Lebenswelt und Politik* von einer „historischen Struktur der Lebenswelt“ sprechen<sup>13</sup>. Daran konnte die soziologische Weiterführung der Phänomenologie durch Alfred Sch tz und Thomas Luckmann anknüpfen.

## II

So wie die Phänomenologie die Wissenschaften darüber aufklären will, dass es also kein absolut unbefangenes und vorwissenschaftliches Ansich der Natur gibt, sondern dass das, was als „natürlich“ erscheint, einer unreflektierten Habitualisierung entspringt, kann für Habermas die Lebenswelt „nur *a tergo* eingesehen werden“<sup>14</sup>. Aus diesem Grund geht es Habermas um die reflexiven Austauschprozesse zwischen wissenschaftlicher Rationalität und Alltagswelt – einfacher formuliert: um die Rezeption und Akzeptanz von Wissenschaft und wissenschaftlicher Rationalisierung der Lebensformen. Denn in den zunehmend verwissenschaftlichten und technologieabhängigen modernen Gesellschaften stehen Lebenswelt und Wissenschaft immer mehr in einem wechselseitigen Korrelationsverhältnis. Zum Problem wird der technisch-wissenschaftliche Fortschritt, wenn er an den Ressourcen der Lebenswelt zehrt, ohne sie eigentlich zu ersetzen oder den Verlust auszugleichen. Umgekehrt kann die Technik durchaus, wie Hans Blumenberg in seiner Theorie der Lebenswelt gezeigt hat, selber zu einem Teil der unreflektierten Lebenswelt werden<sup>15</sup>. Es handelt sich um einen ununterbrochenen Prozess von Sinngenerierung. Am Beispiel der neuen IuK-Technologien lässt sich die gegenseitige Abhängigkeit von Wissenschaft und Lebenswelt exemplarisch dokumentieren. Ob und inwiefern ein neues Medium erfolgreich ist und nicht nur Benutzer gewinnt, sondern auch weitere Anwendungen zeitigt, hängt von einer „Verhandlung“ zwischen dem technischen Medium und den sozialen Praktiken ab<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, a.a.O., S. 10.

<sup>14</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, S. 348.

<sup>15</sup> H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, hrsg. v. M. Sommer, Suhrkamp, Berlin 2010, S. 206 f.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu G. Raullet, *Neue Medien, neue Offentlichkeit?*, [in:] *Perspektiven der Informationsgesellschaft*, hrsg. von W. Hoffmann-Riem, Th. Vesting, Hans-Bredow-Institut, Hamburg 1995, S. 34 f.

Es gibt wohl eine „mitgegebene [...] Totalität, die die Identitäten und lebensgeschichtlichen Entwürfe von Gruppen und Individuen“<sup>17</sup> vorbestimmt und die insofern „pr reflexiv“ wirkt, damit ist aber nicht gesagt, dass diese „im Rücken“<sup>18</sup> der Akteure bleibenden Ressourcen der Lebenswelt nicht selber historisch und kulturell wären. Vielmehr ist die Lebenswelt nur ein „transzendentaler Ort“<sup>19</sup>. Realiter nimmt sie die konkreten Formen der Sprachkonventionen und Deutungsmuster an, die bei jedem Erkenntnis- oder Handlungsakt ein „Hintergrundwissen“ bilden. So setzt sich Habermas auf „quasi-transzendente“ Weise über den (scheinbaren) Widerspruch der Husserl’schen Lebensweltauffassung hinweg. Genauso wie für Wittgenstein die Sprache dazu dient, eine Erfahrung zum Ausdruck zu bringen, die als solche immer außerhalb der Kommunikation bleibt, gibt es für Habermas eine nicht mitteilbare Lebenswelt, die sich verflüchtigt, wenn sie sprachlich übersetzt wird, aber nichtsdestoweniger den Horizont jeder Kommunikation bildet: „Das kommunikative Handeln ist auf situative Kontexte angewiesen, die ihrerseits Ausschnitte aus der Lebenswelt der Interaktionsteilnehmer darstellen“<sup>20</sup>. In diesem Sinn beruft sich Habermas auf Wittgenstein zu Beginn der zweiten „Zwischenbetrachtung“ seiner *Theorie des kommunikativen Handelns*<sup>21</sup>. Anstatt die mehr oder weniger zeitlose Referenz einer historisch vergangenen, vormodernen Ordnung zu sein, besteht die Lebenswelt aus dem Hintergrund- oder Vorwissen, von dem Wittgenstein in * ber Gewißheit* spricht und das den Grund jeder effektiven Kommunikation darstellt. Es ist kein Zufall, wenn auch in parallelen Theorieansätzen wie zum Beispiel bei Luckmann der Webersche Idealtypus im Brennpunkt der Kritik steht<sup>22</sup>. Es geht immer wieder um die Artikulation des Allgemeinen und des Besonderen – genauer: transzendentaler Sinnkonstruktion und Berücksichtigung der Einzelfälle, die keineswegs nur die Anwendung angehen, sondern viel eher der lebensweltlichen Abhängigkeit der Sinnkonstruktion selbst anhaften. Insofern hat das Begriffspaar System/Lebenswelt genauso wie dasjenige von Gemeinschaft und Gesellschaft, das es überschneidet, ohne es ganz zu decken, nur „idealtypische“ Geltung.

---

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Eine von Habermas geprägte Wendung, die besonderen Erfolg gehabt hat.

<sup>19</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2 [im Folgenden: TKH], Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, S. 192.

<sup>20</sup> TKH 1, S. 376.

<sup>21</sup> TKH 2, S. 182.

<sup>22</sup> Th. Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, UVK, Konstanz 2007.

Obwohl sie sich des Ballasts des Historischen Materialismus entledigt hat, bleibt Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns durchaus eine Geschichtsphilosophie. Sie beruht auf der Dynamik der Rationalisierung der Lebensweltressourcen und entwickelt *eine geschichtsphilosophisch orientierte Metatheorie der Gesellschaftstheorie*, die als solche mit gutem Grund den Anspruch erheben kann, die Nachfolge der Kritischen Theorie der Gesellschaft anzutreten.

Jedes Sprachspiel ist ein Akt, der das Unsagbare des Hintergrundwissens zur Sprache bringt: Jeder umgangssprachlicher Sprechakt enthält reflexive Andeutungen auf Unausgesprochenes und ist gleichzeitig die rationalisierte Übersetzung dieses Unsagbaren. „Die Lebenswelt ist das merkwürdige Ding, das vor unseren Augen zerfällt und verschwindet, sobald wir sie stückweise vor uns bringen wollen. Die Lebenswelt funktioniert im Hinblick auf Kommunikationsprozesse als Ressource für das, was in explizite Äußerungen eingeht; aber in dem Augenblick, wo dieses Hintergrundwissen in kommunikative Äußerungen eingeht, wo es zu einem expliziten Wissen und damit kritisierbar wird, verliert es gerade den Gewi heitscharakter, den Hintergrundcharakter und den Nichthintergebarkeitscharakter, den die Lebensweltstrukturen für ihre Angehörigen jeweils haben“<sup>23</sup>. Darin besteht Habermas' Dialektik der Rationalisierung<sup>24</sup>. Der Dualismus von System und Lebenswelt ist insofern eine nicht haltbare Vereinfachung, und zwar schon aus dem schlichten Grund, dass die Lebenswelt, die der Sphäre der Kommunikation zugeordnet wird, als solche immer eine Darlegung, Rechtfertigung, kurz eine Rationalisierung mit sich bringt. Gerade ihr Beredetwerden widerspricht von vorn herein ihre vermeintliche Jungfräulichkeit.

Wie Waldenfels es genau erfasst hat, ist bei Habermas die Lebenswelt „komplementär zum kommunikativen Handeln“<sup>25</sup>. Sie „erscheint als der Horizont, in dem die Verständigung sich bewegt, als ein Reservoir von Selbstverständlichkeiten, von Hintergrund berzeugungen, als ein Wissensvorrat, aus dem die Kultur ihre traditionellen Deutungsmuster bezieht“<sup>26</sup>. Insofern wird sie vom kommunikativen Handeln zugleich thematisiert und rationalisiert. Damit geht ihre Auflösung in die verschiedenen Horizonte einher, die in ihr vereinigt sind: Thematisiert wird

---

<sup>23</sup> J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, S. 186.

<sup>24</sup> Vgl. G. Raullet, *Singuläre Geschichten und pluralische Ratio*, [in:] *Verabschiedung der (Post-)Moderne*, hrsg. von J. Le Rider, G. Raullet, G. Narr, Tübingen 1986, S. 286 ff.

<sup>25</sup> B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, S. 95.

<sup>26</sup> Ebd., S. 95 f.

nie die Lebenswelt als ganze, sondern immer nur ein Teil von ihr: Ausschnitte, die unterschiedlichen Maßstäben – Wahrheit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit – unterzogen werden, je nachdem es sich um Tatsachen, soziale Beziehungen oder Erlebnisse handelt. Während Waldenfels in seiner Deutung daran festhält, dass die Lebenswelt im Hintergrund pr sent bleibt, weil ohne deren Reservoir an Sinnangeboten die Kommunikation in einer bloß prozeduralen Rationalität leerlaufen würde, kann man also viel eher annehmen, dass die Lebenswelt sich verflüchtigt: An ihre Stelle tritt die Relativität der historischen Welt. In Habermas' Modell soll die Differenzierung dazu dienen, unterschiedlichen Rationalit tsmodi gerecht zu werden, Andersheit und Verschiedenheit in das Rationalit tskonzept einzuverleiben, ohne der historischen Aufweichung und der Auflösung der Vernunft Tür und Tor zu  ffnen<sup>27</sup>.

Diese Entsubstantialisierung der Vernunft ist an sich zweifelsohne ein Gewinn: Sie verhindert deren Gleichsetzung mit der herrschenden Meinung und der Tradition, die einen Verlust an Rationalität bedeuten würde. „Je weniger die Entscheidung strittiger F lle der Gewalt etablierter Traditionen überlassen und je mehr sie den Beteiligten selber überantwortet wird, desto rationaler geht es zu“<sup>28</sup>. Die Behauptung und Aufrechterhaltung fairen Austauschs in der politischen Öffentlichkeit wäre sozusagen eine „Lebenswelt zweiter Ordnung“ – eine „posttraditionale Lebenswelt“. Es stellt sich allerdings die Frage, ob sie der Praxis standhält. Denn sie stößt sich an dem Problem der Normativität: Es gibt kein Subjekt der Geschichte, das als Träger der Idee einer gerechten Gesellschaft für die Begründung einer solchen Normativität wenigstens b rgen könnte. Ob die Garantie des fairen Verfahrens – d.h. das kommunikative Pendant zur Legitimität als Verfahren von Luhmann<sup>29</sup> – ausreichen kann, ist deshalb höchst fraglich.

Luhmanns Position ist diesbezüglich viel nüchterner. Luhmann ist von früh an zu der Einsicht gelangt, dass auch die funktionalen Systeme Kommunikationssysteme sind. Auf dieser Grundlage findet seine berühmt gewordene Debatte der siebziger Jahre mit Habermas statt, wie sein wichtiger Beitrag über die Frage des Sinns in der Soziologie es belegt<sup>30</sup>. Die Systeme können sich nur mittels Kommunikation bilden

---

<sup>27</sup> B. Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, a.a.O., S. 117.

<sup>28</sup> Ebd., S. 96.

<sup>29</sup> N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969.

<sup>30</sup> N. Luhmann, *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, [in:] J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, S. 25–101.

und reproduzieren, weil sie ja Sinnhaftes bearbeiten und transportieren<sup>31</sup>. Die Gesellschaften besitzen eine Semantik, die aus dem Ensemble der Mittel oder Formen besteht, mit welchen sie Möglichkeiten mit einem Sinn versehen und dadurch das Erleben und Handeln bestimmen. Luhmann hat sogar einigen dieser Formen Untersuchungen gewidmet, die umso mehr Resonanz gehabt haben, als sie sich auf unerwartete Lebensbereiche wie die Liebe oder die Leidenschaft bezogen<sup>32</sup>. Im Bereich der intimen Beziehungen spielt die Liebe eine Rolle, die derjenigen des Geldes im ökonomischen, der Macht im politischen oder der Wahrheit im wissenschaftlichen System ähnlich ist. An Talcott Parsons anknüpfend tendiert Luhmann dazu, Funktion und Kommunikation gleichzusetzen, während Habermas letztere zugleich als ein anthropologisches Paradigma versteht. Während die Systeme, wie die Systemtheorie sie auffasst, nur auf Komplexitätsreduktion zielen und eine Entlastungsfunktion erfüllen, muss die Sozialtheorie hingegen der Komplexität der sozialen Welt, in der die Systemtheorie nur eine „Umwelt“ sieht, Rechnung tragen. Luhmann schlägt vor, die Diskussionen selbst als Systeme aufzufassen und dabei das Postulat auszuklammern, dass sie auf einen Konsens hinauslaufen sollen<sup>33</sup>. In seinen Augen ist ihnen keine Logik inh rent, die zwangsläufig auf das Telos eines Einverständnisses hinzielen würde. Ein Ende erreichen sie da, wo sie von sozialen Regeln unterbrochen werden und nicht wegen logischer oder semantischer Regeln. Habermas hält dagegen die Verständigung über diese Normen für unerlässlich, weil „ohne den normativen Hintergrund von Routinen, Rollen, soziokulturell eingeübten Lebensformen, kurz: Konventionen, [...] die einzelne Handlung unbestimmt [bliebe]“<sup>34</sup>. Luhmann geht seinerseits eher davon aus, dass die soziale Welt, welche die Realität der Lebenswelt darstellt, eher ein störendes Hintergrundgeräusch ist, von dem uns die Verfahrenslogik der Systeme zu entlasten strebt.

Bei alledem ist Habermas sich bewusst, dass in dem Augenblick, in dem der lebensweltliche Hintergrund der Erfahrung versprachlicht wird, das implizite Vorwissen problematisch wird. Es wird in einem doppelten Sinn „exponiert“: nämlich offenkundig gemacht und zugleich einer Ordnung ausgeliefert, in der es seinen unhinterfragten Evidenzcha-

---

<sup>31</sup> N. Luhmann, *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Duncker & Humblot, Berlin 1964, S. 190.

<sup>32</sup> N. Luhmann, *Liebe als Passion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.

<sup>33</sup> N. Luhmann, [in:] J. Habermas. N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, a.a.O., S. 330 f.

<sup>34</sup> J. Habermas, *Was heisst Universalpragmatik?* (1976), [in:] *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, S. 397 f.

rakter verliert<sup>35</sup>. Genau an diesem Punkt treten Verzerrungen ein. Wenn aber das „kommunikative Handeln“ von der Übersetzung, Explizierung und Rationalisierung des Vorwissens, und das heißt also auch von den Verzerrungen, die damit einher gehen, abhängig ist, muss die Theorie des kommunikativen Handelns nicht nur auf philosophischer, sondern auch auf konkret soziologischer Ebene das Spiel der wirklichen Interaktionsformen spielen, da ja der „ideale Konsens“ immer von einem empirischen unterlaufen und verwirklicht wird. Weil die Wirklichkeit der sozialen Interaktionen als solche den Stoff und die Form der Rationalität bildet<sup>36</sup>, sollte sie sich für die konkreten Interaktionsformen interessieren und bei ihnen ansetzen. Man hat hingegen den Eindruck, dass sowohl die Systemtheorie als auch die Habermas'sche Theorie der Rationalisierung gerade dieser Forderung aus dem Weg weichen.

### III

Zieht man kompromisslos die Konsequenz aus Habermas' Auffassung der Verhältnisse zwischen Lebenswelt und „System“ (d.h. den Systemen der Herrschaft, der Verwaltung und der Finanz), dann kann kein normatives Moment mehr vorausgesetzt werden, das vor den Veränderungen des Rationalisierungsprozesses gesch tzt wäre. Der normative Konsens, den die soziale Integration erfordert, muss, wenn überhaupt, den „fragilen Netzwerken“<sup>37</sup> der dominierenden Sprachspiele abgewonnen werden. Der Punkt, um den es mir hier geht, ist nun, dass in bestimmten historischen Konstellationen das Hintergrundwissen reaktiv in den Vordergrund tritt und sich dabei so benimmt, als wäre es von aller Ewigkeit vorgegeben und als hätte es seine vermeintliche ursprüngliche Verbindlichkeit behalten. Das Verhältnis zwischen Lebenswelt und Rationalisierung kehrt sich um und – dem Habermas'schen Kommunikationskonzept zum Spott – verhält es sich dann so, als könnte es noch einen wirklichen pr rationalen, vorpolitischen Halt geben. In Bezug auf einen solchen „Rückgang auf die Lebenswelt“, der eine unversehrte Naivität postuliert, hat Hans Blumenberg von einem „Lebensweltmissverst ndnis“ gesprochen.

Selbst die Nostalgie einer im Schutz vor der Rationalisierung erlebten Welt ist im Wesentlichen reaktiv, sie ist nicht a-politisch, sondern anti-

---

<sup>35</sup> Vgl. TKH 2, 589.

<sup>36</sup> Vgl. hierzu G. Raullet, *Critique de la raison communicationnelle*, [in:] Habermas, *la raison, la critique*, hrsg. von Ch. Bouchindhomme, R. Rochlitz, Editions du Cerf, Paris 1996, S. 100–102.

<sup>37</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, a.a.O., S. 415 ff.

politisch. Sie hat Anteil an der Entpolitisierung des öffentlichen Raums. Wahrend der öffentliche Raum der Transmissionsriemen zwischen der gelebten Welt und der Rationalisierung war, ist seine tendenzielle Abschaffung durch die Technokratisierung der Verwaltung von einer Privatisierung der Öffentlichkeit begleitet: Lobbys belagern Verwaltungen und treten an die Stelle der legislativen Gewalt des Volkswillens, sodass die Proteste andere Kanale wahlen mussen als jene der demokratischen Dynamik.

Habermas hat in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* gezeigt, dass auf die Dynamik der Volksvertretung eine zunehmend entpolitisierte Form politischer Publizitat folgte. Meines Erachtens sind die Entwicklung seiner Überlegungen in *Faktizitat und Geltung*<sup>38</sup> und seine Beteiligung an der amerikanischen Debatte über den Kommunitarismus als Folgen dieser Feststellung zu verstehen. Auch fur Habermas wahlt die Demokratie nicht mehr die Wege der parlamentarischen Reprasentation. Die „politische Öffentlichkeit“ hat die Form von Interessengruppen, Verbanden und dergleichen angenommen, die den Staat „belagern“, um die „Schleuse“ des Rechts zu passieren<sup>39</sup>.

Nun aber ist die entpolitisierte Öffentlichkeit in zunehmendem Maße eine Medienöffentlichkeit und insofern eine sozial verwurzelte und politisch instrumentalisierte. Es gibt kein Zuruck. Die Lebenswelt ist nicht die Gemeinschaft, die Tonnies oder noch Plessner der Gesellschaft gegenuberstellen konnten, sie ist selbst durch und durch von der Technik und der Wissenschaft „kolonialisiert“ worden (um wiederum an den Habermas’schen Wortschatz anzuknupfen). Es gibt, um eine Formel von Ilya Srubar darauf zu beziehen, eine „Herstellung alltagsimmanenter Transzendenz durch die Massenkultur“<sup>40</sup>.

Es ware naturlich falsch, Habermas so zu interpretieren, als ob das Gegensatzpaar System/Lebenswelt und – auf den ersten Blick – die Zuordnung der Kommunikation zur Lebenswelt, was den Gegensatz verscharft, irgendeine Nostalgie geschonter Lebensverhaltnisse transportierte. Diese ware mit der Rationalisierungstheorie unvereinbar, die seinem Engagement fur das „unvollendete Projekt der Moderne“ zugrundeliegt. Das wirft die Frage nach ihrem analytischen Potenzial und d.h. nach ihrer Verbindung mit konkreten soziologischen Untersuchungen auf. Derselbe Zweifel bzw. dasselbe Desiderat gilt übrigens auch

<sup>38</sup> J. Habermas, *Faktizitat und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

<sup>39</sup> Vgl. G. Raullet, *Apologie de la citoyennete*, Editions du Cerf, Paris 1999, S. 105–114.

<sup>40</sup> I. Srubar, *Das Politische und das Populare. Die Herstellung alltagsimmanenter Transzendenz durch die Massenkultur*, [in:] *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phanomenologie nach Husserl*, a.a.O., S. 229–243.

für Honneth, denn die unmittelbare Evidenz des Anerkennungsbed rfnisses sch tzt seinen Ansatz vor dem Mangel an analytischen Erhebungen nicht.

Ihr analytisches Potenzial hat die Habermas'sche Entgegensetzung von System und Lebenswelt an einem brennenden Kontext erprobt, an welchen hier unbedingt erinnert werden muss. Die 1979 veröffentlichten *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit* entwerfen ein ziemlich d stres Bild der politischen Verhältnisse und der ideologischen Ressourcen zu dem Zeitpunkt, den man rückblickend als den Übergang zur postindustriellen bzw. postmodernen Gesellschaftsformation bestimmen kann. Habermas prangert ein um sich greifendes Normalit tsverst ndnis, dem zufolge „Krisen des Bewußtseins und der Motivation keine Krisen, Störungen der Sozialisation keine Störungen, privatisierte, d.h. ins Psychische verlagerte Konflikte keine Konflikte, Anfälligkeiten der politischen Kultur keine Anfälligkeiten, die Erosionen von Wertorientierungen und Lebensformen keine Erosionen, Verfassungsbr che nicht Verfassungsbr che, sondern lediglich linke Hirngespinnste mit medienverst rkten Effekten sind“<sup>41</sup>. Seinerseits stellt er eine „Verödung der kommunikativen Kapazitäten der Lebenswelt“ fest. Die Handlungsprozesse, die über die Medien Geld, Macht und Administration verlaufen, verselbständigen sich gegenüber überlieferten Lebenszusammenhängen und marginalisieren immer mehr die Formen der sozialen Integration, die von Werten, Normen und einem kommunikativ erzielten Einverständnis abhängen. „Das  bergreifen von Formen der ökonomischen und der administrativen Rationalität auf Lebensbereiche, die dem Eigensinn moralisch- und ästhetisch-praktischer Rationalität gehorchen, führt zu einer Art *Kolonialisierung der Lebenswelt*“<sup>42</sup>.

Gerade in diesem Kontext treten Phänomene in Erscheinung, die Habermas aus diesem Grund als geradezu „surrealistisch“ bezeichnet und angesichts derer er sich am Ende der 1970er Jahre wie wir alle noch fragte, ob sie „nur Regressionen anzeigen“, oder Suchbewegungen darstellen<sup>43</sup>, d.h. ob man darauf eine neue Theorie-Praxis gründen kann. Es handelt sich um „Entdifferenzierungsvorg nge“ und „symbiotische Formen“ in der Alltagspraxis, deren Ambivalenzen auf den ersten Blick Zweifel erregen: „autonomistische Bewegungen, die sich an ethnischen, konfessionellen, regionalistischen Konflikten entzünden“<sup>44</sup>, Alternativ-

---

<sup>41</sup> J. Habermas, *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, S. 18.

<sup>42</sup> Ebd., S. 28.

<sup>43</sup> Ebd., S. 35.

<sup>44</sup> Ebd., S. 24 f.

projekte, die zwar wie die feministische Bewegung an die historische Emanzipationsbewegung anknüpfen aber nichtsdestotrotz teilweise partikularistisch und – wie man heute eher sagen würde – „kommunitaristisch“ ansetzen, kurzum ein Bündel von Protestpotentialen, die, oft sehr heterogen zusammengesetzt, „kaum organisationsf hig“ sind. Eine Aussage, die ich streng marxistisch zu interpretieren geneigt bin: Diese Bewegungen lassen sich nicht zu einem praktischen Hauptwiderspruch organisieren, welcher der Aufzehrung der normativen Lebensweltressourcen Einhalt gebieten und eine alternative Normativit tsquelle darstellen könnte.

Auch deshalb nehmen die *a priori* grundsätzlich legitimen Forderungen von Interessengruppen notwendigerweise neo-populistische Formen an, wenn sie von der traditionellen demokratischen Dynamik nicht beachtet werden, obwohl sie integraler Bestandteil der bürgerlichen Gesellschaft sind. Auf die Gefahr hin zu schockieren, sehe ich keinen *strukturellen* Unterschied in den Forderungen der Anhänger des *Front National*, welche sich an ein verschwundenes Weltbild klammern, und den aus einem Integrationsdefizit hervorgehenden kommunitaristischen Forderungen. Genau deshalb treffen sie in den Wahlurnen zusammen, wie wir es bei den französischen Kommunalwahlen im April 2014 erneut festgestellt haben und wie es kurz zuvor die recht groteske Episode des Aufstands der bretonischen „Rotm tzen“ gegen die Mautschraken für die LKW- ko-Steuer bereits illustriert hatte. Der einzige positive Aspekt, der sich paradoxerweise in den neo-populistischen Revolten und ihrer inszenierten Empörung finden lässt, ist die Wiederbelebung des ‚Mobs‘. Der Medienmob ist (auf wie immer schockierende Weise) das *Volk*. Er ist zugleich das schwächste und das stärkste Glied des „Systems“.

Will man seine Artikulation mit den mit ihm verwandten Begriffen genauer analysieren, erweist sich der Begriff der Lebenswelt als eine gute Ausgangsbasis, um eine Theorie des Populismus zu begründen. Der Neopopulismus erscheint geradezu als *das Gegenteil* einer Wiederbelebung der Gemeinschaft: ein Syndrom der unwiderstehlichen Aufzehrung lebensweltlicher Zustände.

### Literaturverzeichnis

- Bermes Ch., *Lebenswelt (1836–1936). Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens*, „Archiv für Begriffsgeschichte“ 2002, Nr. 44, S. 175–197.

- Blumenberg H., *Theorie der Lebenswelt*, hrsg. von M. Sommer, Suhrkamp, Berlin 2010.
- Gniazdowski A., *Die Krisis des europäischen politischen Bewusstseins und die transzendente Phänomenologie*, [in:] *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, hrsg. von G. Leghissa, M. Staudigl, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.
- Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.
- Habermas J., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.
- Habermas J., *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.
- Habermas J., *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.
- Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.
- Habermas J., *Was heisst Universalpragmatik?* (1976), [in:] *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.
- Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), [in:] *Husserliana*, Bd. 6, hrsg. von M. Nijhoff, Den Haag 1954.
- Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, hrsg. von G. Leghissa, M. Staudigl, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.
- L bbe H., *Religion nach der Aufklärung*, Styria, Graz 1986.
- Luckmann Th., *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, UVK, Konstanz 2007.
- Luhmann N., *Funktionen und Folgen formaler Organisation*, Duncker & Humblot, Berlin 1964.
- Luhmann N., [in:] J. Habermas. N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.
- Luhmann N., *Legitimation durch Verfahren*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969.
- Luhmann N., *Liebe als Passion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982.
- Luhmann N., *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, [in:] J. Habermas. N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.
- Marquard O., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1963.

- Orth E. W., *Sozialwissenschaften zwischen Metaphysik und Beschreibung. Möglichkeiten und Grenzen der Phänomenologie bei der Bestimmung des Menschen*, „Man and World“ 1989, Nr. 22.
- ProtoSoziologie im Kontext. Lebenswelt und System in Philosophie und Soziologie*, hrsg. von G. Preyer, G. Peter, A. Ufig, Konigshausen & Neumann, Würzburg 1996.
- Raullet G., *Apologie de la citoyenneté*, Editions du Cerf, Paris 1999.
- Raullet G., *Critique de la raison communicationnelle*, [in:] *Habermas, la raison, la critique*, hrsg. von Ch. Bouchindhomme, R. Rochlitz, Editions du Cerf, Paris 1996.
- Raullet G., *Neue Medien, neue Offentlichkeit?*, [in:] *Perspektiven der Informationsgesellschaft*, hrsg. von W. Hoffmann-Riem, Th. Vesting, Hans-Bredow-Institut, Hamburg 1995.
- Raullet G., *Singuläre Geschichten und pluralische Ratio*, [in:] *Verabschiedung der (Post-)Moderne*, hrsg. von J. Le Rider, G. Raullet, G. Narr, Tübingen 1986.
- Raullet G., *Zur Kritischen Theorie Europas*, „Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog“, Wien, 1993, Nr. 2. Neudruck in: *Welche Modernität? Intellektuellendiskurse zwischen Deutschland und Frankreich im Spannungsfeld nationaler und europäischer Identit tsbilder*, hrsg. von W. Essbach, Verlag Arno Spitz, Berlin 2000.
- Srubar I., *Das Politische und das Populäre. Die Herstellung alltagsimmanenter Transzendenz durch die Massenkultur*, [in:] *Lebenswelt Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, hrsg. von G. Leghissa, M. Staudigl, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.
- Tawny P., *„Unsere europäische Not“ – Sokrates bei Husserl und Patocka*, [in:] *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, hrsg. von G. Leghissa, M. Staudigl, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.
- Thomas P.M., Calmbach M., *Jugendliche Lebenswelten: Perspektiven für Politik, Pädagogik*, Springer, Berlin–Heidelberg 2013.
- Waldenfels B., *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.

## Summary

### Lifeworld as a politically relevant notion

The semantic field of the notion of the “lifeworld” extends onto ontology (“being-in-the-world”), anthropology biology, life sciences in general, as well as sociology. Meanwhile, however, is another, journalistic and inflationary, usage of the term spread in everyday life, which in a way confirms its informal, “lifelike” character. This is both a strength and a weakness. That’s exactly why the Husserlian notion has been accused of being vague or downright contradictory. Indeed, it means a horizon of horizons, and in every instance a personal horizon, one of my own, which connects me, in my being-here, with the horizons of others.

The present text departs from the observation that the Husserlian notion involves since the beginning a culture-critical as well as a science-critical potential, and that the appearance of direct obviousness that is so typical of the reference to the lifeworld quickly turns out a reaction to a crisis, and specifically a *loss* of transparency. It attempts to examine the relation between the notion of the lifeworld to politics and tests its analytical usefulness.

Keywords: lifeworld, politics, Husserl, Habermas, Luhmann

## Streszczenie

### Świat  cicia jako wa ne pojęcie polityczne

Semantyczne pole pojęcia „świat  cicia” rozciąga się na ontologię („bycie-w-świecie”), antropologię, biologię, nauki przyrodnicze w ogóle, a także na socjologię. Ale też można skonstatowa c pewien inflacyjny, dziennikarski sposób używania tego terminu, który jakby potwierdza jego potoczny, „ yciowy” charakter. Stanowi to zarówno o jego sile, jak i słałości. Dlatego ųr dłowemu Husserlowskiemu pojęciu świata  cicia zarzucano, ųe jest mgliste czy wręcz sprzeczne. Oznacza ono przecież horyzont horyzontów, a ponadto za każdym razem horyzont osobisty, mój, który mnie, w moim byciu-tutaj, łączy z horyzontami innych ludzi. Wychodząc od obserwacji, ųe Husserlowskie pojęcie już od początku jest narażone na krytyki ze strony nauki i kultury oraz ųe pozór bezpośredniej oczywistości, z którą wskazuje się na świat  cicia, szybko okazuje się reakcją na sytuację kryzysu – a mianowicie na *utrata* przejrzystości – próbuję w poniższym artykule przebada c stosunek pojęcia świata  cicia do polityki oraz sprawdzi c jego analityczną przydatno c.

Słowa kluczowe: świat  cicia, polityka, Husserl, Habermas, Luhmann

GÉRARD RAULET, Professor Dr., Paris-Sorbonne University, France. E-mail: [gerard.raulet@paris-sorbonne.fr](mailto:gerard.raulet@paris-sorbonne.fr)

