

WORK IN PROGRESS. WORK ON PROGRESS.

Beiträge kritischer Wissenschaft

Schwerpunktthema:

Erfahrung und (Gegen-)Hegemonie

Doktorand*innen-Jahrbuch 2023

der Rosa-Luxemburg-Stiftung

Herausgegeben von Marcus Hawel & Sara Khorshidi

Sowie dem Herausgeber*innenkollektiv:

Thomas Beineke, Antonia Gäbler, Jenny Kellner, Jakob Ole Lenz,
Vanessa Ossino, Laura Rosengarten und Nina Schlosser

www.vsa-verlag.de

www.rosalux.de/studienwerk

Das Doktorand*innen-Jahrbuch wird aus Mitteln
des Bundesministeriums für Bildung und Forschung (BMBF) finanziert.

Die Doktorand*innen-Jahrbücher 2012 (ISBN 978-3-89965-548-3),
2013 (ISBN 978-3-89965-583-4), 2014 (ISBN 978-3-89965-628-2),
2015 (ISBN 978-3-89965-684-8), 2016 (ISBN 978-3-89965-738-8),
2017 (ISBN 978-3-89965-788-3), 2018 (ISBN 978-3-89965-890-3),
2019 (ISBN 978-3-96488-042-0), 2020 (ISBN 978-3-96488-084-0)
2021 (ISBN 978-3-96488-133-5), 2022 (ISBN 978-3-96488-166-3)
der Rosa-Luxemburg-Stiftung

sind ebenfalls im VSA: Verlag erschienen und können unter
www.rosalux.de als pdf-Datei heruntergeladen werden.



Dieses Buch wird unter den Bedingungen einer Creative Commons License veröffentlicht: Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Germany License (abrufbar unter www.creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/legalcode). Nach dieser Lizenz dürfen Sie die Texte für nichtkommerzielle Zwecke vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen unter der Bedingung, dass die Namen der Autoren und der Buchtitel inkl. Verlag genannt werden, der Inhalt nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert wird und Sie ihn unter vollständigem Abdruck dieses Lizenzhinweises weitergeben. Alle anderen Nutzungsformen, die nicht durch diese Creative Commons Lizenz oder das Urheberrecht gestattet sind, bleiben vorbehalten.

© VSA: Verlag 2023, St. Georgs Kirchhof 6, 20099 Hamburg
Druck und Buchbindearbeiten: CPI books GmbH, Leck
ISBN 978-3-96488-194-6

Vanessa Ossino

Phänomenologie als kritische Erfahrungs- und Gesellschaftstheorie

»The mediated experience is set
in the context of social relations and history;
the experience understood
in the context of social relations of domination.«¹

In dem folgenden Artikel wird der Frage nachgespürt, was eine kritische Erfahrungstheorie, die sich mit erstpersonalen und gelebten Phänomenen beschäftigt, leisten muss, um als ein kritisches Bewusstsein im marxistischen Sinn verstanden werden zu können. Betrachtet wird insbesondere der Vorwurf, dass phänomenologische Theorien erstpersonaler Erfahrungen zu unmittelbar in ideologische Verhältnisse verwickelt sind, um diese aus einer kritischen Distanz analysieren zu können. Gleichzeitig wird gezeigt, dass die benannte Kritik der phänomenologischen Denktradition, insbesondere in Anbetracht ihrer explizit kritischen Ausrichtung, zu kurz greift. Dabei wird die These vertreten, dass die kritisch-phänomenologische Analyse erstpersonaler Erfahrungsdimensionen unabdingbar für eine holistische, kritische Theorie ist, die nicht rein abstraktiv und positivistisch über gelebte Lebensrealitäten urteilen möchte. Im Geiste einer kritischen Phänomenologie wird somit anerkannt, dass es nicht möglich ist, eine kritische Gesellschaftstheorie aus einer vermeintlich neutralen und jenseits der Erfahrung liegenden Denkbewegung zu erarbeiten. In einem letzten, ausblickenden Schritt wird die Potentialität einer Forschungsausrichtung skizziert, die ich als eine ›linke‹ Phänomenologie benenne und die als eine Konkretisierung des Projekts der kritischen Phänomenologie, im Sinne einer dezidierten Kritik an einer kapitalistischen und imperialen Lebensweise, verstanden wird.

¹ Nancy Hartstock: Experience, Embodiment and Epistemologies. In: Hypatia, Jg. 21, Nr. 2, 2006, S. 178–183, hier: S. 180.

Kritik des phänomenologischen Bewusstseins

In der letzten Vorlesungsreihe vor seinem verfrühten Tod im Januar 2017 sprach Mark Fisher über die Frage, unter welchen theoretischen und praktischen Bedingungen eine postkapitalistische Gesellschaft realisiert werden kann. Eines seiner Hauptanliegen war dabei die Argumentation für ein praktiziertes, kritisches Bewusstsein der eigenen kapitalistischen Existenz, das sich, in Anlehnung an Gedanken aus Georg Lukács' Schrift *Geschichte und Klassenbewußtsein*, niemals durch ein unmittelbares ›phänomenologisches Bewusstsein‹ einstellen kann, dessen Evidenz auf Erfahrungen basiert. Im Gegensatz zu einem phänomenologischen Bewusstsein versteht Fisher ein kritisches Bewusstsein als ein solches, das explizit die eigene Stellung in der Gesellschaft und Verstrickungen in Machtstrukturen betrachtet; sei es die eigene Verwicklung in eine ›imperiale Lebensweise‹² oder in diskriminierende und rassistische Gesellschaftsstrukturen. Nach Fishers Argumentation ist ein kritisches Bewusstsein niemals einfach so gegeben, sondern muss aktiv und praktisch erarbeitet werden. Fishers Besprechung von Lukács' Klassenbewusstsein findet im Modus eines solchermaßen praktizierten, kritischen Bewusstseins statt. Klassenbewusstsein ist, verkürzt gesprochen, nicht lediglich mit der Vorstellung gleichzusetzen, dass eine Person sich bewusst ist, Teil einer bestimmten Klasse zu sein. Vielmehr steht der Begriff für ein Bewusstsein *des* Klassensystems *als* einer Vielzahl von Strukturen und Relationen, die allererst determinieren, wie eine Person sich

² Den Begriff der imperialen Lebensweise entlehne ich Ulrich Brands und Markus Wissens gleichnamigen Buch. Der Begriff verweist auf »die Produktions-, Distributions- und Konsumnormen, die tief in die politischen, ökonomischen und kulturellen Alltagsstrukturen und -praxen der Bevölkerung im globalen Norden und zunehmend auch in den Schwellenländern des globalen Südens eingelassen sind. Gemeint sind nicht nur die materiellen Praxen, sondern insbesondere die sie ermöglichenden strukturellen Bedingungen und die damit verbundenen gesellschaftlichen Leitbilder und Diskurse.« Ulrich Brand, Markus Wissen: Die imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus, München 2017, S. 34. Das Konzept steht in der Tradition Antonio Gramscis, sofern es davon ausgeht, »dass sich eine widersprüchliche Gesellschaftsformation wie die kapitalistische nur reproduzieren kann, wenn sie in den Alltagspraxen und im Alltagsverstand verankert ist und dadurch gleichsam ›natürlich‹ wird. Mit dem Adjektiv ›imperial‹ möchten wir, über Gramsci hinausgehend, die globale und ökologische Dimension der Lebensweise betonen.« Ebd.

selbst versteht.³ Diesem Determinismus⁴ stellt Karl Marx ein ›Bewußtsein des Bewußtseins‹ gegenüber, an das Lukács anknüpft.⁵

Fishers Kritik eines phänomenologischen Bewusstseins spiegelt sich in der Vorrede von Marx' und Engels' *Die Deutsche Ideologie* wider, in der eine Art ›primäres Bewusstsein‹ diskutiert wird, das »zuerst bloß Bewußtsein über die *nächste* sinnliche Umgebung und Bewußtsein des bornierten Zusammenhanges mit anderen Personen und Dingen außer dem sich bewusst werdenden Individuum«⁶ ist. Fishers Lesart eines phänomenologischen Bewusstseins schließt sich dem Verständnis eines solchen ›primären Bewusstseins‹ an, was sich nicht zuletzt darin äußert, dass er es als unkritisches Bewusstsein denkt, das keinerlei Aufschluss über gesellschaftliche Bezüge, Relationen und Dogmen geben kann, in die ein selbstreflexives Subjekt stets schon eingebunden ist. Mit Lukács gesprochen zielt Fishers Kritik auf eine fehlende Einsicht in das dialektische Wesen des Daseins, das nicht nur »Denk- und Empfindungsgewohnheiten« als »Bewusstseinsformen der Unmittelbarkeit« erkennt, sondern darüber hinaus die »einander gegenseitig ergänzenden Verhaltensarten« von »Unmittelbarkeit und Vermittlung« in einem hegelischen Sinn meint.⁷ Da Fisher in seiner Vorlesung keine eindeutige Definition seines Verständnisses eines phänomenologischen Bewusstseins gibt und seine Beschreibung sich überwiegend auf die unkritische Unmittelbarkeit eines ›primären Bewusstseins‹ bezieht, kann Fisher so gelesen werden, dass er entgegen Lukács' Verweis auf Hegels Phänomenologie in *Geschichte und Klassenbewußtsein* den Begriff gerade nicht in seiner dialektischen Lesart versteht. Dafür spricht zusätzlich Fishers Be-

³ Winfried Dallmayr schreibt ausführend, dass Lukács mit Klassenbewusstsein »nicht einfach einen empirisch-psychologischen Zustand [meint], sondern die potentielle Kapazität zur Einsicht in die Gesellschaftsstruktur – eine Kapazität, deren Entwicklung und Aktivierung eine (der phänomenologischen Epoché vergleichbare) Aufrüttelung voraussetzt.« Winfried Dallmayr: Phänomenologie und Marxismus in geschichtlicher Perspektive. In: Bernhard Waldenfels; Jan M. Broekman; Ante Pazanin: Phänomenologie und Marxismus 1. Konzepte und Methoden, Frankfurt a.M. 1977, S. 13–44, hier: S. 23.

⁴ So erkennt Michel Henry etwa eine der zentralen Thematiken Marx' in seiner Betrachtung der Determinierung von Realität. Vgl. Michel Henry: Marx. A Philosophy of Human Reality, Bloomington 1983.

⁵ Vgl. Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, Darmstadt 1977, S. 291.

⁶ Karl Marx; Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie. Eine Auswahl, Ditzingen 2018, S. 23.

⁷ Vgl. Lukács 1977, S. 336–339.

schreibung des phänomenologischen Bewusstseins als in reinen Objektbezügen stagnierend, wodurch es geradezu von einer kritischen Analyse verdinglichender Prozesse ablenkt. Er schreibt: »They're saying: You're an individual. These things don't really exist, do they? Abstractions? Patriarchy? Capitalism? Look, see, what's that over there. That's a table. You can see that. That's real. This other thing isn't really, is it? [...] This is the *background noise* of ordinary phenomenological consciousness – at least in most societies; certainly capitalist societies.«⁸

Hier begrenzt Fisher das phänomenologische Bewusstsein auf die Wahrnehmung von Gegenständen (physischer Natur). Das, wovon wir behaupten können, es existiere und sei real, sind Dinge, die in der Erfahrung erscheinen und als solche wahrgenommen werden können. Jegliche Abstraktionen und Konzepte, die nicht direkt wahrgenommen werden, sind Mutmaßungen, die nicht als real betitelt werden können. Dass eine solche Auslegung eines phänomenologischen Bewusstseins eher an eine verkürzte Lesart von Realitätsbezügen im Horizont eines Naturalismus oder Realismus erinnert, sollte nicht nur Phänomenolog*innen schnell klar werden. Wahrscheinlich ist eine solche Simplifizierung auch mehr dem einführenden Charakter seiner Vorlesung geschuldet, als sie tatsächlich für Fishers letzte Überlegungen steht. Doch genau diese Simplifizierung gibt einen Hinweis darauf, dass Fishers ›phänomenologisches Bewusstsein‹ in Anlehnung an die post-hegelianische Denktradition der Phänomenologie im Sinne Edmund Husserls gelesen werden kann.

Eine erste, oberflächliche Beschreibung der Phänomenologie Husserls bestätigt, dass sie eine deskriptive Methode zur Beschreibung ›der Sachen selbst‹ ist, so wie sie einem Bewusstsein erfahrungsmäßig in erst-personaler Perspektive erscheinen. Damit wäre aus Fishers Perspektive das phänomenologische Bewusstsein im Sinne Husserls grade ein unkritisches, primäres Bewusstsein, das sich auf die unmittelbare Wahrnehmung einer erscheinenden Welt fokussiert. Für eine solche Lesart Fishers spricht ebenfalls, dass er die Unzulänglichkeiten einer Analyse des phänomenologischen Bewusstseins mit der beschränkten Perspektive einer subjektiven Erfahrung gleichsetzt. So führt er aus: »The totality is not given to you in experience. Never. Never! Your experience is only your experience – and not even that. It doesn't belong to you because both you and your experience are already ideologically packa-

⁸ Mark Fisher: *Postcapitalist Desire*. Mark Fisher. The Final Lectures, London 2021, S. 121; meine Hervorhebung.

ged. [...] Capitalism itself is not given in experience! You have to construct it in consciousness.«⁹

Hier verdeutlicht sich die Überschneidung des phänomenologischen Bewusstseins als *background noise* mit einer Erfahrung, die von Ideologie überlagert wird, wodurch letztere in einem alltäglichen Bewusstsein unmerklich untergehen kann. Mit Terry Eagleton kann Erfahrung in diesem Sinn als »Heimat der Ideologie«¹⁰ [*ideology's homeland*] beschrieben werden. Fisher spannt hier wieder einen Bogen zu Lukács' Kritik an alltäglichen und unmittelbaren Bewusstseinsformen, denn Lukács geht davon aus, dass die »wahren Strukturformen«, welche Auskunft über das Wesen gesellschaftlicher Realität und Geschichte geben können, gerade nicht auf den »ersten Blick« erscheinen, weshalb eine »formelle Typologie der Erscheinungsformen von Geschichte und Gesellschaft« nicht zur Aufklärung von geschichtlichen und gesellschaftlichen Strukturprozessen führen kann.¹¹

Das Problem der Unmittelbarkeit

Die hier vorgestellte Kritik lässt sich in einem ersten Schritt unter dem Titel eines »Problems der Unmittelbarkeit« zusammenfassen. Nicht nur Lukács kritisiert in *Geschichte und Klassenbewußtsein* das Verweilen bei einem »ersten Blick« des erfahrenden Menschen als unzureichend für gesellschaftskritische Analysen, auch Fisher kritisiert Erfahrungen als zu unmittelbar in ideologische Verhältnisse verwickelt. Ideologie, so die Argumentation, kann in ihrer Totalität deshalb nur aus einer kritischen Distanz betrachtet werden, einer Distanz, die insbesondere zu unmittelbar erlebten Erfahrungen aufgebaut werden muss.¹² Um gesell-

⁹ Ebd., S. 118.

¹⁰ Terry Eagleton: *Criticism and Ideology. A Study in Marxist Literary Theory*, London 1998, S. 15.

¹¹ Vgl. Lukács 1977, S. 336.

¹² Den Begriff der Ideologie lese ich hier durch Fisher in seiner marxistischen Bedeutung. Gleichzeitig sollte darauf hingewiesen werden, dass in marxistischen Diskursen Uneinigkeit darüber herrscht, ob Marx den Begriff der Ideologie jemals selbst in seinen Schriften definiert hat. Jedoch verweist Christopher Pines darauf, dass Friedrich Engels in einem Brief an Franz Mehring vom 14. Juli 1898 eine deutliche Beschreibung des Konzepts gibt, wenn er schreibt: »Ideology is a process accomplished by the so-called thinker consciously, it is true, but with false consciousness. The real motive forces impelling him remain unknown to him; otherwise it simply would not be an ideological process.« Robert C. Tucker: *The Marx-En-*

schaftliche Verhältnisse in ihren ideologischen Überformungen betrachten zu können, muss die Unmittelbarkeit des Erlebens durch ihre Vermittlungsformen gedacht werden. Anders formuliert: Erfahrung muss entlang ihrer ›medialen‹ Bedingungen analysiert werden, wenn sich das alltägliche, phänomenologische Bewusstsein zu einem kritischen Bewusstsein entwickeln soll. Nur auf diese Weise, so kann mit Fisher und Lukács argumentiert werden, kann das Problem der Unmittelbarkeit gelöst und der alltägliche Mensch aus seinem ›ideologischen Schlummer‹ geweckt werden.

Was ist jedoch mit ›Totalität‹ gemeint, die nach Fisher niemals in der Erfahrung direkt gegeben ist? »Totality« so führt Fisher aus, »means the whole system. You can't understand any bit of a system without understanding the whole system, and the whole system is not *a thing* – it's a set of relations«.¹³ Eine solche Konzeptualisierung von Totalität steht in der Tradition des sogenannten westlichen Marxismus, der auch unter dem Begriff eines holistischen Marxismus bekannt wurde und, unter anderem, von Denkern wie Lukács, Ernst Bloch, Antonio Gramsci, Theodor W. Adorno, Louis Althusser, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Marcel Lefebvre und Herbert Marcuse, aber auch von Phänomenolog*innen wie Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty geprägt wurde.¹⁴ Totalität hat in dieser Tradition eine normative und eine

gels Reader, New York 1972, S. 648. Jüngere Diskurse denken Ideologie darüber hinaus entlang der Konzepte Diskurs, Habitus und Hegemonie. Im Fokus steht dabei stets eine Untersuchung sozialer Phänomene und Strukturen, die nicht direkt in der alltäglichen Erfahrung gegeben sind, jedoch konstituierend für sie wirken. Vgl. hierzu zum Beispiel: Sally Anne Haslanger: *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, New York 2012.

¹³ Fisher 2021, S. 117.

¹⁴ Der Begriff ›westlicher Marxismus‹ wurde durch Merleau-Pontys Studie *Abenteuer der Dialektik* populär und bezieht sich insbesondere auf einen Marxismus in Anlehnung an Lukács' Geschichte und Klassenbewusstsein. Martin Jay beschreibt den westlichen Marxismus als eine »unterschwellige Tradition eines humanistischen, subjektivistischen und undogmatischen Marxismus, der die Negation seines offiziellen sowjetischen (oder östlichen) Gegenstücks war.« Martin Jay: *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley 1984, S. 14; meine Übersetzung. Den Unterschied zwischen ›westlichem‹ und ›östlichem‹ Marxismus beschreibt Jay weiterführend in den folgenden Worten: »The latter [Soviet Marxism] had been turned into a doctrinaire ideology of legitimation by a tyrannical regime, whereas Western Marxism, nowhere in power, had retained the libertarian, emancipatory hopes of the socialist tradition. [...] Rather than trying to ape the methods of bourgeois science, Western Marxism recogni-

nicht-normative Bedeutung.¹⁵ Es ist die letztere Bedeutung, auf die Fishers Kritik der Erfahrung aufbaut. Die nicht-normative Verwendung des Totalitätsbegriffs entspringt dem »methodologischen Beharren darauf, dass ein angemessenes Verständnis komplexer Phänomene nur aus einer Würdigung ihrer relationalen Integrität folgen kann«¹⁶. Aus Erfahrungen lässt sich, so Fisher, nicht nur auf Grund dessen, dass sie zu unmittelbar in gesellschaftliche Verhältnisse eingebunden sind, die Totalität eines gesellschaftlichen Systems – in diesem Fall des kapitalistischen Systems – nicht ableiten, sondern zusätzlich aus dem Grund, dass sie einem unmittelbar phänomenologischen Bewusstsein unterliegen. Ein solches Bewusstsein erfasst nicht die *Relationalität* eines gesellschaftlichen Systems, sondern ist auf die Konkretionen jener Relationen in ihrer Dinglichkeit fokussiert. Wenn Fisher folglich betont, dass die Totalität eines gesellschaftlichen Systems nicht in der unmittelbaren Erfahrung gegeben sein kann, weil jene immer schon ideologisch durchdrungen ist, dann spricht er damit ebenfalls die Unfähigkeit eines phänomenologischen Bewusstseins an, jene Prozesse zu erfassen, die das Bewusstsein immer schon ideologisch prägen. Diese Unfähigkeit ergibt sich daraus, dass ein phänomenologisches Bewusstsein sich nur mit Dingen, so wie sie erscheinen, beschäftigt und nicht mit denjenigen Relationen und Bezugsgeweben, die Erscheinungen stets schon zugrunde liegen.

Ein weiterer Denker, der das phänomenologische Bewusstsein prominent für die illusorische Postulation einer vermeintlichen Unmittelbarkeit kritisiert hat, ist Adorno. Insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie Husserls und Martin Heideggers kritisiert Adorno den phänomenologischen Rückgang auf die erstpersonale Erfahrungswelt als undialektisch. Er betont, dass vor allem Husserl »die Gegebenheit von *Dingen* [...] fälschlich zur unmittelbaren Gegebenheit«¹⁷ macht. Im Gegensatz dazu argumentiert Adorno für ein Bewusstsein,

zed its true origins in the tradition of philosophical critique that began with Kant and German Idealism.« Ebd.

¹⁵ Die normative Bedeutung liegt in der Vorstellung von Totalität als einem gewünschten Ziel, das es noch zu erreichen gilt. Dazu Martin Jay: »Western Marxists have been unwilling to spell out any detail precisely what an accomplished totality would look like under Communism, but they all agree that present conditions under capitalism or state socialism fail to embody it.« Ebd., S. 23.

¹⁶ Ebd., S. 36; meine Übersetzung.

¹⁷ Theodor W. Adorno: Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie. In: Ders.: Philosophische Frühschriften. GS 1, Frankfurt a.M. 2003, S. 7–77, hier: S. 30.

dem seine Gegenstände nur mittelbar, durch eine dialektische Methode gegeben sind.¹⁸ Ohne Adornos Argumentation genauer zu analysieren, ist es an dieser Stelle entscheidend zu betonen, dass er seine Kritik an solche Theoretisierungen von Erfahrung wendet, die aus einem ›absoluten Ersten‹ – in Husserls Fall einem absoluten Ego, in Heideggers Fall einem absoluten Sein – entspringen und dabei die historische und dialektische Vermittlung von Bewusstseinsgegenständen übergehen.¹⁹ Dem setzt Adorno eine Konzeption der »geistigen Erfahrung« als »volle, un-reduzierbare Erfahrung im Medium begrifflicher Reflexion« entgegen.²⁰ Es soll hier weder um Adornos eigene Aushandlung einer vermittelten Erfahrung noch um eine detaillierte Analyse seiner Auseinandersetzung mit der Phänomenologie gehen. Vielmehr ist es der wiederholte Vorwurf einer unmittelbaren Erfahrung, der im Zusammenhang dieses Beitrags von Interesse ist. Denn das Problem der Unmittelbarkeit zieht sich wie ein roter Faden durch die Kritik an solchen Erfahrungstheorien, die sich durch ihre undialektische und ahistorische Methode als unbrauchbar für gesellschaftskritische Analysen ausweisen, da sie die Relationalität der prozessualen Strukturen zwischen Mensch, Umwelt und sozialer Welt nicht in den Blick nehmen können.

In dieser Hinsicht ist auch der feministische Diskurs des Erfahrungsbegriffs ein bezeichnendes Beispiel für die Behandlung des Problems der Unmittelbarkeit. »Experience« became something of a ›dirty word«²¹, schreibt Silvia Stoller in Anlehnung an Elisabeth Grosz zusammenfassend über den feministischen Diskurs der 1990er Jahre. Dieser Umstand war zu großen Teilen dem Essay *The Evidence of Experience* der Historikerin Joan Wallach Scott geschuldet. Grundlegend hinterfragt Scott in ihrem Essay all jene Theorien, die persönliche Erfahrungen als fundierende Evidenz beanspruchen. Die Fundierung von Evidenz in persönlicher Erfahrung, so Scott, übergeht dabei ihre diskursiv-historischen Verwicklungen. Der erhobene Objektivitätsanspruch kann aufgrund dieser Leerstelle nicht eingelöst werden. In einer postmodernen Manier bemängelt sie folglich die Postulation einer ›Evidenz der Erfahrung‹ für ihre Blind-

¹⁸ Ebd., S. 43.

¹⁹ Vgl. Inga Römer: Gibt es eine ›geistige Erfahrung‹ in der Phänomenologie? Zu Adornos Kritik an Husserl und Heidegger. In: *Phänomenologische Forschungen* 2012, S. 67–85.

²⁰ Vgl. ebd., S. 72.

²¹ Silvia Stoller: *Phenomenology and the Poststructural Critique of Experience*. In: *International Journal of Philosophical Studies*, Jg. 17, Nr. 5, 2009, S. 707–737, hier: S. 708.

heit in Bezug auf die Funktionsweisen gesellschaftlicher Strukturen. Die impliziten gesellschaftlichen Strukturen, die sich in Bewusstseinsinhalten, Begriffen und Schemata sedimentieren, werden durch einen Rückgriff auf die erstpersonale Erfahrung lediglich reproduziert. Dabei arbeitet Scott ihre Kritik zu großen Teilen an einem Verständnis von Erfahrung als einer unmittelbaren aus. Ihr Einspruch wendet sich an jeglichen epistemologischen Rückgang auf die Wahrnehmung, die Scott als »direkte Apprehension einer transparenten Welt von Objekten«²² denkt. Für Scott, ähnlich wie für Marx, Lukács, Fisher und Adorno, ist die Annahme einer unmittelbaren Realität, die »direkt gefühlt, gesehen und gewusst«²³ werden kann, illusorisch.

Was kann eine (phänomenologische) Theoretisierung von Erfahrung noch leisten?

Im Anschluss an die bis hierhin vorgestellten Kritiken an erfahrungs-basierten Theorien, lässt sich fragen, warum im Kontext der Analyse von gesellschaftlichen Strukturen, Machtverhältnissen und der individuellen Einbindungen in jene überhaupt noch über Erfahrung gesprochen werden sollte. Insbesondere, wenn Erfahrung von einem phänomenologischen Bewusstsein zeugt, das vermeintlich unmittelbar durch ideologische Dispositionen beeinflusst ist und somit höchstens dazu führt, dass die Welt durch eine »ideologische Brille« betrachtet wird. Wie kann eine Erfahrungstheorie erarbeitet werden, durch die ideologische Funktionsmechanismen nicht durch eine Verdinglichung ihrer Relationen verdeckt werden? Weiterführend ist zu fragen, inwiefern die Theoretisierung eines *phänomenologischen* Bewusstseins zu einer Aufklärung sozialer Ordnungen und Machtverhältnisse beitragen kann. Ein Bewusstsein, das hier in Anlehnung an Fisher und Lukács zunächst als ein alltägliches, unmittelbares und reifizierendes dargestellt wurde. Denn wenn es, wie Marx und Engels sagen, gerade nicht das Bewusstsein ist, welches das Leben bestimmt, sondern das Leben, welches das Bewusstsein bestimmt, wohin soll die Analyse eines unkritischen, phänomenologischen Bewusstseins im Kontext einer kritischen Auseinandersetzung mit Lebensrealitäten einer jeweiligen Gesellschaft überhaupt führen?

²² Joan W. Scott: The Evidence of Experience. In: Critical Inquiry, Jg. 17, Nr. 4., 1991, S.773-797, hier: S. 775.

²³ Ebd., S. 786.

Diese Fragen bilden den Horizont der kritischen Anfrage, die an solche Erfahrungstheorien gestellt werden muss, die sich weiterhin im Kontext gesellschaftskritischer Analysen begreifen. Positiv formuliert lautet die Anfrage, dass die kritische Potentialität von Erfahrungsanalysen sich mit denjenigen historischen, diskursiven und relationalen Strukturen auseinandersetzen muss, in die Erfahrungen je schon verwickelt sind. Doch Erfahrung sollte nicht lediglich als ein starres Passivum, als eine Art leeres Gefäß für Machtverhältnisse verstanden werden. Denn dies würde das kreative und aktivische Potential von Akteur*innen unterschlagen. Daher gilt es, Erfahrungen weiterhin als maßgeblichen Bestandteil von gesellschaftlichen Prozessen mitzudenken. So betont etwa Chandra Talpade Mohanty, »dass wir der Herausforderung, Erfahrung zu theoretisieren, nicht ausweichen können«²⁴.

Ich argumentiere dafür, dass die Stärke der Analyse von Erfahrungsstrukturen grade darin liegen kann, dass Erfahrungen als *Medium* für gesellschaftliche Prozesse verstanden werden. Erfahrung kommt in diesem Verständnis eine zentrale Vermittlungsfunktion für ideologische Überbauten und diskursive Machtstrukturen zu. Aus diesem Grund ist *insbesondere* eine vertiefte Betrachtung von Erfahrungsstrukturen von enormer Relevanz für gesellschaftskritische Diskurse. Im Folgenden werde ich ausblickend aufzeigen, inwiefern die phänomenologische Denktradition in Anlehnung an Husserl, entgegen der hier angeführten Kritik, eine präferierte Methode für eine solchermaßen kritische Erfahrungstheorie darstellen kann. Abschließend folgt die Skizze eines programmatischen Ansatzes einer ›linken‹ Phänomenologie, die sich als genuin kritische Gesellschaftstheorie versteht.

Kritische Phänomenologie und die Situiertheit der Erfahrung in einer sozialen Situation

Die nun seit mehr als 120 Jahren bestehende Denktradition der Phänomenologie abschließend beschreiben oder behandeln zu wollen, scheint ein unmögliches Unterfangen zu sein. Aus diesem Grund verweist beinahe jede einführende Literatur auf den Umstand, dass die Phänomenologie eine überaus verästelte Philosophie ist, die sich durch teils widersprüchliche theoretische Akzentuierungen auszeichnet. Bei dem

²⁴ Zitiert nach: Elizabeth Grosz: Merleau-Ponty and Irigaray in the Flesh. In: Thesis Eleven, Jg. 36, Nr. 1, 1993, S. 37–59, hier: S. 71.

Versuch, die Phänomenologie in wenigen Absätzen auszuhandeln, muss immer mitgedacht werden, dass eine Auswahl an Referenzpunkten und Philosoph*innen getroffen wird, die der Fülle an theoretischen Ansätzen kaum gerecht werden kann. Wenn also im Folgenden von »einer« phänomenologischen Methode gesprochen wird, ist dies immer im Sinn eines Ausgangspunkts gemeint, von dem aus sich verschiedene Aushandlungen der Phänomenologie weiterentwickelt haben. Darüber hinaus ist die Phänomenologie im Sinne Maurice Merleau-Pontys als eine Manier und Bewegung zu verstehen, die in ihrem Prozess nicht abgeschlossen ist. Merleau-Ponty, der in seinem Denken stark von Phänomenologen wie Husserl, Heidegger, Eugen Fink und Max Scheler beeinflusst war, ist für das hier unterbreitete Forschungsvorhaben von besonderem Interesse, da er sich ebenso stark an französischen Hegel-Rezipienten wie Alexandre Kojève und Jean Hyppolite ausgerichtet hat, wodurch sich seinem Denken stets die Spur einer dialektischen Methode einschreibt. Die gemeinsame Begründung der Zeitschrift *Les Temps Modernes* mit de Beauvoir und Sartre im Jahr 1945 kann in dieser Hinsicht als die Kulmination seiner philosophischen Auseinandersetzung mit Phänomenologie, marxistischer Theorie und politischer Lebensrealität betrachtet werden.

Die Phänomenologie ist eine Philosophie der Erfahrung, »die Erfahrungsgegenstände und Erfahrungsakte durch Aufweis ihrer jeweiligen strukturellen Unterschiede sowie ihrer korrelativen Wechselverhältnisse beschreibend erfasst und auslegt«²⁵. Dabei geht die Phänomenologie grundlegend von einer *gelebten* Erfahrung aus, die notwendig aus erstpersonaler Perspektive beschrieben werden muss. Die Betonung auf einer gelebten Erfahrung setzt jede Erfahrung grundlegend in eine spezifische Situation, die sich reziprok auf die Erfahrung auswirkt. Der Rückgang auf erstpersonale Erfahrungen steht in einem ersten Schritt für die Negation der Möglichkeit, Bedeutungshorizonte und sinnhafte Wahrnehmungen, die eine Person jeweils angehen, letztgültig aus einer neutralen, drittpersonalen Perspektive behandeln zu können. In einem zweiten Schritt erkennt die Phänomenologie durch die Betonung einer *situierten* Subjektivität bereits an, dass Wahrnehmungs- und Bewusstseinsakte niemals isoliert, »atomar« oder jenseits sozio-historischer Verwicklungen stattfinden. Dieser Umstand ist besonders wichtig im Hinblick auf das oben besprochene »Problem der Unmittelbarkeit«. Das phänomenologische Bewusstsein, in Anlehnung an die Tradition Hus-

²⁵ Emmanuel Alloa; Thiemo Breyer; Emmanuele Caminada (Hrsg.): Handbuch Phänomenologie, Tübingen 2023, S. 5.

serls, ist grundlegend kein solches Bewusstsein, das sich durch Objektbezüge in einer einseitigen, linearen oder gar kausalen Bewegung zwischen Bewusstsein und Gegenständen auszeichnet. Auch ist die Phänomenologie seit jeher bemüht, die Ambiguität der prozessualen Strukturen zwischen ›Bewusstsein‹ und ›Welt‹ zu würdigen, weshalb ein grundlegendes Anliegen der Phänomenologie Merleau-Pontys etwa die Überwindung der dualistischen Trennung von Subjekt und Objekt ist. Um eingehender verstehen zu können, inwiefern diese Elemente phänomenologischen Denkens dem Problem der Unmittelbarkeit bereits vorausgehen, ist es hilfreich, einen Schritt zurückzugehen und die grundlegende Intention phänomenologischer Philosophie zu verdeutlichen.

Die Phänomenologie versteht sich als eine Philosophie, die nach der Selbstgegebenheit der Dinge fragt. Heidegger verweist in §7 von *Sein und Zeit* etwa auf die Herleitung des Terminus Phänomen, der dem griechischen Ausdruck *phainomenon* entspringt, das sich aus dem Verb *phainesthai* herleitet, was so viel bedeutet wie ›sich zeigen‹. Die Phänomenologie steht nach Heideggers Analyse folglich für »[d]as was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen [lässt]«²⁶. Der Phänomenologie geht es nicht nur darum, zu beschreiben, *was* einer erfahrenden Subjektivität erscheint, sondern wesentlich darum, zu erfassen, *wie* etwas erfahren wird. So betonen Emmanuel Alloa und Eva Schürmann, dass dem systematischen Fokus auf dem *Wie*, auf der Art und Weise, wie die Dinge erscheinen, von Beginn an eine ganze Reihe von Vermittlungsbedingungen vorausgehen.²⁷ Sie sprechen in dieser Hinsicht von dem Paradox einer ›vermittelten Unmittelbarkeit‹, die sich wesentlich aus der sozio-historischen Situation und leiblichen Verankerung der Erfahrung sowie einer Medialität ergibt, die der Differenz von Subjekt und Objekt bereits vorausgeht. So betonen Alloa und Schürmann zusätzlich, dass der Vorwurf des Unmittelbarkeitsdenkens oft auf einer gewissen Naivität fußt, welche die paradoxe Struktur einer vermittelten Unmittelbarkeit nicht würdigt. Gleichzeitig merken Alloa und Schürmann an: »Obwohl es durchaus bis heute Verwendungsweisen der Phänomenologie gibt, die diese als methodologisch vertretene Unmittelbarkeitsphilosophie verstehen, dürfte ein Blick in die lange Geschichte der phänomenologischen Bewegung und

²⁶ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, S. 34.

²⁷ Emmanuel Alloa; Eva Schürmann: *Medien- und Kulturwissenschaften*. In: Alloa; Breyer; Caminada (Hrsg.), Tübingen 2023, 414–432, hier: S. 414.

ihrer Wirkungsweisen ausreichen, um deutlich zu machen, wie unterkomplex eine derartige Lesart ist.«²⁸

Tatsächlich geht die Mehrzahl kontemporärer Autor*innen phänomenologischer Texte von der Paradoxie einer ›vermittelten Unmittelbarkeit‹ aus. Die meisten Phänomenolog*innen denken je schon die Vielschichtigkeit und Komplexität mit, die von ›der Sache selbst‹ ausgeht. So ist es mittlerweile etwa Konsens, dass die betrachteten Phänomene, die sich in der Erfahrung zeigen, kein »dubioses Ding an sich« sind, »sondern vielmehr Gegenständen, Situationen und Ereignissen« gleichen, »die durch ihre jeweiligen historischen, sozialen und kulturellen Umstände imprägniert sind«.²⁹

Entlang dieser Grundeinsicht hat sich in der letzten Dekade eine neue Stoßrichtung der Phänomenologie entwickelt, die sich als ›kritische Phänomenologie‹ versteht. Der Begriff bezeichnet ein interdisziplinäres Forschungsfeld, das sich mit den relationalen Verhältnissen zwischen Selbst, sozialer Erfahrung und sozialen Normen befasst. Darin eingeschlossen ist je schon eine Kritik der sozialen Vorannahmen und Bedingungen, die in einer solchen Relationalität auf dem Spiel stehen. Stark beeinflusst ist die kritische Phänomenologie unter anderem von feministischer und queerer Theorie, dekolonialen und indigenen Denkbewegungen sowie poststrukturalistischen Anfragen an Gesellschaftstheorien. Zwei Grundfragen, derer sich kritische Phänomenolog*innen annehmen, lauten:

Auf welche Weise und in welchem methodischen Rahmen kann die Phänomenologie eine Analyse des situierten Charakters menschlicher Erfahrung sein, die die Beziehungen zwischen verkörperter Erfahrung, sozialer Identität und sozio-politischen Normen adäquat behandelt?

Wie kann die Phänomenologie über eine Beschreibung erfahrungsimmanenter Strukturen hinausreichen, um auch die wechselseitige Beziehung zwischen Erfahrung und sozio-materieller Lebenswelt in den Blick zu nehmen, die unsere soziale Identität, zwischenmenschliche Erfahrungen und sozialen Praktiken stets schon beeinflusst?³⁰

In ihrer Beantwortung jener Fragen betonen kritische Phänomenolog*innen, dass Erfahrung und Subjektivität nicht das *passive* Medium von hegemonialen Machtstrukturen sind, sondern, dass die Übergänge von Erfahrung, Subjektivität, Identität und sozialen Normen sowie diskur-

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. Elisa Magrì; Paddy McQueen: *Critical Phenomenology. An Introduction*, Cambridge/Hoboken 2023, S. 18f.

siven Praktiken in Schwellenbereichen stattfinden, die von einer grundlegenden Ambiguität zeugen. Dazu Elisa Magrì und Paddy McQuenn: »[T]he concept of ambiguity reflects the view that concrete, lived experience is always situated in a contingent historical and socio-cultural context, which includes, among other aspects, language, culture, and upbringing. Thus, ambiguity refers to the impossibility of completely bracketing the contingent character of lived experience, including the social context, from the analysis of lived experience.«³¹

Kritische Phänomenologie zeichnet sich folglich dadurch aus, dass sie einerseits erstpersionale Erfahrungen als Ausgang beibehält, ihre Methode jedoch gleichzeitig durch sozio-historische und sozio-materielle Analysen aus drittpersonaler Perspektive erweitert, um gelebte Erfahrungen grundlegend in ihrer Vermittlungsform zu untersuchen. Erfahrung kommt somit mehr als die Rolle eines sozialen Produkts zu, das durch ideologische Muster gefüllt wird. Kritische Phänomenologie erkennt an, dass es nicht möglich ist, eine kritische Gesellschaftstheorie aus einer vermeintlich neutralen und jenseits der Erfahrung liegenden Denkbewegung zu erarbeiten. Die Realität unserer geteilten Lebenswelt beginnt niemals erst in einem Denken, sondern ist je schon durch Wahrnehmungs- und Erfahrungsstrukturen geprägt, die prä-reflexiv wirken. Jedem Denken geht eine Erfahrung voraus, die sich je schon in einer sozialen Situation eingeschrieben findet. Um holistisch verstehen zu können, auf welche Art und Weise gesellschaftliche Strukturen sich fortschreiben und in einem alltäglichen Bewusstsein sedimentieren, ist es unumgänglich, bereits bei den Strukturen unserer Wahrnehmung und Erfahrung anzusetzen. Nur so kann letztlich analysiert werden, wie sich Bedeutungs- und Sinnhorizonte entwickeln, die sich intersubjektiv in eine menschliche Welt einschreiben.³² Die Denktradition der Phänomenologie bietet in dieser Hinsicht aussichtsreiche Ansätze, da sie in ihrer Methode je schon in einer kritischen Distanz zu unserer »natürlichen Einstellung« operiert. Unter einer natürlichen Einstellung verstehen Phänomenolog*innen all jene alltäglichen und unreflektierten Annahmen, die eine Person in ihrem Alltag als gegeben und selbstverständlich erachten, ohne sie zu hinterfragen. Jede Phänomenologie ist

³¹ Ebd., S. 36.

³² Ich spreche an dieser Stelle bewusst von einer »menschlichen Welt«, um damit die Überlagerung jeglicher nicht-menschlicher Dimensionen durch menschliche Sinngebilde zu betonen. Eine menschliche Welt ist damit je schon kritisch zu hinterfragen.

so gesehen schon im Ansatz eine kritische, da das oberste methodische Gebot die reflektierte Prüfung unserer alltäglichen und unhinterfragten Erfahrungsvorgänge ist.

Ausblick: Linke Phänomenologie als kritische Gesellschaftstheorie

Ich möchte in einem kurzen Ausblick eine Gedankenlinie aufnehmen, die in ihrem Ansatz bereits besteht, oft jedoch nicht explizit auf den Begriff gebracht wird. Gemeint ist eine dezidiert ›linke Phänomenologie‹, die sich als kritische Phänomenologie versteht und sich sowohl der Herausforderung einer dialektischen Methode als auch ideologiekritischer und marxistischer Denkanfragen annimmt. Insofern kritische Phänomenologie von einer Ambiguität der ›Selbstgegebenheit der Dinge‹ ausgeht, steht ihr Ansatz einer dialektischen Methode nicht fern. Mit Merleau-Ponty kann nicht nur der Schwellenbereich zwischen Subjektivität und sozio-historischen, sozio-politischen und sozio-materiellen Begebenheiten als *ambigue* verstanden werden, sondern die phänomenologische Methode selbst fußt auf einer fundamentalen Ambiguität. Ebenfalls mit Merleau-Ponty kann dafür argumentiert werden, dass die Phänomenologie notwendig ein unabgeschlossenes Projekt bleibt, das sich durch eine kontinuierliche Weiterentwicklung der eigenen Thesen, insbesondere auch durch eine Negation bereits bestehender Thesen, weiterentwickeln muss und als Erkenntnisziel stets das Verständnis einer wechselseitigen Generierung von Erfahrungssubjekten, intersubjektiv-sozialer Mitwelt und belebter Umwelt hat. In dem phänomenologischen Ausruf ›Zurück zu den Sachen selbst!‹ zeigt die Phänomenologie etwa Überschneidungen mit einer Dialektik, so wie sie Adorno beschreibt. Im Sinne Adornos ist die Dialektik eine Methode, die »immer wieder versucht, nicht stehenzubleiben« indem sie sich »immer wieder korrigiert an der Gegebenheit der Sachen selber«. ³³ Eine kritische Phänomenologie, die sich mit den Herausforderungen der kritischen Theorie, die in einer marxistischen Tradition steht, auseinandersetzt, müsste ausführlich analysieren, inwiefern und auf welche Weise eine phänomenologische Methode entwickelt werden kann, die sich einem dialektischen Verständnis der Philosophie annimmt, gleichzeitig jedoch auf die Sig-

³³ Vgl. Theodor W. Adorno: Einführung in die Dialektik, Berlin 2015, S. 10.

nifikanz einer Betrachtung von erstpersionalen, gelebten Erfahrungsstrukturen insistiert.

Mein Anliegen, die kritische Phänomenologie um das Verständnis einer ›linken Phänomenologie‹ zu erweitern, ergibt sich nicht zuletzt aus der Anerkennung der Kulmination von verschiedenen, kritischen Theorieansätzen in einer Kritik der kapitalistischen Lebensweise. Beide Ansätze – der einer kritischen und der einer linken Phänomenologie – bestehen bereits, doch ein gemeinsamer Diskurs, der bewusst als solcher benannt und erarbeitet wird, bleibt Größtenteils aus. Unter einer linken Phänomenologie verstehe ich grundsätzlich eine solche, die ihr kritisches Projekt entlang einer Anerkennung der gesellschaftlichen und ökologischen Missstände in Anbetracht der imperialen Lebensweise des neoliberalen Kapitalismus erarbeitet. Linke Phänomenologie ist in diesem Sinne eine Konkretisierung des Projekts der kritischen Phänomenologie. In Anlehnung an Nancy Fraser argumentiere ich, dass es einer linken Phänomenologie darum geht, die Bedingungen der Möglichkeit für die »verborgenen Stätten«³⁴ des Kapitalismus zu erforschen, die nicht nur historisch-materieller Natur sind, sondern stets sozio-kulturell vermittelt und in individuellen Erfahrungsrealitäten sedimentiert sind. Dabei soll es nicht darum gehen, kritische Projekte in Anlehnung an die Frankfurter Schule, die *critical race theory* oder an feministische Theorie abzulösen oder auszuhebeln. Vielmehr kann eine linke Phänomenologie dazu beitragen, kritische Theoriebewegungen durch erstpersionale Dimensionen der gelebten Erfahrungswelt von Individuen sowie die intersubjektive Aushandlung einer geteilten Realität auf einzigartige Weise zu komplementieren. Das Vorhaben einer linken Phänomenologie, die sich als kritische Erfahrungs- und Gesellschaftstheorie versteht, ist letztlich eine Rückkehr und Neubelebung eines Gesprächsfeldes, das insbesondere in den 1970er Jahren größere Aufmerksamkeit erfuhr. So zeigt etwa die in diesen Jahren entstandene vierbändige Reihe *Phänomenologie und Marxismus*³⁵ eindrucksvoll, inwiefern die kritische Analyse gesellschaftlich-geschichtlich vermittelter Bedeutungsphänomene von einem Dialog zwischen Phänomenologie und marxistisch informierter kritischer Theorie profitieren kann.

³⁴ Nancy Fraser: Der Allesfresser. Wie der Kapitalismus seine eigenen Grundlagen verschlingt, Berlin 2023, S. 20.

³⁵ Bernhard Waldenfels; Jan M. Broekman; Ante Pazanin (Hrsg.): Phänomenologie und Marxismus 1–4, Frankfurt a.M. 1977.

In Anbetracht der Kürze dieses Artikels, kann eine solche Forschungsausrichtung an dieser Stelle nur eine Skizze bleiben, die sich an dem gemeinsamen Projekt einer Kritik ausrichtet. Eine linke Phänomenologie verfolgt das Vorhaben einer solchen Kritik, die sich einerseits als Praxis versteht und andererseits die Grenzen des menschlichen Reflexionsvermögens anerkennt. Eine Kritik, die sich der Teilhabe an einer gelebten, erstpersonalen, sozialen Situation und ihren Institutionen bewusst bleibt. Denn, so soll abschließend mit Bernhard Waldenfels betont werden, eine Kritik, die total sein will, kehrt sich leicht in ihr Gegenteil um.³⁶

³⁶ Vgl. Bernhard Waldenfels: Vorwort. In: Waldenfels; Broekman; Pazanin (Hrsg.) 1977, S. 8–13, hier: S. 12.