

Studien zur

Philosophie & Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis

- Sonderdruck -

Jürgen Habermas: Neue Dualismen und Normativismus

Eine Kritik vom Standpunkt des
Marxismus- und Praxisdenkens

Horst Müller: Das Konzept PRAXIS im 21. Jahrhundert

Sonderdruck aus

Horst Müller: Das Konzept PRAXIS im 21. Jahrhundert. Karl Marx und die Praxisdenker, das Praxiskonzept in der Übergangsperiode und die latent existierende Systemalternative.

BoD GmbH, Norderstedt, ISBN 978-3-7386-4684-9 (600 S. / 24,80 €)

mit

Inhaltsverzeichnis, Resümee und Ausblick, detaillierte Übersicht über alle Abschnitte mit Seitenangaben, Klappentext, Abstract in English.

Horst Müller, Dr. phil., geb. 1945, Sozialphilosoph und Sozialinformatiker. Redakteur des Portals [praxisphilosophie.de](http://www.praxisphilosophie.de). Arbeitsschwerpunkte: Konkrete Praxisphilosophie, Politische Ökonomie und Systemalternativen, Stadt- und Sozialforschung, Konzepte gesellschaftlicher Transformation.

<http://www.praxisphilosophie.de>

dr.horst.mueller@t-online.de

INHALT

Vorwort	8
Einladung zum Studium	15

**ZUR EINFÜHRUNG
PRAXIS ALS SCHLÜSSELPROBLEM DER WISSENSCHAFT
UND GESELLSCHAFTLICHEN WIRKLICHKEIT**

1. Einführung in das Praxisproblem	30
1.1 Das Praxiskonzept im theoretischen Umfeld	30
1.2 Geschichtliche Linien des Marxismus- und Praxisdenkens	35
1.3 Die konstitutionstheoretische Fragestellung	57

**ERSTER HAUPTTEIL
GESCHICHTLICHE ARTIKULATIONEN EINES
DIALEKTISCHEN PRAXISDENKENS**

2. Karl Marx: Das Novum des Praxisdenkens	70
2.1 Von Feuerbach zu Marx	70
2.2 Kerngedanken des Marx'schen Praxisdenkens	78
2.3 Vom Marxismus zur Konkreten Praxisphilosophie	99
2.4 Marx' Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis	105
2.5 Geistphilosophie und Erkenntnistheorie der Praxis	110
2.6 Die Wissenschaft der politischen Ökonomie	118
2.7 Zur Konzeption des Politischen bei Marx	128
3. Ernst Bloch: Praxis der konkreten Utopie	135
3.1 Von Marx zu Bloch	135
3.2 Prozessmaterie, Praxis und konkrete Utopie	140
3.3 Hoffnungsphilosophie und Schwerkräfte der Praxis	147
3.4 Blochs Philosophie der Praxis und Hoffnung	151
3.5 Begriffe des Praxisdenkens und konkrete Sozialanalysen	153
3.6 Konkrete Utopie und politische Ökonomie	160
3.7 Marx, Bloch und die Naturfrage	164
3.8 Ethos und Perspektiven der Weltveränderung	176

4.	Jürgen Habermas: Neue Dualismen und Normativismus	181
4.1	Von Marx und Bloch zu Habermas	187
4.2	Zerlegung der Praxis und normativer Überhang	191
4.3	Eine affirmative Theorie der Modernisierung	199
4.4	Habermas' Depotenzierung kritischer Theorie	205
4.5	Lebenswelt als Ort der Pseudokonkretheit	207
4.6	Verlust der Wissenschaft der politischen Ökonomie	212
4.7	Mit Chantal Mouffe gegen das Konsensdenken	219
4.8	Letztes Gefecht pro und contra Habermas	225
5.	George Herbert Mead: Intersubjektivität oder Praxis?	230
5.1	Meads Sonderstellung im Problemfeld	231
5.2	Eine praxiszentrierte Realitätskonzeption	233
5.3	Die Entwicklungsform ‚gesellschaftliche Handlung‘	238
5.4	Praxisperspektiven und gesellschaftliche Synthesis	246
5.5	Mead als missing link des Praxisdenkens	251
5.6	Identität und reflektive Intelligenz des Individuums	252
5.7	Konstitution der praktisch-gegenständlichen Welt	258
5.8	Geschichte und der Kampf um soziale Wahrheit	260
6.	Pierre Bourdieu: Wissenschaft praktischer Handlungen	269
6.1	Zur Positionierung Bourdieus im akademischen Feld	270
6.2	Konstitutionsaspekte der Praxis und die Praxeologie	274
6.3	Das Praxiskonzept im wissenschaftlichen Umfeld	283
6.4	Bourdieu's Praxeologie und sein ‚Gegenfeuer‘	287
6.5	Kategoriale Differenzierung der Praxisanalytik	289
6.6	Ökonomie praktischer Handlungen und Kapitalbegriff	294
6.7	Wissenschaft und Politik der Vernunft	300

ZWEITER HAUPTTEIL
DAS PRAXISKONZEPT IN DER ERÖFFNETEN
ÜBERGANGSPERIODE

7.	Das Praxiskonzept im 21. Jahrhundert	308
7.1	Der weltphilosophische Charakter des Praxiskonzepts	310
7.2	Grundzüge einer reflexiven Praxiswissenschaftlichkeit	316
7.3	Zur Konstitutionstheorie gesellschaftlicher Praxis	335

8.	Die gesellschaftsgeschichtliche Situation des Übergangs	357
8.1	Die Übergangssituation und der formationelle Widerspruch	358
8.2	Vom Industriekapitalismus zur sozialkapitalistischen Ära	370
8.3	Die moderne Wirtschaftsgesellschaft im Weltsystem	392

DRITTER HAUPTTEIL

POLITISCHE ÖKONOMIE ALS TRANSFORMATIONSANALYSE UND GRUNDRISSE DER SYSTEMALTERNATIVE

9.	Problemexposition und Analytik der Systemtransformation	406
9.1	Problemexposition und Rückblick auf Marx	407
9.2	Die spezifische Praxisnatur der Wirtschaft der Gesellschaft	419
9.3	Die Ausgangsbasis: Latenzhaltiger Sozialkapitalismus	434
9.4	Modellierung und kritische Knotenpunkte des Systems	460
9.5	Transformationsanalyse und Kernstruktur der Alternative	477
10.	Politik und Perspektiven gesellschaftlicher Emanzipation	499
10.1	Wirtschaftsgesellschaft und sozioökonomische Praxis	502
10.2	Sozialstaat und Ausfaltung sozialwirtschaftlicher Dienste	505
10.3	Steuerreform, Finanzwesen, gesellschaftliche Buchführung	507
10.4	Eigentumsarten, Betriebsformen und Marktverhältnisse	511
10.5	Beschäftigung, soziale Sicherung und Bedürfnisse	515
10.6	Kommunalverfassung und neue urbane Praxis	520
10.7	Konsolidierung der Wirtschaftsgesellschaft im Weltsystem	524
11.	Resümee und Ausblick	538
	Übersicht über die Inhalte	554
	Literaturverzeichnis	566

4. Jürgen Habermas: Neue Dualismen und Normativismus

Warum wird an dieser Stelle Jürgen Habermas und nicht andere Autoren aus dem Frankfurter Kreis oder insgesamt das besprochen, was man „Kritische Theorie“ oder seit dem „Positivismusstreit der deutschen Soziologie“ in den 60ern „Frankfurter Schule“ nennt? Auf dem Feld der Gesellschaftstheorie wirkt das alles in heterogenen Artikulationen (vgl. Salzborn 2015) bis in die Gegenwart weiter in einer „Praxis der Kritik“ oder „Kritischen Soziologie“ (Jaeggi 2009: 8, 95): Das alles zu diskutieren oder einen grundlegenden Wissenschaftsstreit mit dem „Frankfurter Kreis“ (Petrovic) zu eröffnen, kann jetzt nicht die Absicht sein: Worauf es dabei ankommt, nämlich die wesentliche Differenz zwischen einer *Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis* und vormaliger *Kritischer Theorie* oder den aktuellen Varianten *kritischer Gesellschaftstheorie*, zeichnete sich im Vorhergehenden bereits grundsätzlich ab. Sie wurzelt tief in der epistemologischen Grunddisposition: „Gesellschaftskritik“ ist im Verhältnis zum „Begreifen der Praxis“ eine in wesentlicher Hinsicht unvollständige oder defiziente praxislogische Operation.¹ Ich zitiere noch einmal Marx' Einschätzung bezüglich der „Stärke und Schwäche einer Art von Kritik, welche die Gegenwart zu be- und verurteilen, aber nicht zu begreifen weiß.“ (MEW 23: 528 F.).

Habermas' parallel gelagertes Theorieprojekt

Gerade weil das entscheidende ontologisch-erkenntnistheoretische Moment des Praxiskonzepts in Frankfurter Kreisen und auf dem Feld jener *kritischen Gesellschaftstheorien* nicht verstanden, schon immer verdunkelt oder außer Sichtweite gerückt wurde, ist hier die Klärung der Sache selbst vorrangig. Im Hinblick auf diese überwiegend konstruktive Absicht bieten aber gerade die im Verhältnis zum Praxiskonzept parallel gelagerten, in wesentlichen Aspekten so antithetischen wie aberranten Positionierungen von Habermas exakte Anreize und Anhaltspunkte. Um Missverständnissen vorzubeugen: Jenseits der „Theorie des kommunikativen Handelns“, dem 1981 erschienenen Hauptwerk, sehe ich bis heute kein überbietendes sozialtheoretisches Werk, das zudem konstitutionstheoretisch und korrelativ zum

¹ „Kritische Theorie ist ein etwas zu unbestimmt und schwach gefasster Titelbegriff für das, was eine Philosophie nach Marx kennzeichnen muss. Der praktische Richtungssinn menschlicher Emanzipation darf selbstredend nicht zur abstrakten Fixierung von Normen werden. Die Forderung des praktischen Realismus geht dahin, konkrete Möglichkeiten höherer Emanzipation zu erschließen.“ (Fleischer 1974: 184).

Praxiskonzept interessanter wäre. Es dient hier als Medium oder schärfste Kontrastfolie in einem virtuellen Diskurs. Die Absicht ist dabei ganz und gar konstruktiv, und es ist am allerwenigsten meine Absicht, eine neue Habermasdiskussion zu eröffnen.

Von besonderem Interesse ist die Überschneidung beider Theorielinien in einer zentralen Fundierungsfrage, nämlich was die praxisorientierte oder aber intersubjektivitätstheoretische Interpretation von G. H. Meads Konzept „gesellschaftliche Handlung“ angeht. Dieser Punkt soll daher in dem auf Habermas folgenden Hauptabschnitt noch einmal eigens und ausführlich besprochen werden: Habermas steht für eine grundtypische sozialtheoretische Abzweigung, die aus der Linie des Praxisdenkens heraus in die Irre führt, während Mead geradezu als „missing link“ der Philosophie der Praxis auf dem Weg zur weiteren Konkretion erscheint.

Zunächst möchte ich klären, inwiefern der „weltweit bekannteste deutsche Philosoph und zugleich der bekannteste Intellektuelle dieses Landes“ (Frankfurter Allgemeine zum 85. Geburtstag, am 18.06.2014) fehlging: Die Wurzeln des Ganzen liegen in Habermas' durchaus begründeter Wahrnehmung einer Schief- oder Problemlage herkömmlicher Marxismen, zugleich aber in einer wissenschaftlich unhaltbaren, penetranten Verwechslung und Vermengung von „Marx“ und „Marxismus“. Mit letzterem hat er zugleich das niemals verstandene Marx'sche Praxisdenken verworfen und den paradigmatischen Schwenk zu einer eigenen, so aberranten wie präzedenzlosen Theoriekonstruktion vollzogen.

Seitenblicke: Adorno und der Epigone Honneth

Die beabsichtigte Konzentration auf Habermas kann noch durch einen Seitenblick auf Theodor W. Adorno verständlicher werden. Dem Vertreter eines von Marx inspirierten Prinzips radikaler Negation zollte auch Marcuse Hochachtung, trotz offenkundiger Differenzen, „auf dem Grunde einer Gemeinsamkeit und von Solidarität“, so in einem Gespräch 1969 zum Tod Adornos. Ein „Versuch über die Befreiung“ (Marcuse 1969) war die Sache von Adorno nicht, er verkrampfte und stilisierte sich stattdessen in der Denkhaltung des hypersensiblen Chefanklägers einer entfremdeten Welt. So musste er im Grunde jene „Hoffnung“ als „ehrliehste menschliche Eigenschaft zur Erfassung und Betätigung“ (Bloch 1977g: 316) verleugnen: „Hoffnung auch nur zu denken, *frevelt* an ihr und arbeitet ihr entgegen.“ Dass „das rücksichtslose Aussprechen dessen, was ist, die bezeichneten Verhältnisse nicht so belässt, wie sie sind“ (Lenk 2003), mag Adornos inner-

stes Motiv treffen. Aber so ist er für die hier beabsichtigte Klärung und konstruktive Absicht kein geeigneter Partner.

Vranicki bemerkte zu Adornos „Antisystem“ (Adorno 1975: 10) treffend: „Es sind subtile und geistreiche Analysen, die jedoch zur Problemlösung nichts Wesentliches beitragen. Das unsystematische und polyphonische Kreisen um Persönlichkeiten und Gegenstände, das dazu noch mit einer gewissen esoterischen Abstraktheit belastet ist ... entfernte den Autor immer mehr von den kritischen Intentionen wie von den historischen Resonanzen, die die kritische Theorie einmal hatte und haben wollte“ (Vranicki 1983: 845). Adorno wurde durch seinen „antisystematischen Impuls“ und seine aversive „Kritik am System“ (Adorno 1988) in Verunklarungen getrieben, die im Versteck einer hochglänzenden Aphoristik hausen: Die wirklich tiefer gehenden Gedanken und analytischen Exkursionen sind wie Gedankenblitze, nach deren flüchtiger Helligkeit und intellektuellem Genuss sich im Ganzen wieder das Halbdunkel der Unbestimmtheit oder die beklagte „Unwahrheit“ selbst ausbreitet: Sätze wie jene, dass Marx die elfte – im Hinblick auf die Verhergehenden – quintessenzielle, pointierende Feuerbachthese „so autoritär vor(ge)tragen“ habe, „weil er ihrer nicht ganz sicher sich wusste“, sind Pseudo-Interpretationen mit dem Charakter intellektueller Girlanden, die auch sonst das Werk allenthalben schmücken.² Oder dass etwa „Dialektik“ als philosophisch-reflexive Denkweise und Methodenansatz, „geworden und vergänglich wie die antagonistische Gesellschaft“ sei, ist komplett unverständlich und führt ebenso in ein Abseits wie die unausgesprochen auf Bloch gemünzte „Warnung vorm Utopismus“, die der Seitenhieb „Hoffnung ist kein Prinzip“ toppt (Adorno 1975: 144, 243). „Ein Philosophieren ohne System kann nichts Wissenschaftliches sein“, erklärte einmal ein wirklicher Meister der Dialektik (Hegel 1975: 61; vgl. Hegel 1970: 14). Vertieft und weiter entwickelt wurde der Gedanke durch Bloch, insofern er sein dialektisches Praxis- und Hoffnungsdenken treffend als ein „offenes System“ charakterisierte (Bloch 1977e: 472 f., 505 f.; 1977n: 28), eben so offen wie der emergierende Sozial- und Weltprozess.

Wenn Vranickis Verdikt zutrifft, dass Adorno zur „Problemlösung nichts Wesentliches beiträgt“, was wird da als *Problem* angesprochen? Die theore-

² So Adorno in einem Essay gegen den „Vorwurf der Resignation“, einer Vorwärtsverteidigung der kritischen Theorie der „Frankfurter Schule“, die „nicht resigniert“ (Adorno 2003: 794 ff.) und umgekehrt der aktivischen Linken repressive Intoleranz, Aktionismus, Kollektivismus, Ersatzbefriedigung oder „Pseudo-Aktivität“ in einer „Pseudorealität“ vorwirft – als der seinerseits enthobene „kompromisslos kritisch Denkende“, der sich in Wirklichkeit selbst überhoben hat.

tische Frontlinie hat Gajo Petrovic so markiert: „Das Projekt war, kurz und einfach, den Marxismus in neuen geschichtlichen Bedingungen schöpferisch weiterzuentwickeln und für die Gesellschaftswissenschaft (oder Sozialforschung) und für die gesellschaftliche Praxis fruchtbar zu machen [...] Die schöpferische Weiterentwicklung des Marxismus ist nicht gelungen. Stattdessen ist es zu verschiedenartigen eklektischen Kombinationen des ererbten Marxismus mit verschiedenen anderen Richtungen gekommen. So eine Entwicklung, wo es zu keiner durchdachten eigenen Konzeption kommt, betrachte ich als Scheitern.“ Zweifellos zielt diese Feststellung „zur Bedeutung der Frankfurter Schule heute“ und zu deren „Scheitern“ besonders auf Habermas (Petrovic 1986: 13-24).

Theoriegeschichtlich ist Adorno *vor* Habermas situiert, dessen rückblickende, in diesem Fall treffende Wahrnehmung sich in dem Satz konzentriert: „Adorno hinterlässt ein chaotisches Gelände“ (Habermas 1987: 15). Was kam danach? Axel Honneth, Schüler von Habermas, dessen Protegé und Erbe der verbliebenen institutionellen und publizistischen Vorzugsstellung, sucht sich sowohl in einem gewissen Distanzverhältnis zur „frühen kritischen Theorie“ wie auch gegenüber dem Übervater Habermas zu profilieren.³ „Vielleicht könnte man sagen, dass ich in einem Verhältnis zu Habermas stehe, das dem der Linkshegelianer zu Hegel entspricht“ (Jaeggi 2009: 87): Solche Selbstüberhebungen täuschen darüber, dass Habermas mit Hegel im Wesentlichen den 8. Buchstaben des Alphabets gemeinsam hat. Die Analogie weckt bei mir auch ansonsten eine wenig schmeichelhafte Assoziation: „Die junghegelischen Ideologen“, von Marx auch als Vertreter einer „kritischen Kritik“ apostrophiert „sind trotz ihrer angeblich ‚welter-schütternden‘ Phrasen die größten Konservativen“ (MEW 3: 20).⁴

Vielleicht sollte man einsehen: Die intendierte höhere Gesellschaftlichkeit kann nicht als die Realisierung von angenommenen Normen der Anerken-

³ Honneth meinte anlässlich des 80. Geburtstags von Habermas, es handle sich um eine „Sublimierung des Marx’schen Erbes“. Der so geehrte Dekonstrukteur Marx-scher Ideen revanchierte sich im gleichen Jahr anlässlich des 60. Geburtstags von Axel Honneth in der ZEIT. Man wird auf die „bewundernswerte kommunikative Fähigkeit und das sozial aufgeschlossene Temperament“ des Nachfolgers aufmerksam gemacht, die seine „organisatorischen und theoriepolitischen Leistungen möglich gemacht haben“.

⁴ Das Marxwort „kritische Kritik“ ist weder ein „Blindgänger“ noch „bloße Tautologie“, wie Adorno anscheinend betroffen räsonierte (Adorno 2003): Das Andere solcher *kritischer Kritik* wäre eine *praktisch-kritische, positive Kritik*.

nung, der Gerechtigkeit, der Freiheit oder einer Glücksformel gefasst werden, sondern ist aufgrund konkreter Praxisanalytik als theoretisch-praktischer Akt der Geburtshilfe einer nichtentfremdeten, zivilisatorisch höheren Formierung zu begreifen, die auf Basis konkreter sozioökonomischen Formverhältnisse allererst in die Lage versetzt, im Miteinander emanzipierter Individuen so etwas wie gesellschaftliche Bestätigung, Gleichbehandlung, Selbstentfaltung als kommune Wesen, demokratische Partizipation und überhaupt ein gelungeneres Leben der Einzelnen zu realisieren. Eine Überblicksrecherche zu Honneth bescheinigt diesem „normativen Überdruck“ und grundlegende „Unklarheiten“, die dem ganzen Grundansatz geschuldet sind.⁵ Dem möchte ich hinzufügen: Honneths philosophisch-wissenschaftliche Verrenkungen zur Profilierung von „Anerkennung“ als neue Schlüsselkategorie für das intersubjektive Geschehen und gesellschaftliche Wirklichkeit münden vor allem in hochtönende begriffliche Konstrukte wie „sphärenspezifische Gerechtigkeitsprinzipien“ oder eine „Autonomie des Einzelnen“ und „individuelle Freiheit“ als normativer Grundstein. Honneths Räsonnement⁶ über Hegel, Marx, den Sozialismus und die gesellschaftliche Situation führt schließlich zu der erschütternden Einsicht, dass es zwar ein „großes Unbehagen an den kapitalistischen Gesellschaften“ und „massenhafte Empörung“ gebe, im nötigen experimentierenden Vortasten „auf dem Boden unserer Gesellschaftsordnung“ aber leider noch „jeder normative Richtungssinn fehlt“: Der Kompass für den sozialphilosophischen Orientierungslauf wird jetzt auf eine „solidarisch verstandene“ „soziale Freiheit“ in einer „demokratischen Lebensform“ (Honneth 2015) geeicht. Aber die verfügbare Kartographie zeigt weder das reale Gelände widersprüchlicher sozial- oder weltkapitalistischer Strukturen, konkrete Latenzen und Übergänge, noch zeichnet sich ein Anlegeplatz am neuen Ufer ab.

Honneth argumentiert bezüglich Marx und dessen „praxisphilosophischen Ansatz“ wie Habermas weiter mit Begriffsverschiebungen und unsauberen, auch inkriminierenden Kontextualisierungen. So muss das Pra-

⁵ „Die anspruchsvolle und komplexe Theorie Axel Honneths fällt, allen entgegengesetzten Intentionen zum Trotz, unter das vom ihm selbst formulierte Verdikt: ‚Eine der größten Beschränkungen, unter denen die politische Philosophie der Gegenwart leidet, ist ihre Abkoppelung von der Gesellschaftsanalyse und damit die Fixierung auf rein normative Prinzipien.‘“ (Henning 2013).

⁶ Siehe http://www.deutschlandfunk.de/sozialphilosoph-axel-honneth-die-ideender-fruehsozialisten.1148.de.html?dram:article_id=322458, am 11. Juni 2015.

xis- und Weltphilosophische im Marx'schen Denken immer verleugnet und darum herum der Stallgeruch einer vorgestrigen industrialistischen Ära verbreitet werden. In einem Kommentar anlässlich der Edition der frühen Marx'schen Schriften in der MEGA² heißt es: Marx Praxisdenken habe „aristotelische Wurzeln“, er habe einen „unglücklichen Begriff“ von „gegenständlicher Tätigkeit“ kreierte und überhaupt müsse eine Philosophie, „die ihre Leitideen durch Initiierung verändernden Handelns in die Wirklichkeit umzusetzen“ trachtet, den „begründeten Verdacht wecken“, dem „politischen Terror die theoretische Weihe“ zu verleihen (vgl. Müller 1999): Fern von Marx und wesentlich gegen Bloch ist ein gnadenloserer politischer Opportunismus der Sozialphilosophie kaum denkbar.

Diese musste naturgemäß, endlich auf höchster Höhe angekommen, mit der Frage ringen, „welche konzeptuellen Veränderungen“ an den veralteten „sozialistischen Ideen“ vorgenommen werden müssten, damit sie ihre „verlorengegangene Virulenz“ (Honneth 2015: 20) noch einmal zurückgewinnen: Die einleitenden Partien des Büchleins lassen noch auf die „kritische Perspektive einer Transformation der gegebenen Gesellschaftsordnung“ hoffen. Der gedankliche Weg beginnt jedoch mit der Rekonstruktion frühsozialistischer oder auch vulgärmarxistischer Ideen, um sich dagegen mit einem hoch abstraktiven, ideal normierten Grundbegriff von „sozialer Freiheit“ abzusetzen. Darin soll sich die Quintessenz der „Idee des Sozialismus“ darstellen. Nachdem der ungeheure historische Komplex derart eingedampft und das Destillat intersubjektivitätstheoretisch aromatisiert wurde, kann die Verwirklichung der gewonnenen „Leitidee“ oder des „Orientierungsschemas“ auf die „funktional ausdifferenzierten“ Grund- oder Handlungssphären persönlicher, ökonomischer und politischer Beziehungen gefordert und schließlich deren organischer Zusammenklang in „Inbegriff“ einer „demokratischen Lebensform“ angemahnt werden. Als Adressat solcher Strebungen nach einem gelungenen Mit- und „Füreinander“ gelten aber in erster Linie die „demokratische Öffentlichkeit“ oder plurale Akteure in der Hoffnung, dass sich daraus, gefördert durch eine „möglichst unbegrenzte Kommunikation“, ein sozialer Experimentierprozess in der angegebenen Fortschrittlinie ergibt. Solcher „revidierter“, „gesellschaftstheoretisch aufgeklärter Sozialismus“ soll „vor Ort“ wirken und versteht sich nicht zuletzt „weltpolitisch“: Ich sehe das enorme Thema durch Honneth begriffsexperimentell behandelt, aber weder historisch noch theore-

tisch angemessen unterlegt.⁷ So scheint es an dieser Stelle angebracht, den bisherigen Argumentationsgang weiter zu verfolgen:

Trotz einiger Affinität zwischen Honneth und Habermas hat letzterer aus verständlichen Motiven, mit erkennbarer theoriesystematischer Anstrengung und nachhaltigen Resonanzen, bestimmte Konzeptualisierungen gesellschaftlicher Wirklichkeit vorgetragen, die im Hinblick auf die grundlegenden Aspekte des Konstitutionsproblems, die Erkenntnisfragen, die Konzeption von Wissenschaftlichkeit und gesellschaftliche Zukunftsperspektiven als ernsthafte Herausforderung angenommen werden können. Schließlich hat Habermas relativ spät sogar selbst noch einmal auf „Sozialismus“ und dessen „normativen Kern“ (Habermas 1998: 12 f.) angespielt.

4.1 Von Marx und Bloch zu Habermas

Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“ bildet den herausragenden Markstein seines Lebenswerks, auch wenn man spätere, verwundene Gedankenwege in Richtung einer universalistischen Ethik, gesellschaftlicher Normen, vor allem des Rechts und Rechtsstaats⁸ sowie entsprechende politische Interventionsversuche in Rechnung setzt. Die zweibändige Arbeit ist hier von Interesse, weil darin eine Konstitutionstheorie gesellschaftlicher Wirklichkeit entfaltet wird, die der Verfasser als Überwindung des Marxismus, als intersubjektivitäts- und kommunikationstheoretische Alternative zur praxiszentrierten Entwicklungslinie und als modernste Version einer kritischen Gesellschafts- und Evolutionstheorie verstand.

Habermas' Verhältnis zu Marx und dem Marxismus

Allerdings: Die dem vorhergehende, grundlegende Auseinandersetzung mit Marx, die „Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, behandelte

⁷ „Das Thema Sozialismus ist integral von S. Stojanovic in dem Buch *Kritik und Zukunft des Sozialismus* abgehandelt worden“ (Fleischer: 1987: 144 ff., 241 F.48; Stojanovic 1970). Einen Zugang zur Problemlage bietet immer noch „Denkformen in Sachen Sozialismus“ (Fleischer 1978). Von da spannt sich ein weiter Bogen bis zu neueren Erörterungen, zum Beispiel „Was ist Sozialismus?“ (Brie/Spehr 2008). Meine eigene Antwort stellt sich im Abschnitt „Politik und Perspektiven gesellschaftlicher Transformation“ im Dritten Hauptteil dar.

⁸ Ich meine damit „Faktizität und Geltung“, das in seiner voluminösen Zerfahrenheit „im ganzen ebenso von falliblen Geltungsansprüchen durchschossen ist“, wie das angeblich am Webstuhl „kommunikativer Vergesellschaftung“ gesponnene ganze „soziale Gewebe“ (Habermas 1998: 54).

Marx als Marxisten, unterschob dem Praxisdenker fälschlich ein „Konzept der gesellschaftlichen Arbeit“ im Sinne eines gesellschaftlich koordinierten, „instrumentellen Handelns“ und gewann daraus den Ansatz und die Legitimation für seine Idee vom Primat oder der menschgeschichtlich „ausschlaggebenden Dimension des moralisch-praktischen Handelns“ (Habermas 1976: 144 ff., 162 f.). Zugleich wurde Bloch, der den Ansatz des Praxisdenkens mit Rückbezug auf Marx vertieft und zur Weltsicht geweitet hatte, als spekulativer Naturphilosoph, Sozialromantiker, eben als „marxistischer Schelling“ und obendrauf mit dem Totschlagargument eines „intimen Verhältnis zur leninistischen Strategie“ abgekanzelt (Habermas 1960: 141 ff.): Der daraus hochtönend komponierte Ansatz hat dem von Marx demonstrierten *dialektischen* Praxisdenken, der *politisch-ökonomischen* Kapitalismus- und Klassenanalyse und zugleich einer *historisch-utopistischen* Dimensionierung der Sozialtheorie abgeschworen. Habermas überantwortete damit auch eine reichhaltige Erfahrungs- und Entwicklungsgeschichte des Dialektik-, Marxismus- und Praxisdenkens dem Reißwolf des Vergessens.⁹ Dieser Boden- und Substanzverlust war zugleich verbunden mit dem Anspruch, auf dem eingeschlagenen Weg einer modernen, ausdifferenzierten Gesellschaftlichkeit besser gerecht zu werden und letztlich auch zu einer normativen Grundlegung des Politischen in unserer Zeit Wesentliches beizutragen.

Frankfurter und Praxisdenker auf dem wissenschaftlichen Feld

Die ungewöhnliche Fülle entsprechender Theorieproduktionen, in Verbindung mit den institutionellen Ressourcen und personellen Vernetzungen des Frankfurter Instituts sowie der Wirkmacht des Suhrkamp Verlags, verschaffte Habermas eine überaus vorteilhafte Position auf dem wissenschaftlichen Feld. Das geerbte und gewonnene „symbolische Kapital“ (Bourdieu) und die große, kritische Gestik, die den affirmativen Grundton seiner Werke und Mahnungen abdeckt, beförderten bis heute den Eingang in öffentliche Debatten. Dabei ist Habermas ein völlig anderer Fall als Horkheimer oder wiederum Adorno: Die „Frankfurter Schule“ war nie eine solche, sondern eher ein „Frankfurter Kreis“ (Petrovic), dessen heterogene Exponenten durch ein gemeinsames intellektuelles Feldlager an Stärke gewannen.

⁹ Das Reizthema „Habermas und der Marxismus“ hat immer wieder Untersuchungen herausgefordert, von denen Johann P. Arnason zu „Marx und Habermas“ (1980) sowie Friedrich Tombergs anspruchsvolle Studie (2003) genannt werden mögen. Auf beide komme ich noch zu sprechen.

Dem gegenüber befanden sich die Praxisdenker in einer ungünstigen Lage: Diese Philosophen und Gesellschaftswissenschaftler stellten eine europaweit und teils sogar international verstreute Gemeinde dar.¹⁰ Die Jugoslawische Praxisphilosophie konnte nur einen vorübergehenden Kristallisationskern darstellen. Ein geistiges Zentrum war im Umriss kenntlich, aber keineswegs ganz ausgemessen und konzeptualisiert. Zudem beinhaltete der Ansatz höchst unbequeme Konsequenzen für die herrschenden Mächte auf beiden Seiten, für das Sowjetsystem auf der einen wie für die westliche, sozialkapitalistische Ordnung andererseits, mit der Bundesrepublik Deutschland als Frontstaat unter der Ägide der amerikanischen Imperialmacht.¹¹

In dieser Grundsituation zielte Habermas' sozialtheoretische Initiative auf eine Lücke, welche im Kontext großer Denkströmungen der Zeit geblieben war: Im Osten dominierte ein scholastischer Marxismus als Weltanschauung und Staatsdoktrin, im Westen eine Formation „Traditioneller Theorie“ mit rationalistischen Auffassungen oder empiristisch-positivistischen Methodologien, mit der man sich im Sinne einer tiefeschürfenden Reflexion über „Traditionelle und kritische Theorie“ (Horkheimer 1968) schon in den 30ern sowie in den 60ern im „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“ (Adorno 1978) auseinandergesetzt hatte. Dazwischen eingezwängt oder widerständig der „westliche“ bzw. „Neomarxismus“, zu dem Perry Anderson¹² auch Horkheimer und Adorno rechnete. Innerhalb dieser unscharf so genannten Strömung eines „Westlichen Marxismus“ (Anderson 1978; Elbe 2008: 25 ff.) bilden die Praxisdenker einen spezifischen Kreis, Marcuse mit in der ersten Reihe: Sein Aufsatz „Philosophie und kritische Theorie“ erschien – ebenso wie Horkheimers Reflexionen über „kritische Theorie - in der *Zeitschrift für Sozialforschung* im Jahr 1937 und lässt bereits

¹⁰ Einige Auskünfte geben das Verzeichnis der Autoren der Zeitschrift PRAXIS (1965-1974) oder auch die Teilnehmerlisten der praxisphilosophischen Tagungen in Kassel (1982-1994).

¹¹ Das mag alles dazu beigetragen haben, dass die praxisphilosophische Substanz der Blochschen Philosophie, Entwürfe einer „dialektischen Soziologie“ wie Koflers „Die Wissenschaft von der Gesellschaft“ (1944), auch Henri Lefebvres geistesverwandte „Metaphilosophie“, seine „Soziologie nach Marx“ und „Kritik des Alltagslebens“ im wissenschaftlichen Feld weniger wahrgenommen wurden.

¹² „Über den westlichen Marxismus“ wurde vom Autor mit einem selbstkritischen Nachwort versehen. Dieses endet mit einem ganzen Fragenkatalog hinsichtlich der „großen ungelösten Probleme, die heute ganz oben auf der Tagesordnung der marxistischen Theorie stehen.“ (Anderson 1978: 161-127).

die Differenz erkennen. Politisch-philosophisch ging es um eine konsequente Negation der existierenden falschen, Adorno würde sagen „unwahren“ Alternativen oder die Freilegung eines dritten Weges. Die Praxisdenker bewegten sich dabei allerdings sozialphilosophisch und kapitalismuskritisch bevorzugt auf höheren Abstraktionsebenen. Dort suchten sie sich bezüglich Hegel, er Dialektik und auch in einer konstruktiven Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Denkströmung¹³ zu vergewissern.

Mit Blick darauf tat sich Habermas leicht, pauschal von einer „phänomenologischen Spielart des Marxismus“ (Habermas 1975: 40; 1981: 501) zu sprechen und etwa Bloch als „marxistischen Schelling“ abzumarkieren.¹⁴ Er stiftete in dieser Situation ein eigenes, kommunikations- und intersubjektivitätstheoretisches Paradigma inmitten des gesellschaftswissenschaftlichen Feldes, mit dem er der akademischen Welt Respekt einflößte und eine im aufgekünigteten Verhältnis zum Marxismus entschärfte, modernisierte kritische Theorie versprach.

Auf der anderen Seite boten und bieten bis heute die vielfältigen Marxinterpretationen, die Verdammungen, Exegesen, Kritiken und Auferstehungen, die Marxismen aller Himmelsrichtungen ein uneinheitliches, verwirrendes Bild, das die Wahrnehmung des philosophischen und praxiswissenschaftlichen Kernkonzepts außerordentlich erschwert. Überdies wurde der seit je schwelende Grundlagenstreit zwischen dem „Frankfurter Kreis“ (Petrovic) sowie den Praxistheoretikern niemals auf einem öffentlichen Podium ausreichend kommuniziert, in einer ausgewogenen, gründlichen Debatte vor der wissenschaftlichen Öffentlichkeit ausgetragen und entsprechend

¹³ Als vorzügliche Einführung empfiehlt sich „Marxismus und hermeneutische Tradition“, insofern letztere „das Problem von Sinn und Verstehen“ in den Mittelpunkt rückt: „Das genuin marxistische dialektische Denken hat heute in der Hermeneutik – besonders in jener, die sich von Husserl und der Phänomenologie herleitet, seinen ernsthaftesten philosophischen Partner“ (Siemek 1977: 56, 64 ff.).

¹⁴ Es heißt, der „marxistische Schelling“ habe im Wesentlichen eine bloße „Montage“ aus „Naturphilosophie und Marxismus“ vollbracht. Aber leider sei er – wie Marcuse – als „ahnungsvoller Verächter“ der Strukturen der „modernen“ Wissenschaft und Technik, der „romantischen“ Idee einer substanziell veränderten Wissenschaft und Technik aufgesessen. Demgegenüber gelte es geradezu, die „Unschuld der Technik“ und die „Notwendigkeit instrumentalen, überhaupt zweckrationalen Handelns“ zu verteidigen: Die ökologischen Probleme und Katastrophen unserer Zeit werfen ein bezeichnendes Licht auf den Verächter naturphilosophischer Reflexion und vormaligen Verteidiger einer „Unschuld der Technik“ (vgl. Habermas 1978: 268 f., 348 f.).

dokumentiert.¹⁵ Dieser Grundlagenstreit ist an die Zentral- und Schlüsselbegriffe „Praxis“ und „Intersubjektivität“ geknüpft. Ich versuche im Folgenden, mehr Licht in die Angelegenheit zu bringen.

4.2 Zerlegung der Praxis und normativer Überhang

Anfänglich trat Habermas mit einer Reihe von Untersuchungen an die Öffentlichkeit, die als „Rekonstruktion“, als eine Diskussion, Kritik und Revision des Marx’schen Ansatzes bzw. des Marxismus gemeint waren. Die Malaise beginnt damit, dass er zwischen beidem, zwischen dem Original und sekundären Auslegungen, nirgends und niemals deutlich unterschied und die unerlässliche gesellschaftsgeschichtliche Relationierung von theoretischen Aussagen missachtet. So greifen Habermas’ häufig sinnwidrige Interpretationen der Marx’schen Texte an entscheidenden Punkten lediglich vulgäre oder traditionelle marxistische Ansichten auf. Das betrifft vor allem die Grundfrage nach dem Verhältnis von „Arbeit“ und „Praxis“.¹⁶

Gesellschaftliche Praxis oder Selbsterzeugung durch Arbeit?

Dass Marx das Praxiskonzept nicht weiter elaboriert hat und im Weiterdenken der Analyse der „entfremdeten Arbeit“ seinen Forschungsschwerpunkt auf die *Wirtschaft der Gesellschaft* alias politische Ökonomie verlegte, berechtigt in keiner Weise zu der Unterstellung, er habe ein „Konzept der gesellschaftlichen Arbeit“ oder gar die Idee einer „Selbstkonstitution der Gattung allein durch Arbeit“ vertreten (Habermas 1975). Indem Habermas diesen sozialphilosophischen Popanz unterschob, der bis in die Gegenwart in der akademischen Welt geistert, konnte er leichtfertig erklären, dass Marx die spezifische „Reproduktionsform des menschlichen Lebens“ (Habermas 1976c: 147) verfehlt habe. Wie ein autosuggestives Mantra wird bis in die späten Partien der „Theorie des kommunikativen Handelns“ die eklantante Missinterpretation wiederholt: „Das Modell der Zwecktätigkeit wird auch für soziales Handeln als fundamental angesehen“: Was man auf dem

¹⁵ Auch bei der Tagung „Habermas und der Historische Materialismus“ im März 2012 an der Bergischen Universität Wuppertal, überwiegend eine Habermas-Hommage, gab es keinerlei Gedanken oder Diskussion mit Bezug auf das eigentliche, anhängige, grundlagentheoretische Problem *Praxis oder Intersubjektivität*.

¹⁶ Wenn man von Habermas’ kommunikations- und intersubjektivitätstheoretischen Ansatz her argumentiert, wird der marxsche und praxisphilosophische Ansatz bei allen Zugriffsversuchen durch Sinnverschiebungen und willkürliche textliche Operationen verfälscht (vgl. Schmied-Kowarzik 1981: 93 F.).

Feld der politischen Ideologien eine Geschichtslüge nennt, hat hier in der wissenschaftlichen Welt ein probates Pendant.

Welcher Missverständnis aus diesem Urquell immer noch mit der Prävention sozialphilosophischer Dignität vorgetragen wird, demonstrierte Seyla Benhabib bei ihrem Festvortrag zum hundertjährigen Jubiläum der Goethe-Universität Frankfurt, die sich heute gerne als Elite-Universität geadelt sehen möchte: „Karl Marx ersetzt, wie ihm folgend Lukács, die Kategorie der „Entäußerung“ durch jene der „Vergegenständlichung“ und ordnet so das Hegelsche welterschaffende Handeln, zu dem Sprache, Kultur, Religion, Kunst, moralische Kämpfe um Anerkennung und vieles mehr zählen, einer einzelnen Dimension materieller und gesellschaftlicher Reproduktion zu“ (Benhabib 2014). Die sozialtheoretisch windelweiche Kategorie der „Zuordnung“ ersetzt hier jede klare Verhältnisbestimmung der bezeichneten Praxisdimensionen und unterstellt einen „eindimensionalen“ Ansatz, der in der praxisphilosophisch informierten Denklinie seit Antonio Labriola, also seit gut 100 Jahren, mit hinreichenden Argumenten zurückgewiesen wurde.

Schmied-Kowarzik bemerkte in seinen Untersuchungen zur „Kernstruktur der Dialektik der gesellschaftlichen Praxis“: „Jürgen Habermas weigert sich, diese Bestimmung der gesellschaftlichen Arbeit (als gesellschaftliche und bewusste Praxis) zur Kenntnis zu nehmen – selbst dort, wo er die einschlägigen Textstellen von Marx zitiert ... unterstellt er ihnen im textwidrigen Sinne den eigenen Begriff der instrumentellen Arbeitshandlung.“ (Schmied-Kowarzik 1981: 87 F.).

Die Verfehlung des neuen Erkenntnis- und Praxiskonzepts

Im Praxisdenken gilt „Arbeit“ wie überhaupt die gesellschaftlich organisierte, ökonomische Praxis nicht einfach als ein zwecktägliches *Machen*, sondern als eine elementare Äußerung oder Dimension spezifisch menschlicher, tätiger *Selbstverwirklichung und Selbsterzeugung*. Von Habermas wird auch die Spezifität der mit dieser Auffassung von Praxis verbundenen Erkenntnistheorie nicht wahrgenommen. Er sieht in den Marx'schen Feuerbachthesen einen „erkenntnistheoretisch gerichteten Pragmatismus“ angelegt (Habermas 1976: 146). Tatsächlich ist dort von Praxis als simultan geistig-praktischer Selbstveränderung, von der Bedeutung der „praktisch-kritischen“ oder „revolutionären Tätigkeit“ die Rede, welche eben die dialektische, höher entwickelte Reflexivität von „Praxis“ impliziert: Im „Begreifen der Praxis“ der achten Feuerbachthese fassen sich diese und weitere Bestimmungen zusammen. Eben solche Theorie-Praxis soll aus der gesellschaftsgeschichtlichen Situation einer Selbstentfremdung und unentwickel-

ter Bewusstheit heraus und auf eine höhere Reflexions- und Zivilisationsstufe führen. Das heißt, von „Pragmatismus“¹⁷ im geläufigen Sinn kann hier nicht die Rede sein. Derart zielen Habermas' Interpretationen und Argumentationsstrategie generell darauf, vom integralen Kernkonzept „Praxis und Begreifen der Praxis“ abzulenken. Sein zentraler Vorwurf lautet:

„Hätte Marx Interaktion mit Arbeit nicht unter dem Titel der gesellschaftlichen Praxis zusammengeworfen, hätte er stattdessen den materialistischen Begriff der Synthesis auf die Leistungen instrumentalen und die Verknüpfungen kommunikativen Handelns gleichermaßen bezogen, dann wäre die Idee einer Wissenschaft vom Menschen nicht durch die Identifikation mit Naturwissenschaft verdunkelt worden.“ (Habermas 1975: 85).

Wo Habermas etwas „zusammengeworfen“ sieht, liegt die erste Wahrheit oder das Tor zur gesellschaftlichen Wirklichkeit und zu einem höchstentwickelten Realismus, das sich allerdings ohne den dialektisch-logischen Schlüssel nicht öffnen lässt: Die Konzeptualisierung von Praxis als Entwicklung aus sich selbst, in und aus ihren Formbildungen über sich hinaus als Überschreitung, sowie als lebensformspezifische Synthesis gesellschaftlicher Praxis kann ohne die Konnotation des fundamentalen Konstitutionsaspekts „Dialektik“ *nicht angemessen gedacht* werden. Anders geartete, praktologische Auffassungen von der Sache gehen daher immer so oder so an ihr vorbei, wie etwa Handlungstheorien, Pragmatismus, Intersubjektivitätstheorie, kritische oder praktische Philosophie. So kommt auch der furchtbare Irrtum in Habermas' Wahrnehmung des Praxisdenkens zustande, der in dem Schluss gipfelt, die Marx'sche Wissenschaft vom Menschen und der Geschichte würde sich in irgendeiner Weise an einen der modernen Naturwissenschaft entsprechenden Wissenschaftstyp anlehnen. Umgekehrt, es richtet sich der Angriff des Praxisdenkens gegen falsche Trennungen zwischen Natur und Mensch, Naturwissenschaft und Gesellschaftswissenschaft, und gegen den „zuinnerst instrumentalistischen Charakter der naturwissenschaftlichen Methode“, den „Szientismus“ als entsprechende Gleichschaltung der Sozialwissenschaften sowie die entsprechende, manipulative, „technologische Rationalität und die Logik der Herrschaft“ (Marcuse 1989: 159 ff., 169). Marcuse hatte die in den frühen Marx'schen Schrif-

¹⁷ Bloch hatte den „Pragmatismus in Amerika“ als Ausdruck „einer von jedem Wahrheitswillen entblößten Gesellschaft“ zurückgewiesen. Mit dieser extremen Pointierung wollte er zugleich den tieferen Sinn der elften Feuerbachthese verteidigen, auch gegen „Praktizisten in der sozialistischen Bewegung“ (Bloch 1977c: 320 ff.).

ten vielleicht am ehesten fassbare Quintessenz seinerzeit verstanden. Daher die Feststellung von 1932 zur Erstveröffentlichung jener „Pariser Manuskripte“, dies müsse „zu einem entscheidenden Ereignis in der Geschichte der Marxforschung werden“ (Marcuse 1932: 509).

Entfaltung einer dualistischen und normativistischen Sozialtheorie

Aus seinen irreführenden Rekonstruktionsversuchen und eigenen Vorannahmen leitet Habermas schließlich sein Konzept ab: „In früheren Untersuchungen habe ich schon zu begründen versucht, dass holistische Begriffe wie produktive Tätigkeit und Praxis¹⁸ in die Grundbegriffe des kommunikativen und des zweckrationalen Handelns zerlegt werden müssen, um zu vermeiden, dass wir die beiden Rationalisierungsprozesse, die die gesellschaftliche Evolution bestimmen, vermengen: die Rationalisierung des Handelns wirkt sich nicht nur auf die Produktivkräfte aus, sondern in eigenständiger Weise auch auf die normativen Strukturen“ (Habermas 1976c: 31). Die schnittige kategoriale Operation eröffnet im Grunde nur begrenzte, heuristische Zugänge zu Praxisvollzugszusammenhängen, die immer schon zugleich in den schlecht abstrahierten Dimensionen des materiell-zweckhaften oder erfolgsorientierten wie intersubjektiv-kommunikativen oder auch normgeleiteten Handelns konstituiert und zudem historisch formbestimmt wie kulturell geprägt sind. Mit Habermas' Zerspaltung des essentiellen Wirklichkeitsbegriffs war der Weg in schlechte Abstraktionen, neue Dualismen und eine geschichtsmaterialistisch unterbelichtete, normativistische Sozialtheorie vorgezeichnet.

Eigentlich war und ist unschwer zu erkennen, dass „Arbeit“ im gegebenen sozialökonomischen Kontext keineswegs ein technologisch gestütztes, instrumentelles oder zweckorientiertes Handeln ist, sondern in der bestimmten, historischen Praxisformierung alle möglichen Natur-, Sozial- und Rechtsverhältnisse simultan mitvollzieht oder konstituiert. Und alle jene „kommunikativ strukturierten“ Zusammenhänge sind vollständig ins materielle, soziale und bedeutungsvolle Feld der gesellschaftlichen Arbeit, Reproduktion und Praxis eingelassen und bewegen sich im Bereich deren Schwerkraft, selbst wo sie sich in wissenschaftlichen Aberwitz oder hochfliegende Esoterik verlieren. Selbst Denken, sprachliche Artikulation und Kommunikation sind materiell konstituiert, selbst als Praxis verfasst und

¹⁸ Demgegenüber ist erfreulich, dass der chinesische Philosoph wieder auf dem Schlüsselbegriff „Praxis“ insistiert und betont, dass „Marxist philosophy“ is forming a „holistic vision of society“ (Yang Geng 2010: 48 f., 53).

derart, als begreifendes Denken oder Praxiskonzeptualisierung, in das Universum immer schon bedeutungsvoller Vollzugszusammenhänge eingewoben. Zertrennt man aber das Zusammenseiende und fasst man schließlich nicht von Anfang an und in gebührender Schärfe die für alle Praxis konstitutive Widersprüchlichkeit oder Dialektizität, so ist der Landeplatz im Flachland affirmativer Soziologie, Ökonomie und Historik vorprogrammiert, wo die „schlechte Absicht der Apologetik“ heutzutage ohne „das böse Gewissen“ auskommt (MEW 23: 21).

Bereits am Beginn der Auseinandersetzung über *Arbeit* und *Interaktion*, den integralen Begriff von „Praxis“ und das Konzept „kommunikatives Handeln“ bemerkte Alfred Lorenzer, „auf der durch Habermas angelegten Linie“ werde „ein Riss durch ‚Praxis‘ hindurchgelegt“ (Lorenzer 1971: 49). Oder Arnason machte deutlich, dass Habermas mit einem „instrumentalistischen Arbeitsbegriff“ operiert, und „dass sich weder die instrumentalistische Revision der Dialektik der Arbeit noch die kognitivistische Sublimierung der Produktivkräfte als eine Weiterentwicklung des Marx'schen Theorieprojekts verstehen darf“ (Arnason 1980: 150). Später bemerkte Bourdieu lapidar: „Zum Beispiel lehne ich die Unterscheidung von instrumentellem und kommunikativem Handeln völlig ab, die auf vor-kapitalistische Gesellschaften gar nicht anwendbar ist und selbst in den hochdifferenzierten Gesellschaften niemals ganz vollzogen wird.“ (Bourdieu/Wacquant 1996: 173).

In seiner Untersuchung über „Marx und Habermas“ wird von Arnason (1980) hervorgehoben, dass die „Dichotomie von instrumentalem und kommunikativem Handeln“ den Marx'schen Praxisbegriff mit seinem wesentlichen Doppelsinn von „Arbeit“ und „Selbstbetätigung“ verfehlt. Die „Grenzen des zugrundeliegenden Begriffsschemas“ zeigen sich dann in Ungereimtheiten der weitergehenden Konzeptualisierungen, etwa was das Verhältnis von „Sozialintegration“ und „Systemintegration“ oder Habermas' neues „Entwicklungsmodell soziokultureller „Evolution“ angeht. Dieses „privilegiert somit die moralisch-rechtlichen Strukturen“ (Arnason 1980: 175) und hypostasiert ein darin verankertes „emanzipatorisches Telos“, am Ende eine „universale Entwicklungslogik“.¹⁹

¹⁹ „Das konzeptuelle Schema präjudiziert daher sowohl die Marx-Interpretation als auch die Deutung der Krisen und Widersprüche im entwickelten Kapitalismus“. Es lässt „für all die Alternativen keinen Raum [lässt], die in die praktisch-politischen Projekte von Klassenkämpfen und sozialen Bewegungen eingehen können.“ (Arnason 1980: 162 f., 169).

Nach alldem erscheint in Habermas' Perspektive folgerichtig, dass das intersubjektive, kommunikative Handeln, im Unterschied zum imaginierten Reich bloßer Zwecktätigkeit, das eigentliche, menschlich, gesellschaftlich und gattungsgeschichtlich Entscheidende oder Übergreifende darstellt: Mit dieser Konsequenz wird aber das besondere Gewicht und Augenmerk, das im sozialökonomisch und historisch informierten Praxisdenken der Organisation gesellschaftlicher Arbeit und der Reproduktion der ganzen, transitorischen Praxisformbildung zukommt, weit in eine ideelle und ideale Sphäre verschoben – zugunsten intersubjektiver Deutungsprozesse, Normsetzungen und schließlich kosmopolitischer Höhenflüge (Mouffe 2007: 21, 139 f.).

Verkennung der Sinnkonstitution im kommunikativen Handeln

Indem sich die Konturen von Habermas' Entwurf deutlicher abzeichnen, wird sichtbar: Es handelt sich um eine fatale Entmaterialisierung und letzten Endes Enthistorisierung der Sozialtheorie. Der zweite Band des Hauptwerks „Theorie des kommunikativen Handelns“ vollstreckt diese Tendenz: Er orientiert auf die „Wendung von der Zwecktätigkeit zum kommunikativen Handeln“, genauer: auf eine „kommunikationstheoretische Grundlegung der Sozialwissenschaften“ (Habermas 1981b: 11 ff.). Es ist wichtig an dieser Stelle festzuhalten, dass sich Habermas dabei in erkenntnis- und subjektivitätstheoretischen Fragen vor allem auf eine Interpretation des amerikanischen Sozialphilosophen G. H. Mead stützte, die bei genauerem Hinsehen nicht stichhaltig ist. Dessen Theorie der „gesellschaftlichen Handlung“ weist eigentlich eine praxistheoretische Kontur auf, wird aber hier zur Vorbereitung eines theoretischen Handstreichs²⁰ benutzt: Habermas löst bedeutungsvolles, kommunikatives Handeln als solches aus den untrennbar mitgegebenen Kontexten realer gesellschaftlicher Praxeologie und modelliert es als einen Idealtypus „normengeleiteten kommunikativen Handelns“. Wohin führen die Überlegungen, um den „Eigensinn des kommunikativen Handelns“? Es heißt, die Geltungsbasis der Rede, der Kommunikation habe hier gleichsam „transzendente Voraussetzungen“. Es stehe die „Explikation von Sinnzusammenhängen notwendig unter dem Gesichtspunkt der möglichen Wahrung der Intersubjektivität der Verständigung“ (Habermas 1981b: 593; 1975: 348).

²⁰ Darauf möchte ich im nächsten Hauptabschnitt genauer eingehen, denn die Meadsche Theorie der „gesellschaftlichen Handlung“ widerlegt nicht nur Habermas, sondern stellt zugleich einen wesentlichen Beitrag zur Weiterentwicklung des Praxiskonzepts dar.

In dieser Generaldisposition bezüglich einer „Explikation von Sinnzusammenhängen“ wird vollständig von der eigentlichen, epistemologischen Grundfrage der Sinnkonstitution abgesehen: Ob und wie sich nämlich ein im Vollzugszusammenhang der Praxis bereits präreflexiv implizierter, objektiv-realer Sinn im nachdenklichen, forschenden und wohl auch kommunikativen Handeln in die Ebene intelligibler und intelligenter Praxis übersetzt und derart auch eine „Objektivität“ von Bedeutungen sowie widersprechende, unvereinbare Praxisperspektiven geltend gemacht werden können. Insofern ist die Problematik der „Theorie des kommunikativen Handelns“ in der tiefsten Tiefe des Ausgangspunktes angelegt: Durch diesen Ansatz wird der *Sinn des Geschehens* sozusagen auf der Realitätsebene des Kommunizierten abgegriffen und von einem in der wirklichen „Praxis“ implizierten, präreflexiven, objektiv-realen Sinn abgesehen, den kein Konsens in einer bestimmten Handlungslinie aus der Welt schaffen könnte. Aus der Sicht einer Erkenntnistheorie der Praxis, die Marx in Grundzügen eingekreist hat und letztlich durch George Herbert Meads Konzept der „gesellschaftlichen Handlung“ bestätigt und vertieft wird, ist dieser Aspekt einer Sinnkonstitution primär und ausschlaggebend sowohl für gelingendes wie koaktives und kommuniziertes Handeln. Die Gegenposition zu Habermas könnte vielleicht so formuliert werden: Es steht die Explikation von Sinnzusammenhängen notwendig unter dem Gesichtspunkt der möglichen und gelingenden Realisierung im Raum der ergriffenen oder entworfenen, koaktiven und kommunikativen Praxis. Die von Habermas fingierte Orientierung auf Kommuniziertes, Bedeutungsidentität oder Konsens führt dagegen dazu, dass von differenten objektiv-realen Sinngehalten abgesehen und ein in der realen Widersprüchlichkeit der realisierenden Praxis fundierter, kontradiktorischer und sogar kontradiskursiver Grundzug des Praxis- und darin involvierten Kommunikationsgeschehens abgeblendet wird.²¹ Dieser Grundzug begegnet in unterschiedlichen gesellschaftlichen „Praxisperspektiven“ ebenso wie in wissenschaftlichen „Paradigmen“. Zudem werden die von Habermas hervorgehobenen, natürlich auch *mit* konstitutiven Aspekte des Normativen oder Sollens auf praxistheoretischer Grundlage unter dem Stichwort „soziale Wahrheit“ in ihrer wirklichen, existenziellen, gesellschaftlichen und historischen Dimensionierung behandelt. Dem galten bereits Erläuterungen „Ethos und Perspektiven der Weltveränderung“ im Hauptabschnitt zu Bloch. Dazu jetzt noch ein Blick auf Habermas:

²¹ „Und ist die Welt auch nur für alles in einer konkreten geschichtlichen Lage gegenwärtiges Dasein ‚dieselbe‘? Offenbar nicht.“ Da „klaffen noch Abgründe des Sinnes“, gibt es unter Umständen „kein Verstehen“ (Marcuse 1928: 364).

Idealistische Verkehrungen des Geschichtlichen

Das Apriori einer Konsensorientierung ist mit der Vorstellung verknüpft, dass es in solcher Verständigung letztlich um die Beförderung „moralisch-praktischer Einsicht“ geht. Es gilt darüber Einverständnis zu erzielen, welche Institutionalität gesellschaftlich verwirklicht werden und gelten soll. Mit Blick auf die geschichtliche Entwicklung als angenommener ausdifferenzierter „Rationalisierungsprozess“ gäbe es somit einerseits Fortschritte in der objektivierenden Erkenntnis, die auf Verfügbarkeit und Erfolg zielt, und auf der anderen Seite in der „moralisch-praktischen Einsicht“, die, wenn man so will, auf das Gute beziehungsweise Vernünftige zielt (Habermas 1976c: 194). Auf dem Gipfel dieser Argumentationslinie angekommen, eröffnet das die Perspektive einer regelrechten „verfassunggebenden Praxis“ (Habermas 2009: 679): Es ist exakt der Punkt, an dem sich jetzt das gewöhnliche Ideologem der Machbarkeit in sozialphilosophisch sublimierter Form präsentiert. Dem gegenüber würden sich Praxisdenker in erster Linie auf eine durch die Effektivierung widersprüchlicher Praxis angestoßene, durch „ökonomisch-soziale Entwicklungsstadien“ verlaufende, umkämpfte, „lange und qualvolle Entwicklungsgeschichte“ der Gesellschaft einstellen (MEW 23: 94), in der auch die Periode der neoliberalen Hegemonie lediglich ein Durchgangsstadium darstellt.

Solcher Komplexität des Geschichtsdenkens wird von Habermas entgegen gehalten, „dass die normativen Strukturen dem Entwicklungspfad des Reproduktionsprozesses“, sprich der ökonomischen Praxis, nicht „einfach folgen“, dass sie vielmehr eine interne Geschichte haben und ihnen eigentlich die Oberhoheit zukommt. Das heißt jetzt: „Die Entwicklung der normativen Strukturen ist der Schrittmacher der sozialen Evolution.“ (Habermas 1976c: 31, 35). Marx hat diesen Standpunkt in seinen Schriften zur „Deutschen Ideologie“, wo er sich gegen die Phraseologie der idealistischen Praxis- und Geschichtsauffassung, wendet, so karikiert: „In der Wirklichkeit trug sich die Sache natürlich so zu, dass die Menschen sich jedes Mal so weit befreiten, als nicht ihr Ideal vom Menschen, sondern die existierenden Produktivkräfte ihnen vorschrieben und erlaubten.“ (MEW 3: 417). Der geschichtsmaterialistisch ernüchterte und gleichwohl normativ hochmotivierte Praxisdenker zog den Schluss, dass es schließlich darauf ankomme, die bestehende Sozial- und Weltordnung grundlegend zu verändern: Weil die der gesellschaftlichen Kontrolle entzogene, entfesselte Verwertungsökonomie das gesamte Alltagsleben, bis in Feinstrukturen des Geschlechterverhältnisses und bis in die Denkformen und Wertvorstellungen prägt, den Progress in ihrem Sinn ziemlich rücksichtslos peitscht und selbst der

Idee des „Fortschritts“, im Falle Habermas der „Modernisierung“, ihren Stempel mit der Brachialgewalt einer vorherrschenden Ideologie aufdrückt.

4.3 Eine affirmative Theorie der Modernisierung

Es geht Habermas nach allen seinen konstitutionstheoretischen Vorüberlegungen um „eine kritische Theorie der kapitalistischen Modernisierung, die mit Mitteln einer Theorie des kommunikativen Handelns durchgeführt wird“. Die erste anschließende Frage wäre natürlich, *was* denn da modernisiert oder am besten konsens- und vernunftgesteuert werden soll. Sodann muss Auskunft eingeholt werden, welche Art von „Kritik“ oder kritischer Gesellschaftstheorie an das so erfasste oder das Bestehende herangetragen wird. Zunächst wird deutlich, wie die ursprüngliche kategoriale Problemexposition sich in eine dualistische gesellschaftliche Gesamtsicht übersetzt.

Das Gemenge von System und Lebenswelt

Es heißt: „Wir können anhand der beiden Handlungstypen gesellschaftliche Systeme danach unterscheiden, ob in ihnen zweckrationales Handeln oder Interaktion überwiegt.“ Oder „deshalb werde ich vorschlagen, die Gesellschaft gleichzeitig als System und Lebenswelt zu konzipieren“. Mehr oder weniger als Komplementärbegriff zu interaktivem und kommunikativem Handeln erscheint jetzt der unscharfe Begriff einer soziokulturellen „Lebenswelt“, während der Typus zweckrationaler Tätigkeit vorzugsweise „Subsystemen“ zugeschrieben wird. Insbesondere das „Wirtschaftssystem“ oder, ganz merkwürdig, sogar der „Staatsapparat“ seien solche „Subsysteme zweckrationalen Handelns“, da in ihnen ja, wie es einmal heißt, „hauptsächlich Sätze von zweckrationalen Handlungen institutionalisiert sind“.²² Der Blick wendet sich so vor allem auf „die kommunikative Alltagspraxis der Lebenswelt, in der Rationalitätsstrukturen verkörpert sind“²³, „ein Gewebe kommunikativer Handlungen, die nur im Lichte kultureller Überlieferungen gelingen können – und nicht etwa systemische Mechanismen, die

²² Zitiert nach Klaus Ottomeyer: „Kritik des Verhältnisses von Arbeit und Interaktion bei Jürgen Habermas“, unter: <http://www.trend.infopartisan.net/>

²³ Habermas' Begriff einer „Alltagspraxis der Lebenswelt“ verramscht die umfangliche Theorietradition, die von Husserl und Heidegger, über Alfred Schütz und Berger-Luckmann bis ins Feld moderner, phänomenologisch-interaktionistischer Theorien führt. In der Nachbarschaft, allerdings durch Gräben getrennt, liegt das Feld einer fruchtbaren Diskussion zwischen Marxismus und Phänomenologie sowie Marxismus und Interaktionismus.

dem intuitiven Wissen ihrer Angehörigen entzogen sind“. Und schließlich: „Die Systemevolution bemisst sich an der Steigerung der Steuerungskapazität einer Gesellschaft, während das Auseinandertreten von Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit“, d. h. „der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation“, „den Entwicklungsstand einer symbolisch strukturierten Lebenswelt anzeigt“ (Habermas 1981b: 183, 223 ff., 227 f., 561).

Es ist mehr als gewagt oder auch ein glatter Fehltritt, das „Wirtschaftssystem“, und damit das kapital- und finanzwirtschaftliche Kommando über gesellschaftliche Arbeit, als eine Frage der Zwecktätigkeit oder „Steuerungskapazität“ zu behandeln und die für diese Steuerung maßgeblichen, wertwirtschaftlichen Formen, sozialen Gewaltverhältnisse und kapitalwirtschaftlichen Wirtschaftsrechnungen als etwas Technisches, als Ausdruck einer „Zweckrationalität“ zu behandeln. Ebenso, die dahinter stehende Kapitalverwertung als „systemischen Mechanismus“ statt als prozesshaft, informatisch und gegenständiglich vermittelte soziale Praxis zu betrachten: Habermas' Blick auf die Gesellschaft zeigt ein unscharfes Gemenge von Handlungs- und Systemtheorie, von funktionellen Wirksystemen und verständigungsorientierten Handlungszusammenhängen²⁴, das von der unvermittelten Hoffnung auf einen höheren Standard instrumenteller Systembeherrschung, lebensweltlicher Konsensualität und moralischer „Universalität“ verklammert wird.

Diese Hoffnung zerschellt aber an den widersprüchlichen Verhältnissen der bestehenden, zerspaltenen Gesellschaft, in der sich unwillkürliche, praxisformspezifische Tendenzen wie etwa die zur Massenarbeitslosigkeit, Staatsverschuldung, Altersarmut und Umweltzerstörung geltend machen und entgegen gerichtete oder gar antagonistische Praxisperspektiven miteinander ringen: Die gegenwärtig in der europäischen Entwicklung gegen eine neoliberale Austeritätspolitik ins Feld geführten, wirtschaftswissenschaftlichen und politischen Ansätze bieten dazu Anschauungsmaterial. Das alles besagt: Die mit sozialem Handeln einhergehenden jeweiligen Gegenstandsbestimmungen, Definitionen der Situation, die vorhandenen Bedürfniskomplexe und Zielorientierungen entziehen sich einer

²⁴ Darum drehte sich die sogenannte Habermas-Luhmann-Kontroverse oder Debatte zwischen handlungsorientierter Soziologie und Systemtheorie, die seit den 70er Jahren beschäftigt. Kritisch zu Habermas' theoretischen Vermengungen siehe „Handlung, Lebenswelt und System in der soziologischen Theoriebildung. Zur Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas“ (Bohnen 1984).

Konzeptualisierung nach den vorgeschlagenen Schemata wie zweckrational oder eher sozialnormiert. Und so mag am Ende das, was einer Seite als „Evolution“ oder „Modernisierung“ gilt, aus anderer Sozialperspektive oder im Ergebnis praxiskritischer Analytik als Ausdruck bürgerlich-kapitalistischer Zwangsvergesellschaftung, allgemeiner Entfremdetheit und „Dekadenz“ (Lotter 2012) gefasst werden. Wie könnte man auf der Grundlage eine Sozialphilosophie oder Gesellschaftstheorie, die wie in diesem Fall mit konstruierten Begrifflichkeiten und maßlosen Vernunftideen operiert, in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung eine konkrete Analytik, Perspektive oder gar Alternativen entwickeln? Ich komme damit noch einmal zu der Frage, wie Habermas die „Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie“ (Habermas 1981b: 548 ff.) bestimmt.

Denkmittel und Aufgaben der Gesellschaftstheorie

Ist es Habermas gelungen, die kritische Gesellschaftstheorie selbst zu modernisieren oder überhaupt die jenseits seiner „Rhetorik der Modernisierung“ (Mouffe 2007: 72) treibenden, sozialökonomischen und gesellschaftsgeschichtlichen Prozesse treffend anzusprechen? Tatsächlich verläuft sich die „Theorie des kommunikativen Handelns“ in eine – sogar im Verhältnis zu Horkheimer und Adorno – entschärfte und opportune Variante, eine Softversion der Sozialphilosophie und Sozialanalytik und keineswegs in eine höhere Vernunftgestalt. Das zeigt sich schon an den verfügbaren oder besser nicht verfügbaren Grundbegriffen:

Bedeutende Kategorien einer kritischen Philosophie und konkreten Gesellschaftsanalytik wie Dialektik und Widerspruch, selbst Begriffe wie „politische Ökonomie“ werden aus der Wissenschaftssprache ausgeschlossen oder, wie der Schlüsselbegriff „Praxis“, ihres rationalen Sinnes beraubt. Gesellschaftstheorie von so hoher Warte, die einseitig auf Kommunikation, Intersubjektivität, auf Normen und Rechtlichkeit fokussiert, verliert den Blick für eminente, praktisch-materielle Präformationen des gesellschaftlichen Handelns, die beispielsweise Begriffe wie „Form“, „Tendenz“ oder Bourdieus Konzept des „Habitus“ reflektieren. Der Wirklichkeitssinn wird kategorial gefiltert und gestört nicht nur im Hinblick auf den schon vor aller Aussprache in der Praxis implizierten, objektiven Sinn, sodann hinsichtlich der Polarisierungen und Antagonismen der Sozialform, der hegemonialen Machtstrukturen, und nicht zuletzt bezüglich des Zwangscharakters und der Gewaltsamkeit im Vollzugszusammenhang gesellschaftlicher Praxis: Hier ist selbst das Feld der Kommunikation ein „Feld der Macht“ (Bourdieu), von dem sich nicht abstrahieren lässt. Daher bleibt die Proklamation

des Verständigungs- und Vernunftideals gegenüber der Macht der stummen Verhältnisse, der widersprüchlich konstituierten Praxis, dem Einfluss der Ideologieproduktion eine unverständige, äußerliche Geste. Durch den defizitären kategorialen Apparat weicht jener Dunkelraum gesellschaftlicher Probleme, der sich mit dem Schlüsselwort „Entfremdung“²⁵ öffnen und tiefer ausleuchten ließ, einem Spielzimmer für kritische Umtriebigkeit.

Die kritischen Bemühungen betreffs einer „systemisch induzierten Verformung von kommunikativ strukturierten Lebenszusammenhängen“ oder die eingängige Formel von einer „Kolonisierung der Lebenswelt“ sind eine halbdunkle Kapitalismuskritik, die weder die konkrete Signatur des „Systems“ noch konkrete Alternativen erkennen lässt: Wenn man so will, wäre eine *Entkolonialisierung der Arbeits- und Wirtschaftswelt* ein erstrangiger Schritt, um sonstige *praktisch formierte, gesellschaftliche Entfremdungszusammenhänge* verändern zu können. Aber davon ist nicht die Rede, und im verbliebenen Halbdunkel können mancherlei gesellschaftliche „Pathologien“, „Paradoxien“²⁶ oder „Krisen“ verfolgt und erörtert werden: Die dabei immer eingestreute Modernisierungs-, Emanzipations- und Universalisierungsrhetorik verdeckt, dass es für die reelle, konkret-alternative Dimension der gesellschaftlichen Praxis- und Prozesswirklichkeit weder ein methodisches oder konzeptuelles Instrumentarium noch ein wahrhaftiges Interesse gibt.²⁷

Kritische Theorie oder konkrete Philosophie

Es ist nicht ohne Weiteres zu erkennen, dass der von Habermas geprägte Begriff von „Kritik“, der bis in aktuelle Artikulationen einer „kritischen“

²⁵ Die philosophische, soziologische und menschliche Bedeutung von Marx' Entfremdungsbegriff erörterte Petrovic (1971: 117-157). Siehe auch (MEW 42: 721-723).

²⁶ Habermas sprach noch von „Deformationen“ und „Pathologien“ in Folge einer „Kolonisierung der Lebenswelt“ durch Systemimperative. Für das Programm des Instituts für Sozialforschung unter der Leitung von Axel Honneth wurde jetzt der weichgespülte Begriff „Paradoxien“ eingeführt: Das „übergreifende Forschungsthema“ sind vielzählige Prozesse, die man mit Blick auf Veränderungstendenzen in westlichen Gesellschaften als „Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung“ bezeichnet. Siehe IFS-Programm unter: <http://www.ifs.uni-frankfurt.de/>

²⁷ Auch die These der „Kolonisierung der Lebenswelt“ durch den „bürokratischen Staat“ ist in diesem Sinne eingängig, aber prima facie fast eine Tautologie und mit keiner Staatstheorie verknüpft, die diesen Namen verdiente. Überhaupt ist der Staat, wie auch die „Wirtschaft der Gesellschaft“ (Luhmann), kein „System“, sondern eine hochkomplexe, instituierte *Praktizität*. Dazu mehr im Dritten Hauptteil.

Soziologie oder Gesellschaftstheorie hinein wirkt, eine affirmativ-reduktionistische Einhegung der *praktischen Vernunft* beinhaltet. Seinerzeit entwickelte vor allem Herbert Marcuse einen alternativen Ansatz. Er verriet bereits vor dem zweiten Weltkrieg in einigen kleineren Schriften, darunter „Über konkrete Philosophie“, ein praxisphilosophisches Verständnis: „Das Existieren des menschlichen Daseins ist in jedem Augenblick ein Verhalten zur Welt ... Die Sorge um die menschliche Existenz und ihre Wahrheit macht die Philosophie im tiefsten Sinne zu einer ‚praktischen Wissenschaft‘ ... Die Philosophie muss aus der ihr zugänglichen Wahrheit heraus in die Not der gleichzeitigen Existenz eingreifen, sie gemäß ihren geschichtlichen Möglichkeiten vorwärtstreiben.“ (Marcuse 1929: 387, 405).²⁸

Auch in seinen späten Jahren war der Grundgedanke: „Auf Grund der Analyse der gegebenen Gesellschaft projiziert, entwirft die Theorie mögliche Praxis.“ Er demonstrierte selbst die Möglichkeit der Weigerung, sich als Sozialtheoretiker anzupassen: „Gegenüber der totalisierenden Tendenz der spätkapitalistischen Gesellschaft“, in der „die Ideologie selbst, die Vernunft selbst zu Herrschaftsmitteln werden, die von den Individuen reproduziert werden“, „ist die Notwendigkeit einer Gegen-Psychologie, Gegen-Soziologie, Gegen-Vernunft, Gegen-Erziehung gegeben“ und hat „am allerwenigsten der Erzieher und Intellektuelle das Recht“, den rebellierenden Minderheiten „Enthaltung zu predigen“. Der grundlegende, programmatische Vortrag „Theorie und Praxis“ bekräftigte, was Marcuse unter „konkreter Philosophie“ verstand (Marcuse 1975: 143-158). In neuerer Zeit hat besonders Chantal Mouffe darauf hingewiesen, inwiefern sich „Kritik“ bei Habermas nicht etwa, mit Blick auf das real „antagonistische“, politisch-semantische Feld, als „gegenhegemoniale Intervention“ (Mouffe 2008) versteht oder im Kontext eines *gegenhegemonialen* Projekts, das wesentlich eine „Reartikulation“ verlangt. Tenor und Tendenz gehen vielmehr dahin, auf sozialtheoretisch und wissenschaftssprachlich ziemlich verwundenen Wegen am „Traum von einer um einen homogenen Kollektivwillen herum ethisch versöhnten Gesellschaft“ festzuhalten (Laclau/Mouffe 2006: 23).

Konträre Situationswahrnehmungen im Hochkapitalismus

Marcuse und Habermas sind exzellente Beispiele dafür, wie der persönliche Charakter eines Intellektuellen, der Kern seiner Wirklichkeitsauffas-

²⁸ Habermas' entsprechende Definition lautet, was immer das heißen mag: „Philosophie ist in Wissenschaft als Kritik aufbewahrt.“ (Habermas 1968: 86).

sung und sein theoretischer Entwurf sowie schließlich die Wahrnehmung der konkreten historischen und politischen Situation einen Zusammenhang bilden. Marcuse deutete die sozialen Bewegungen, alternativen Lebensäußerungen und weltweiten Proteste gegen die Gesellschaftsbildungen in West und Ost im fortschreitenden 20. Jahrhundert als Vorboten einer erhofften, aber noch vereitelten Systemtransformation: „Zugleich ist diese regressive Entwicklung der Boden, auf dem die neuen Möglichkeiten des Übergangs und die neuen Ziele der Praxis erscheinen.“ Habermas mochte dagegen nicht mehr davon ausgehen, dass es ein solches Jenseits der modernen, kapitalistischen, „sozialstaatlichen Massendemokratien“ (Habermas 1981b: 563) geben könne und setzte auf deren immanentes Rationalisierungs- und Reformpotential. Wo er angesichts der Protestbewegungen und sozialen Kämpfe nach allgemeinen oder verallgemeinerbaren „Maßstäben der Moral“ fragte, forderte Marcuse eine „neue Moral“, formulierte seinen „Versuch über die Befreiung“, um eingeschliffene Praxisformen aufzusprennen.

Dagegen erscheint Habermas als aufgelöstes Rätsel der Gesellschaft und Geschichte eine „verfassunggebende Praxis“ der zum „diskursiv erzielten Einverständnis“ über das „diskursiv begründete ‚System der Rechte‘“ gekommenen souveränen „Rechtsgemeinschaft“, die schließlich in einen „international verrechtlichten ‚weltbürgerlichen Zustand‘“ übergehen soll (Habermas 1998: 670 ff.). Solchen hochfliegenden und hochtönenden Projektionen entgegen sprach Marcuse vom Bestehenden als einer „Pseudo-Demokratie in einer ‚Freien Orwellschen Welt‘“ (Marcuse 1969: 243, 313 f.) und sah „das Heraufziehen einer langen Periode zivilisierter Barbarei“ als möglich an. Er erkannte die totalitäre Veranlagung des Spät- oder „Hochkapitalismus“. Die von Marcuse erkannte Unterströmung drängt jetzt im 21. Jahrhundert wieder verstärkt an in Tendenzen zur Aushöhlung der sozialkapitalistischen Demokratieform, zur Durchsetzung neoliberaler Wirtschaftsdiktate und durch das Aufkommen offen autoritärer Regimes. Die gesellschaftliche Praxisformierung, der Habermas mit dem Gestus eines Letztbegründers und Mahners praktisch ein unbegrenztes Rationalisierungspotential zusprach, führte direkt in das eklatierende Widerspruchsszenario und die Weltkrisenzustände unsere Zeit.

In einem Interview²⁹ erklärte Marcuse, worauf es ihm ankam: Nicht auf eine „Rationalisierung des Bestehenden“, sondern auf die Tatsache, dass die entwickelte sozialkapitalistische Gesellschaft im Grunde die „realen Mög-

²⁹ Marcuse bei Gelegenheit eines Deutschlandbesuches im Jahr 1976, online verfügbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=C5PU0EASi_Q

lichkeiten“ für die Verwirklichung einer ganz „neuen Lebensqualität“, die Potentialität für eine höhere Zivilisation aufweist: Dass auf die von ihm bekräftigte, legitime und reale Anforderung, die „konkrete Alternative“ zu denken und zu identifizieren, bis dahin und weiter bis heute keine schlüssige politisch-ökonomische Antwort gefunden wurde, ist eine andere Frage, auf die noch eingehend zurückzukommen ist.³⁰

4.4 Habermas' Depotenzierung kritischer Theorie

Habermas' aufstufende theoretische Entwicklung führte von der ursprünglichen Zerlegung des integralen Praxisbegriffs über die einseitige Kultivierung der intersubjektiv-normativen Dimension bis hin zur Idee einer daraus erwachsenden, zunehmend rationalen oder vernunftgeleiteten „Modernisierung“ und sogar Universalisierung des Typus eines demokratischen Kapitalismus: Dabei ist das politisch-ökonomische „System“ für Habermas nicht das Ganze, aber markiert die Grenze der Denkbare und Machbare. Jenseits liegt die Verbotszone: Die latenzanalytische wie utopistische Dimension grundlegender, gesellschaftlich-geschichtlicher Veränderungen, entsprechender Hoffnungen und Alternativen.

Im Gehäuse eines affirmativen Universalismus

Es heißt, die kritische Theorie „muss auf die kritische Beurteilung und normative Einordnung von Totalitäten, Lebensformen und Kulturen, von Lebenszusammenhängen und Epochen im ganzen verzichten.“ Denn „(D)ie Philosophie hat die Aufgabe, ... die Universalität der Grundsätze einer rationalen, der Rechtfertigung fähigen Lebenspraxis darzutun. ... Es geht um kulturell universale Grundlagen von Denken und rationaler Lebensführung.“ Oder „Nur eine universalistische Moral, die allgemeine Normen und verallgemeinerungsfähige Interessen als vernünftig bezeichnet, kann mit guten Gründen verteidigt werden“ (Habermas 1981b: 562; 1976c: 96). Entsprechend hat sich Habermas „noch einmal“ bekräftigend in einem späten Exkurs „Zum Verhältnis von Theorie und Praxis“ so ausgesprochen: Der Gedanke einer notwendigen ökonomischen und praktischen „Umwälzung der gesellschaftlichen Fundamente“ sei ein „überschwängli-

³⁰ Diese realen Möglichkeiten als reale Latenz politökonomisch auszubuchstabieren, war dem marxistischen Wirtschaftsdenken ein Jahrhundert nach Marx nicht und ist bis heute noch nicht gelungen. Ich spreche daher von einem *historischen lag* der *Wissenschaft der politischen Ökonomie*, der auch dazu beigetragen hat, dass die Praxis- und Alternativdenker im 20. Jahrhundert nicht konkreter werden *konnten*.

che(r) Gedanke.“ Hierin walte ein „Interesse an der Beherrschung einer unverfügbar kontingenten Gesellschaftsgeschichte“ (Habermas 2004: 347-361, 352).

Diese Beschneidung kritischer Gesellschaftstheorie oder diese Denkverbote zielen natürlich darauf, den Marx'schen Grundbegriff von historischen Gestaltbildungen jeweiliger „Produktionsweise und Gesellschaftsform“ (MEW 42: 188) und die Problemstellung des geschichtlichen Sozialformwandels oder der gesellschaftlichen Transformation aus dem gesellschaftswissenschaftlichen Diskurs und politischer Praxis zu eliminieren. Es geht um die Ab- und Aussperrung des konkret Utopischen oder einer wissenschaftlichen Utopistik (Bloch 1977b: 226; Wallerstein 2002: 8 ff.), die sich aus Habermas' Perspektive nur als ein Antimodernismus darstellen können: Alles in allem eine grob dezisionistische Umgründung der Sozialtheorie, die diese entmächtigt und ihren sodann kupierten, auf ein kritizistisch-affirmatives Rasonnement zurückgeschnittenen Gesamtcharakter entscheidend prägt. Die hier noch betriebene Archäologie und Reflexion von Problembeständen und Krisenerscheinungen der gegenwärtigen Gesellschaftlichkeit läuft darauf hinaus, dass die Akten der Anklage, mit einem Begleitschreiben über ethisch-politische Maßstäbe, an Feuilletons oder andere, imaginäre Instanzen eines rationaldemokratischen Diskurses weitergereicht werden. Dort liegen sie jetzt, vorzugsweise in Gestalt von Bänden der Reihe „suhrkamp taschenbuch wissenschaft“ und speisen akademische Debatten.

Der Theoretiker legt sich so darauf fest, eine verhübschte Prozessgestalt der gegenwärtigen Sozialform „kritisch“ zu begleiten. Eine „starke rhetorische Gebärde“ nennt Chantal Mouffe das Wort „Modernisierung“, denn es verdeckt die „antagonistische Dimension“ des Gesellschaftlichen und lässt diejenigen, die darauf insistieren, als „Traditionalisten“ und „Fundamentalisten“ erscheinen: Ein probater „Exklusionsmechanismus“ (Mouffe 2007: 72 ff.). Das trifft den Kern, denn natürlich wird durch Habermas' Normierung der Sozialphilosophie jenen, die sich auf die am Ende verordneten Diskursmodalitäten und die vorgeschlagene, sozialtheoretische Universalistik nicht einlassen und im brüchig gewordenen Gehäuse des schlecht Bestehenden nach dem Ausgang suchen, de facto die gesellschaftswissenschaftliche und moralische Dignität abgesprochen.

Wozu noch Habermas diskutieren?

Nach dem Bisherigen könnte man als abschließendes Urteil eines Praxisdenkers annehmen: „Es gibt, was immer Habermas sagen mag, keine transhistorischen Universalien der Kommunikation“, es bedarf „keiner mit Hilfe

einer Neuauflage der transzendentalen Illusion bewerkstelligten Ansiedelung der universalen Strukturen der Vernunft nunmehr in der Sprache statt im Bewusstsein“ (Bourdieu/Wacquant 1996: 224; 1998a: 217). Bourdieu wendet sich damit „gegen alle Formen des absolutistischen Rationalismus – dessen aufgeklärtester Vertreter heute Jürgen Habermas ist“ (Bourdieu 2004: 59). Ich möchte die Auseinandersetzung mit dem letzten bedeutenden Exponenten des Frankfurter Intellektuellenkreises aber dennoch in drei Aspekten vertiefen, die für die streitbare, positive Entwicklung des Praxiskonzepts im sozialtheoretischen Feld von besonderer Bedeutung sind:

Kann eine Alltags- oder Lebenswelt als bevorzugter Sitz und Quell gesellschaftlicher „Rationalität“ betrachtet werden, oder inwiefern handelt es sich zunächst um eine ideologiebefrachtete, quasi irrationelle Welt der „Pseudokonkretheit“ (Kosik 1970)? Eine zweite, im Vorhergehenden ebenso erst angedeutete Frage lautet: Was bedeutet es, den Boden der von Marx begründeten Wissenschaft der „politischen Ökonomie“ zu verlassen und die Welt der gesellschaftlichen Arbeit und Aneignung, Produktion und Reproduktion als ein sich instrumentell oder funktional realisierendes „Subsystem“ gesellschaftlichen Handelns zu beschreiben? Schließlich geht es ums Ganze: Ist das Vertrauen auf einen konstitutiven Zusammenhang von kommunikativer Rationalität und bestehender Demokratieform gerechtfertigt, oder beruht dieses auf Selbsttäuschungen über die Natur des „demokratischen Kapitalismus“, auf einer Verdrängung des kontradiktorischen und transitorischen Charakters der bestehenden Praxisformierung?

4.5 Lebenswelt als Ort der Pseudokonkretheit

Das von Habermas reklamierte Rationalitäts- und Vernunftpotential wird vor allem im Kontext einer „Alltags- und Lebenswelt“ verortet. Habermas verweist auf die Herkunft dieses Konzepts aus einer Strömung der „verstehenden Soziologie“³¹ und kritisiert deren vereinseitigte Ausrichtung auf die sozial-kulturelle Integration durch „kooperative Deutungsprozesse“ (Habermas 1981a: 182-228). Dadurch würde vor allem der Eigensinn oder das emanzipative Potential im Komplex des kommunikativen, verständigungsorientierten Handelns nicht erfasst.

³¹ Die Denklinie verläuft von Edmund Husserl, dem Begründer der Phänomenologie, über Alfred Schütz als vielleicht wichtigstem Vermittler eines „Alltagswelt“-Konzepts bis zu „wissensoziologischen“ Ansätzen wie dem von P. L. Berger und Th. Luckmann.

Die Beschränktheit des alltags- und lebensweltlichen Ansatzes

Ich möchte zur Erörterung des alltags- und lebensweltlichen Ansatzes Karel Kosiks „Dialektik des Konkreten“ heranziehen, aber später nicht versäumen, auf Noam Chomsky und seine Untersuchungen über „die in demokratischen Gesellschaften entwickelten Formen der Gedankenkontrolle“ wenigstens kurz hinzuweisen (Chomsky 2003: 146). Kosik galt seinerzeit als Vertreter „der oppositionellen Philosophie in den sozialistischen Ländern Osteuropas“ und stand der jugoslawischen Praxisgruppe nahe (Kimmerle 1978: 230 ff.). Das bedeutende Werk wurde weltweit, in deutscher Sprache erstmals 1967 publiziert. Just in dieser Zeit trat Habermas mit der unzutreffenden Behauptung an, bei Marx liege eine „Reduktion des Selbsterzeugungsaktes der Menschengattung auf Arbeit“ vor. Kosik versuchte dagegen, das Praxisproblem zu strukturieren und konstitutionstheoretisch zu entfalten. Die adäquate Grundidee: „Die Praxis des Menschen ist nicht praktische Tätigkeit im Unterschied zum Theoretisieren, sondern Bestimmung des menschlichen Seins als *Gestaltung* der Wirklichkeit.“ Dieser „seins-schaffende Prozess“ stellt die „Voraussetzung für das Erschließen und Begreifen der Wirklichkeit überhaupt“ dar (Kosik 1970: 218, 222).

Kann etwa kommunikatives Handeln in einer Alltags- oder Lebenswelt als zentrales Feld solchen „Erschließens und Begreifens“ gelten? Es handelt sich um ein Aggregat von Praktiken, die in der komplexen gesellschaftlichen Praxis implizierte, zunächst verborgene, objektiv-reale Sinnzusammenhänge nicht enthüllen können. Aufgrund praktischer Horizontbeschränkungen des Alltagshandelns, das sich nicht aus einem Wissen über gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge verstehen muss, wird die eigene praktische und historische Limitierung kaum vergegenwärtigt und werden gesellschaftliche Entwicklungsprozesse zunächst als undurchschautes Schicksal erfahren. „Die Praxis, von der wir in diesem Zusammenhang sprechen, ist eine historisch bedingte, einseitige und fragmentarische Praxis der Individuen, die auf der Arbeitsteilung, der Gliederung der Gesellschaft in Klassen und der aus ihr entstehenden Hierarchisierung der sozialen Stellung gründet. In dieser Praxis bildet sich sowohl ein bestimmtes materielles Milieu des historischen Individuums als auch eine geistige Atmosphäre, die bewirkt, dass die Oberflächengestalt der Wirklichkeit als eine Welt vermeintlicher Vertrautheit und Bekanntheit fixiert wird.“ (Kosik 1970: 7-20). Kosik spricht von einer „Welt der Pseudokonkretheit“, die wie eine Deckschicht gesellschaftlicher Wirklichkeit wirkt, und bereichert damit die Marx'sche Grundidee der „Ideologie“.

Zur notwendigen Destruktion der Pseudokonkretheit

Indem Kosik die alltags- und lebensweltliche Praxis mitsamt dem darin eingelassenen, kommunikativen Handeln genauer in den Blick nimmt, tritt zutage, wie weit entfernt letzteres von der Bewussthabung einer „konkreten Totalität“ oder sozialer Wahrheit ist. Auch die im vergangenen Vierteljahrhundert stürmisch entwickelte, tendenziell universelle Informatik, Kommunikation und Medienwelt heben an sich keineswegs jene beschränkten Denkgebilde auf, die nur vieldeutige Oberflächenerscheinungen fixieren, die sich als Projektionen einer „fetischisierenden Praxis“ darstellen und überhaupt „ideologische Formen“ der Bewussthabung von Wirklichkeit sind.

Es fällt auf, dass in diesem Zusammenhang der von Marx analysierte „Warenfetischismus“ (MEW 23: 85-98) bei Kosik keine prominente Stelle einnimmt. Jedoch kann die von Marx hervorgehobene, spezifische, besonders wirtschaftswissenschaftlich ausgeprägte Bewusstseinsverkehrung des bestehenden entfremdeten Selbsterzeugungsmodus als grundlegende Schicht jener Welt der „Pseudokonkretheit“ gelten, die ja viel breiter und vielgestaltiger ist. Hierbei sind epistemologische, bildungs- und wissenssoziologische, sozialpsychologische, kommunikationstheoretische, medien- und kulturkritische Fragen aufgeworfen: Die Konstitutionsprozesse der je persönlich realisierten und gesamtgesellschaftlichen Appräsentation von Wirklichkeit sind ungeheuer komplex. Sie vollziehen sich im Spannungsverhältnis zwischen einer durch und durch gesellschaftlich geprägten Produktion solcher Habe – in und aus allen Feldern gesellschaftlicher Praxis und durch dazu besonders berufene Agenturen der Erziehung, Bildung, Wissenschaft, Werbung, Propaganda, Kultur, Religion, Medien u.a. – und deren Aneignung durch Subjekte, deren intellektuelle und mentale Verfassung sehr unterschiedlich und dabei ebenfalls im Wesentlichen gesellschaftlich vorgeprägt ist. Lefebvre fügte dem mit Blick auf die „bestehende Sprache, die Ideologien, die Praxis“ hinzu: „In diesem der gesamten Gesellschaft anvertrauten Tresor oder Lager, in der Sprache, sammeln und häufen sich die Illusionen und die Irrtümer, die Binsenweisheiten und die Wahrheiten“ (Lefebvre 1972b: 64).

In diesem Universum intellektueller und mentaler Weltaneignung, das der gattungsspezifischen, menschlichen Universalität entspricht – das auch mit der von Dunkel, Verkehrung, Widerspruch und Herrschaft bestimmten Sozialform und nicht zuletzt mit menschlicher Schwachheit korreliert – in diesem Universum einen eng modellierten Typus intersubjektiver Kommunikation als bevorzugten Ort oder Modus sozialer, kognitiver Leistungen auszeichnen zu wollen, ist ein abwegiges, eigentlich verrücktes Unterneh-

men. Was immer in den Palavern, Diskursen und nicht zuletzt im reflektierenden Selbstgespräch zur Sprache kommt, ist auf entsprechenden extra Feldern oder Praxen auf gesellschaftlicher Stufenleiter produziert, formiert und auch manipuliert, bevor es lebensweltlich oder auch spezialistisch kommuniziert wird.

In diese Konstitution gesellschaftlichen Wirklichkeitswissens und Bewusstseins, die immer im Kontext und Kraftfeld der in Vollzug gesetzten, realisierenden gesellschaftlichen Praxis³² angesiedelt sind, hat die *informatische Revolution* in der Wendezeit vom 20. zum 21. Jahrhundert voll eingeschlagen. Der anlagemäßigen Universalität der menschlichen Weltaneignung wurde, mit noch unabsehbaren Konsequenzen, eine mediale Ausrüstung zur Verfügung gestellt. Jedenfalls wird individuelles Bewusstsein auf diese Weise, noch innerhalb der Entfremdungssituation, tendenziell ein *Weltbewusstsein*, wobei der überwältigende Strom täglicher Wissens- und Bewusstseinsproduktionen die Tendenz zu einer individuellen, informationellen Überforderung und Möglichkeitsüberlastung verstärkt. Das Genie von Marx glänzt dadurch, dass er auf dem Entwicklungsniveau des kapitalistisch geschaffenen Weltverkehrs, in der tendenziellen „Universalität des Verkehrs“ und „Universalität seiner realen und ideellen Beziehungen“ die positive Möglichkeit einer künftigen, „universelle(n) Entwicklung des Individuums“ gesehen hat (MEW 42: 447).

Der gesellschaftliche Intellekt als Kampfzone

Den praxistheoretischen und ideologiekritischen Ausgangspunkt, sozusagen die materialistisch vergewisserte Generalformel für die Entwirrung oder auch Lösung der sich auftürmenden Probleme, liegt in der Formulierung: Bewusstsein erwächst im „wirklichen Lebensprozess“, als ein „Bewusstsein der bestehenden Praxis“ (MEW 3: 26, 31).³³ Insofern generieren

³² Aktuelles Situations- sowie Wirklichkeitswissen und Weltbewusstsein bilden dabei einen strukturierten Zusammenhang: Jedes wahrgenommene oder gegenständlich werdende „Faktum“ trägt in der Bestimmtheit seiner Vergegenständlichung einen *Praxis-Index* und ist in eine tendenziell totalisierende Mitvergegenwärtigung oder *Konzeptualisierung* gesellschaftlicher Wirklichkeit und der geschichtlichen Situation, das heißt in eine *Weltsicht* eingebettet.

³³ Was philosophische Denkwelten und die Sprachphilosophie angeht, notierte Marx: „Für die Philosophien ist es eine der schwierigsten Aufgaben, aus der Welt der Gedanken in die wirkliche Welt herabzusteigen. Die unmittelbare Wirklichkeit des Gedankens ist die Sprache. Wie die Philosophen das Denken verselbständigt

bornierte Praxen immer neu bornierte Ideen und umgekehrt, so dass in diesem Verbund entsprechend verfestigte Ideologeme hausen und eine noch so vernünftig erscheinenden Argumentation und Aufklärung auf Grenzen stößt: Unwissenheit, Dummheit und Vorurteile sind extrem konsensfähig und in bestimmter Hinsicht besonders funktional. Marx hat aus der Problemlage die Konsequenz gezogen, dass es immer noch eine ungeheure, vor allem wissenschaftlich zu leistende Aufgabe der Aufklärung über die bestehende „verkehrte“ Welt gibt. Es reiche auch nicht aus, Ideen zu kritisieren oder das Richtige nur zu lehren, sondern gelte, die Verhältnisse oder Praxen aufzuheben, deren reflexiver Niederschlag entfremdete oder bornierte Ideenbildungen eben seien: Es kann insofern keinen rein friedlichen Diskurs zur Wahrheitsfindung in der bestehenden Gesellschaft geben, und betont vorgehaltene Friedfertigkeit und Kommunikationsbereitschaft wäre gegebenenfalls eher ein Verdachtsmoment. Wie die berühmte „repressive Toleranz“ in der damals so genannten „fortgeschrittenen Industriegesellschaft“ (Marcuse 1965), ein theoretischer Lichtblick der 68er Periode, gibt es auch eine *repressive Diskursivität* im heutigen „demokratischen Kapitalismus“, die sich als unsichtbarer Mehltau des Geistes in Talkshows, Regierungserklärungen und wissenschaftlicher Publizistik ausbreitet: Der Essay dazu muss noch geschrieben werden. Anders herum findet in gesellschaftlichem Maßstab ein definitiver, nicht immer unblutiger Kampf um die Erkenntnis, Existenzbehauptung und Realisierung sozialer Wahrheit statt. Hier kommt George Orwells „Neusprech“ auch in Gestalt wissenschaftlicher Expertise zum Einsatz und sind unbequeme Zwischenrufer, engagierte Intellektuelle, fortschrittliche Wissenschaftler und Whistleblower bewunderungswürdige Aktivisten eines *subversiven, befreienden* Konzepts von Kommunikation und Diskurs (vgl. Marcuse 1965: 136). Dem entsprechen, auf dem Niveau der modernen Informatik, widerständige Netzwerke und digitale Aktivistenorganisationen, die binnen weniger Stunden dutzende Millionen erreichen können.

Was in der alltags- und lebensweltlichen Kommunikation als ein „Faktum“ erscheint, ist also bei aller möglichen empirischen Akribie und persönlichen Aufmerksamkeit zunächst eine „Chiffre“, schlimmstenfalls eine „fetischistische Anschauung“ gesellschaftlicher Wirklichkeit, wie sie exemplarisch in den täglichen Börsennachrichten begegnet. Und eine nur mehr „kritische“ Dechiffrierung erweist sich als zu ungefähr, schwach oder greift

haben, so mussten sie die Sprache zu einem eignen Reich verselbständigen.“ (MEW 3: 432).

zu kurz, wenn sie nicht, auch mit Blick auf das vorliegende Gemenge widersprüchlicher Praxisperspektiven, Wirkmoment einer wirklichen Praxis ist, welche die „Destruktion“ jener „Welt der Pseudokonkretheit“ betreibt. Solcher Ausbruch aus der „falschen Totalität“ (Kosik 1970: 57) ist prinzipiell möglich, weil das *Wesen in Erscheinung treten muss* und über diese fassbar ist, so ein Gedanke Hegels, der praxisanalytisch von Bedeutung ist: Abgesehen von der nötigen Identifizierung solcher *wesentlichen Erscheinungen* gilt praxistheoretisch, dass die „Totalität“ nicht nur eine offene ist, sondern die Frage bleibt, wie in ihr die *Alterität*, das Andere des schlecht Bestehenden vorscheint, umgeht und mitwirkt oder wo ein *Novum* im Sinne des Blochschen Praxisdenkens in die Welt kommt. Insofern wäre die Alltags- und Lebenswelt auch als latenzhaltige, experimentierende, ja kreative und prozessierende zu fassen: Ein emanzipiertes Praxisdenken gesellschaftlicher Wirklichkeit lässt sich am allerwenigsten vom common sense oder einer communis opinio beeindrucken.

Dass der gesellschaftliche Intellekt, der derart tausend Anker in der Alltags- und Lebenswelt hat, nicht ohne Weiteres als Geburtsort sozialer Wahrheiten angesehen werden kann, hat der amerikanische Philosoph, Medien- und Sprachforscher Noam Chomsky, gleichaltrig wie Habermas und anders altersweise, so angesprochen: Es gibt einen „fortwährenden Kampf um die Meinungsfreiheit“ und „die Bürger demokratischer Gesellschaften (sollten) Unterricht in intellektueller Selbstverteidigung nehmen, um sich vor Manipulation und Kontrolle schützen und substanziellere Formen von Demokratie anstreben zu können“ (Chomsky 2003: 8). Die dem entsprechende Aufgabe des Wissenschaftlers hat Bourdieu zugespitzt angesprochen (2000): „Man müsste es fertig bringen, Wissenschaft und Militanz zu versöhnen, den Intellektuellen die Rolle von Militanten der Vernunft wiederzugeben, die sie etwa im 18. Jahrhundert hatten.“ Auch Marx verstand sich so. Wie anders ist die Bemerkung (Brief J. Ph. Becker am 17.4.1867) zu verstehen, „Das Kapital“, das den Untertitel „Kritik der politischen Ökonomie“ trägt, sei „das furchtbarste Missile, das den Bürgern (Grundeigentümer eingeschlossen) noch an den Kopf geschleudert worden ist“ (MEW 31: 541). Dass es schwierig sein würde, seine bahn- und systembrechenden, neuen Erkenntnisse zu kommunizieren, war ansatzweise klar (Marx an Kugelmann am 11. Juli 1868): „Es ist hier also absolutes Interesse der herrschenden Klassen, die gedankenlose Konfusion zu verewigen“ (MEW 32: 554).

4.6 Verlust der Wissenschaft der politischen Ökonomie

Die existenznotwendige Grundleistung der gesellschaftlichen Gesamttätigkeit besteht in der ständigen „Reproduktion“ der Elemente und Formbildungen auf allen sphärisch ausdifferenzierten Feldern der Praxis, handle es sich um leibhaftige Subjekte oder institutionelle Agenturen, um Elemente der praktisch gegenständlichen Welt oder der Bedeutungswirklichkeit. Der weiterführende Grundgedanke des integralen, historischen Praxisdenkens lautet: „Diese Reproduktion ist aber zugleich notwendig Neuproduktion und Destruktion der alten Form“ (MEW 42: 401): Eine Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaft, deren Texte keine Referenz zu dieser Marx'schen Präambel aufweisen, baut von vornherein auf Sand und Lüge auf.

Verkenning der Wirtschaft als ein Feld normfreier Sozialität

„Das kapitalistische Wirtschaftssystem“ erscheint bei Habermas, ungeachtet der ökonomischen Zentralfunktion des staatlichen Steuer-, Haushalts- und Finanzwesens in einem Prozessganzen, als ein „nicht-staatliches Subsystem“, ein Reich der „funktionalen Vernetzung“, das seine Entstehung einem neuen Mechanismus, dem „Steuerungsmedium Geld“ verdankt (Habermas 1981b: 255): Es ist von vornherein ein Bild der Wirtschaft und Gesellschaft, das der sozialkapitalistischen Realität des 20. Jahrhunderts wenig entspach. Habermas behauptete, bei der über ein „entsprachlichtes Medium wie Geld“ koordinierten und „über das Geldmedium ausdifferenzierten“, kapitalistischen Wirtschaft handle es sich um ein „sittlich neutralisiertes Handlungssystem“, erfüllt von „erfolgsorientiert betriebenen Transaktionen zwischen Privatrechtssubjekten“. Es handle sich um ein „Stück normfreier Sozialität“ (Habermas 1981b: 256, 265). Indem die Sichtweise auf einen eher formellen, zweckhaften, systemfunktionalen oder praktisch wertfreien Charakter des Wirtschaftsgeschehens abstellt, entkleidet sie die reale Welt der Arbeit, Reproduktion und Praxis rein definitorisch ihres mit problematischen Sozial- und Machtverhältnissen, spezifischen Eigentums- und Rechtsverhältnissen hoch aufgeladenen, per se hochpolitischen Charakters. Diese Reduktion bedeutet zugleich, dass innere Prozesszusammenhänge und die bestimmten, historischen Formbildungen des kapitalwirtschaftlichen Betriebs nicht mehr in den Blick kommen. Derart wird die politisch-ökonomische Praxis *entkonkretisiert und enthistorisiert*: Sowohl was darin unmittelbar betätigte, erheblich disparitätische, gesellschaftliche Beziehungen angeht, wie *auch*, was die durch diese Praxis ständig neu betätigten, immer wieder in Kraft gesetzten Funktionen des kapitalwirtschaftlichen Wertkalküls und der Verwertungsökonomie angeht.

Als „mediengesteuertes Subsystem“ aufzufassen, was in Wirklichkeit die buchstäblich tragende und in der Konsequenz alles durchdringende Grunddimension gesellschaftliche Praxis ist, übernimmt an sich schon die Perspektive des liberalistischen Reduktionismus und Obskurantismus, der unterschlägt, „wie die gesellschaftlich-historischen Beziehungen der Menschen durch die Bewegung der Dinge getarnt sind“ (Kosik 1970: 93). Von vornherein ist eine solche Sozialtheorie, die mit dem gedanklichen Instrumentarium auf dem Niveau einer *Handlungs- oder Intersubjektivitätstheorie* und mit grobschlächtigen Anleihen bei einer *Systemtheorie* etwas Vernünftiges über das Tun, Geschehen und Wohintreiben einer kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft aussagen will, völlig unterkomplex und unwissend. Man könnte dergleichen einfach ignorieren, wenn nicht der wesentliche Effekt des ganze Rasonnements gleichzeitig auf etwas anderes hinausliefe: Dass nämlich der am tiefsten in dieses *menschgeschichtliche Problemgebiet der Lebensproduktion und ökonomischen Wertverhältnisse* eingedrungene, aufschließende Ansatz von Marx sowohl verdunkelt wie außer Sichtweite gerückt wird.

Entsorgung der marxistischen Wert- und Kapitaltheorie

Im Denkhorizont der Theorie des kommunikativen Handelns treten an die Stelle gehaltvoller kapitalökonomischer Bestimmungen, der Grundbegriffe der „Kritik der politischen Ökonomie“, Allgemeinplätze wie „monetärer Steuerungsmechanismus“ oder „unter Verwertungsgesichtspunkten formal organisierter Arbeitsprozess“. Das Wirtschaftsleben erscheint so als ein im Kern „systemisch integrierter“, zunehmend ausdifferenzierter „Handlungsbereich“, insgesamt als ein „Subsystem“, dessen Mechanismen zudem „dem intuitiven Wissen“ (Habermas 1981b: 493, 471) der Handelnden entzogen sind: Dass es sich bei solchem vermeintlich intuitiven Wissen von vornherein um eine aufoktroierte, wirtschaftsliberale und konsumistische Ideologie handeln könnte, bleibt außer Betracht. Ebenso der angesichts immer neuer und überraschender Krisenszenarien zumindest angebrachte Verdacht, dass die innersten, entscheidenden Wirkzusammenhänge der Ökonomie immer noch der Erkenntnis der wirtschaftswissenschaftlichen Theorien und Experten, seien sie nun keynesianischer, neoliberaler oder heterodoxer Provenienz, entzogen sein könnten.

Die simplifizierte Sichtweise wird nun der Marx'schen Analytik entgegen gehalten. Habermas referiert, im Grunde habe Marx nur die Konstruktion einer entfremdeten Arbeitswelt beklagt und denunziert. Der Arbeiter werde auf eine „abstrakte Arbeitskraft“ reduziert. Es werde eine Welt des

objektiven Scheins und der Verzauberung entworfen, welche die dahinter stehenden Klassenverhältnisse verberge: Es handle sich um die hegelianisierende Konstruktion der Kapitalwirtschaft als ein „unwahres Ganzes“ (Habermas 1981b: 501): Bei diesem sozialphilosophisch hochtönenden Rezeptionsversuch wird unterschlagen, wie Marx seine von Anfang an maßgebliche Entschlüsselung der entfremdeten Arbeit, in Auseinandersetzung mit allen bedeutenden sozialökonomischen Theorien seiner Zeit, in eine hoch entwickelte Wert-, Reproduktions- und Praxisanalytik überführt und dadurch zu Grundeinsichten gekommen ist, die auch im 21. Jahrhundert wesentliche Aufschlüsse verspricht.

Die pauschale Entsorgung der gesamten Marx'schen Kapitaltheorie durch Habermas, ohne dass jemals und bis heute aus Frankfurt dazu eine wissenschaftlich auch nur halbwegs ernst zu nehmende, politisch-ökonomische Argumentation, Widerlegung oder Alternative vorgelegt worden wäre, konzentriert sich argumentativ in dem Satz: Wir bedürfen „der Werttheorie oder eines ähnlichen Übersetzungsinstrumentes“ bei der Erforschung der Zusammenhänge zwischen Wirtschaft und Gesellschaft „nicht länger“ (Habermas 1981b: 549). An die Stelle wert-, geld- und kapitaltheoretischer Bestimmungen treten Aussagen wie die, dass „Geld“ ein „Steuerungsmedium“ (Habermas 1981b: 503) sei: Nun ist der Polarstern auch ein „Steuerungsmedium“, wenn die Flotte sich danach richtet. Aber Geld repräsentiert zunächst, wenn man für einen Moment Marx glauben möchte, einen nicht unmittelbar sichtbaren, wirtschaftsgesellschaftlich intrinsischen, objektiv-realen „Wert“ im Verhältnis zu einem Fonds gesellschaftlicher Gesamtarbeit. Es existieren demnach objektiv-reale Wertverhältnisse im kapitalwirtschaftlichen Prozess, die auch durch die jüngste Erweiterung der Geldbasis um eine Billion Euro durch die Europäische Notenbank nicht aus der Welt geschafft werden können.³⁴ Diese und andere Fragen sollen wieder im Dritten Hauptteil zusammenhängend aufgegriffen werden. Hier lautet zunächst das Resümee:

Nachdem Habermas zuerst den Praxischarakter des Wirtschaftens defintitorisch ausgeblendet und durch einen vagen Systembegriff ersetzt hat, der per se „die menschliche Welt nicht in ihrer entfremdeten Form“ beschreiben kann (Kosik 1970: 93), führt die Exkommunikation der Wert- und

³⁴ Die bestimmende Rolle objektiv-realer Wert- und Verwertungsverhältnisse tritt immer deutlicher auch in China zutage, in den Wachstums-, Verschuldungs- und Umweltproblemen, im jüngsten Kursverfall an den chinesischen Börsen und in der im August 2015 eingeleiteten Abwertung des Yuan.

damit natürlich auch der originalen Kapitaltheorie dazu, dass das wichtigste Erbe und die Errungenschaften der politischen Ökonomie, von Karl Marx, Schumpeter, Ernest Mandel, Paul M. Sweezy und anderen bis zur Finanzkapital- und Weltsystemanalyse der Gegenwart aus dem direkten Zuständigkeitsbereich und Forschungshorizont des Gesellschaftswissenschaftlers eliminiert oder ausgelagert werden: Es handelt sich im Grunde um die Zerstörung des integralen Ansatzes der ökonomisch-philosophisch fundierten, kritischen und emanzipativen Praxis- und Gesellschaftstheorie. Das bedeutet den Rückzug des Sozialtheoretikers in eine Sandburg, deren Mauern mit jeder neuen Welle aus dem unruhigen, unerschöpften Meer kapitalistischer Krisen weggeschwemmt werden, wobei dann eben auch kein rettendes Ufer mehr in Sicht kommen kann.

Habermas, die Marxorthodoxie und der Sozialkapitalismus

Eine vom wertvollsten Erbe der Wissenschaft der politischen Ökonomie und dem basalen Geschehen der gesellschaftlichen Praxis derart abgehobene Sozialtheorie wie im vorliegenden Problemfall kann der modernen Gesellschaft kaum eine relevante Orientierungshilfe bieten. Aber wie ist die kapitalistische oder „moderne“ Gesellschaft überhaupt zu fassen?

Marx' kritischer, hochgespannter Geist hatte die stürmischen Entwicklungen der proletarisch-industriekapitalistischen Ära vor Augen und analytische wie prospektive Denkmöglichkeiten seiner Zeit auszuschöpfen versucht. Tatsächlich lagen wesentliche sozial-ökonomische und politische Neuformierungen des 20. Jahrhunderts oder der Nachkriegsära für Marx schlicht außer Reichweite: Auf der einen Seite kam es zur Ausbildung des gegenüber dem Industriekapitalismus gereiften Typs eines Sozialkapitalismus. Auf der anderen Seite provozierte jenes scheinbar systemalternative, auch international konkurrierende, staatsplanwirtschaftliche Sowjetsystem. Der Sauerteig der Weltwirtschaft war zunächst noch keineswegs in dem Maße kapitalistisch durchgeknetet, wie dann im fortgehenden 20. Jahrhundert, über die Dekolonisation hinaus, den Zusammenbruch des Sowjetsystems hinweg, bis schließlich zur neoliberalen Globalisierung. Erst diese heutige Situation entspricht in bestimmter Hinsicht wieder dem, was Marx ahnungsvoll als finale Phase „dieser Entfremdung“, einer „Verselbständigung des Weltmarkts“ (MEW 42: 94) und zur Einleitung einer Periode des „Übergangs“ antizipiert hatte.

Nun wurde aber Marx' Geist, dessen letzte bedeutenden politisch-ökonomischen Wortmeldungen³⁵ um 1871 bis 1875 datieren, von Habermas so aufgerufen, als habe er für die Geschichtszeit der Nachkriegsära den Propheten spielen wollen: „Marx sieht nicht [!! – H.M.] dass die Ausdifferenzierung von Staatsapparat und Wirtschaft auch eine höhere Ebene der Systemdifferenzierung darstellt, die gleichzeitig neue Steuerungsmöglichkeiten erschließt ...“. „Die monetär gesteuerte Ökonomie ist ... auf die funktionale Ergänzung durch ein administratives Handlungssystem angewiesen“. Der von Marx überlieferte politökonomische Interpretationsansatz ließe „die Frage gar nicht aufkommen, ob der systemische Zusammenhang von kapitalistischer Wirtschaft und moderner Staatsverwaltung nicht auch ein gegenüber staatlich organisierten Gesellschaften höheres und evolutiv vorteilhaftes Integrationsniveau darstellt.“ Und schließlich: „Die Marx-Orthodoxie tut sich mit einer plausiblen Erklärung von staatlichem Interventionismus, Massendemokratie und Wohlfahrtsstaat schwer. Der ökonomistische Ansatz versagt angesichts der Pazifizierung des Klassenkonflikts und des langfristigen Erfolges, den der Reformismus in den europäischen Ländern seit dem zweiten Weltkrieg im Zeichen einer im weiteren Sinne sozialdemokratischen Programmatik errungen hat.“ (Habermas 1981b: 491, 499, 503 f., 505, 516).

Es ist klar, dass Habermas von einem keineswegs unbegründeten Problembewusstsein ausging und auf tatsächliche Schwächen des traditionellen Marxismusdenkens verwies: Marxistisches politökonomisches Denken hatte jene von Marx in seiner Zeit im 19. Jahrhundert gelegte theoretische Basis, die auf der Modellierung eines waren- und industriekapitalistischen Reproduktionszusammenhangs beruhte, niemals wirklich überschritten. Während die damals identifizierte, elementare Form der Kapitalökonomie³⁶ an sich auch heute noch existiert und wirkt, hat sich jedoch die politisch-

³⁵ Hervorzuheben sind „Der Bürgerkrieg in Frankreich“ mit dem Kommentar zur Pariser Kommune von 1871 (MEW 17: 313-365) und die 1875 geschriebene „Kritik des Gothaer Programms“, also Marx' kritische Randglossen zum Programm der damaligen Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands (SAP), die sich dann 1890 in Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) umbenannte (MEW 19: 13-32).

³⁶ „Doch der Marx'sche Theorieansatz, den inneren Zusammenhang der ökonomischen Kategorien und Verhältnisse zu explizieren, und dabei mit einer kritischen Fetischismus- und Mystifikationstheorie eine ‚Entzauberung‘ der ‚verkehrten Welt‘ der Ökonomie zu leisten, ist für das Verständnis der ‚Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht‘, nach wie vor von Aktualität und theoretischer Bedeutung.“ (Hoff 2009: 297 f.)

ökonomische Gesamtkonstellation verändert und nach der Weltkriegs- und Krisenperiode die reifere Formierung eines Sozialkapitalismus entwickelt.

Marxistische Theorie erklomm derweil mit Analysen eines Monopolkapitalismus und Imperialismus, über einen Fordismus und Spätkapitalismus immer neue Höhen, während neuartige Züge der gesellschaftlichen Wirklichkeit einige Schwierigkeiten bereiteten. Die Kritik an „revisionistischen Sozialstaatstheorien“ und einer „Sozialstaatsillusion“³⁷, in diesem Kontext auch an Habermas als „sozialdemokratischen Theoretiker“, wurde im Sinne einer Aktualisierung und Vertiefung der Kapitalismuskritik und zur Orientierung im Klassenkampf verstanden (Müller/Neusüß 1971: 23, 45). Habermas konnte von dort keine Antwort auf die von ihm gespürten Probleme erhalten. In polemischer Zuspitzung könnte man sagen: Während Praxisdenker wie Marcuse und Bloch die „Invariante der Richtung“ in einer extrem verworfenen und ideologisierten Zeit durchzuhalten suchten, erlag Habermas der momentanen Blendwirkung der vermeintlichen „Wohlstandsgesellschaft“ und fiel den Illusionen des sozialdemokratischen Zeitalters zum Opfer. Sein affirmativer Schwenk führte ihn nicht nur von der marxistischen Politökonomie³⁸ weg, sondern sogar von den Ansätzen und Intentionen der Vorgänger. Man kann bei allen Vorbehalten selbst Adorno als einen Marxismusdenker in Wartestellung begreifen, der ob eines historischen Kälteeinbruchs fast erfroren ist. Habermas hat dagegen den vermeintlichen Ballast abgeworfen und in der lauwarmen Stube Platz genommen: Er akkommodierte sich als öffentlicher und Staatsintellektueller, dem jeder Ansatz und erklärtermaßen selbst die Intention fehlt, um an einen in der Prozesstotalität der kapitalistischen Lebens- und Gesellschaftsform weiter treibenden, gesellschaftsgeschichtlichen Wandel anzuknüpfen. Ein Denken der „konkreten Utopie“ ist ihm fremd und gilt in Frankfurter Kreisen bis heute als unmodern: Es wird im Weiteren interessant sein zu sehen, welcher Unterschied im Charakter kritischer Intellektualität zwischen Habermas

³⁷ Siehe den klassischen Artikel von Müller/Neusüß (1971) über den „illusorischen Charakter der revisionistischen Sozialstaatstheorien“ und Gründe für die Entstehung der „Sozialstaatsillusion“.

³⁸ Auch Axel Honneths (2008) „Versuch einer Neubestimmung“ auf dem Feld von Arbeit und Wirtschaft hält sich im Oberflächenwasser, etwa: Der „kapitalistische Arbeitsmarkt“ sei nicht nur ein Mittel der „ökonomischen Effizienzsteigerung“ bzw. der „Systemintegration“ im Habermas'schen Sinne, sondern auch ein „Medium der Sozialintegration“. Das „Funktionieren jenes Marktes“ sei „von der Erfüllung moralischer Versprechen abhängig (ist), die mit Begriffen wie bürgerliche Ehre, Leistungsgerechtigkeit und sinnvolle Arbeit beschrieben werden müssen“.

und dem Praxisdenker Bourdieu als dessen eigentlichem Gegenspieler auf europäischer Ebene besteht.

Der Eintritt in die Übergangszeit hat die Theorie überholt

In der Übergangssituation des 21. Jahrhunderts tritt deutlicher hervor, inwiefern Habermas' Entwurf historisch situiert ist. Seine Besorgnis über ein „fragmentiertes Alltagsbewusstsein“ und sein Appell zur Entwicklung „kulturell universale(r) Grundlagen von Denken und rationaler Lebensführung“, die Berufung auf „allgemeine Normen und verallgemeinerungsfähige Interessen“, die Anrufung einer „universalistischen Moral“ (Habermas 1981b: 57, 96) erscheinen vor dem Hintergrund der neoliberalen und finanzkapitalistischen Wirtschafts- und Sozialgewalten als seltsam unbestimmt und als kraftlose Gebärden. Das Krisenszenario oder die Weltwirklichkeit des 21. Jahrhunderts hat nicht nur Habermas' Konzept der „Modernisierung“ widerlegt, indem schleichend und allenthalben eine Dekadenz (Lotter 2012) und die chaotischen Verwerfungen einer Übergangszeit (Wallerstein 2002) die Oberhand gewinnen. Auch die sozialdemokratischen Reformkonzepte und Illusionen des 20. Jahrhunderts, die im Typus solcher kritischer Gesellschaftstheorie sublimiert weiterleben, erscheinen wie von Gestern.³⁹

Die belgische Politikwissenschaftlerin Chantal Mouffe hat in alldem ein bestimmtes „Paradigma“ des Politischen und eine „kosmopolitische Illusion“ identifiziert. Sie arbeitet auf dem Feld „postmarxistischer“, gleichwohl Marx verbundener und auf eine „Reformulierung des linken Projekts“ fokussierter Theoriebildung, der das Utopistische⁴⁰ nicht fremd ist. Ihre Auseinandersetzung mit dem „deliberativen Paradigma“ verspricht weitere Einsichten betreffs Habermas und geistesverwandten Sozialtheoretikern.

³⁹ Zu den Auswirkungen der „Weltrevolution von 1968“ gehörte die Übernahme der „Rolle des liberalen Zentrums“ durch Parteien, die sich sozialdemokratisch nennen und sich aller Überbleibsel ihrer historischen Systemopposition entledigt hatten. Heute dominiert eine „weltweite Enttäuschung über den reformistischen Liberalismus“ (Wallerstein 2002: 37 f., 70).

⁴⁰ „Ohne Utopie, ohne die Möglichkeit der Negation einer Ordnung über jenen Punkt hinaus, an dem wir in der Lage sind, sie ernsthaft zu bedrohen, gibt es überhaupt keine Möglichkeit der Konstitution eines radikal Imaginären ...“. Die Präsenz solcher Imagination „als ein Set symbolischer Bedeutungen, die eine bestimmte soziale Ordnung als Negation zusammenfassen, ist für die Konstitution jeden linken Denkens absolut wesentlich“ (Laclau/Mouffe 2006: 235).

4.7 Mit Chantal Mouffe gegen das Konsensdenken

Habermas' Konzept läuft darauf hinaus, dass ein im Realisationszusammenhang der Praxis mitspielendes „kommunikatives Handeln“ zu einer prioritären Sphäre oder Form stilisiert wird, der per se eine Tendenz zur kollektiven Vernunftverwirklichung innewohne. Auf die Ebene der gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse und das Feld des Politischen übertragen, nährt dies die Hoffnung, dass „vernünftige“ Lösungen gefunden, das heißt zugleich „universelle“ Werte vordringen und durchgesetzt werden können, wenn nur geeignete Mentalitäten und Verkehrsregeln zur Geltung kommen.

Dagegen macht die belgische Politikwissenschaftlerin Chantal Mouffe mobil.⁴¹ Sie weist eine Konzeption von Kritik und Politik zurück, welche nach ihrer Auffassung das Wesen des „Politischen“ negiert, indem sie auf „konkretes gemeinsames Handeln“ orientiert (Mouffe 2008): Als ein zentraler Bezugspunkt gilt ihr dabei die „ontologische Dimension des Antagonismus“. Dies verweist direkt auf die Konstitution gesellschaftlicher Wirklichkeit im Sinne von „widersprüchlicher Praxis“ und musste in eine aufschlussreiche, scharfe Konfrontation mit Habermas führen (vgl. Mouffe 2007: 108 ff.). Chantal Mouffe macht einen anderen Typus von Kritik geltend, nämlich „Kritik als gegenhegemoniale Intervention“ auf einem Feld widersprüchlicher „sozialer Praxen“.

Kritik des deliberativen Paradigmas des Politischen

Mouffe sieht in Habermas' Konzept ein „deliberatives Paradigma“ des Politischen.⁴² Dieses zielt auf „die Herstellung einer Verbindung von Moral und Politik. Seine Verfechter möchten die instrumentelle durch eine kommunikative Rationalität ersetzen. Sie stellen die politische Diskussion als ein

⁴¹ Gute Gründe gegen das „Habermassche Ideal des rationalen Konsenses“ und die Übertragung dieses Konzepts auf das Feld des „Erziehen(s) als eine menschliche Grundpraxis“ sowie ins Politische macht auch der Pädagoge geltend. Er zitiert M. Planck: „Es gibt Dinge, über die man sich einigen kann, und wichtige Dinge“ und führt aus, dass der „pädagogische Vorrang des Dissenses vor dem Konsens“ seine Bedeutung im Lichte der nötigen Erziehung zur „Pluralismustauglichkeit“ erhält. Für „demokratische Staats- und Lebensformen“ sei die „Idee einer deliberativen Praxis“ zu stärken, sie seien „Dissensrechten“ verpflichtet (Reichenbach 2000: 795 f., 799 f., 802 F.8).

⁴² Der Ausdruck „deliberativ“ wurzelt im lateinischen Begriff *deliberare*. Dieser meint so viel wie erwägen, überlegen, sich entscheiden, beschließen.

spezielles Gebiet der Anwendung von Moral dar und glauben an die Möglichkeit, in der Sphäre der Politik mittels freier Diskussion einen rationalen moralischen Konsens herzustellen.“ (Mouffe 2007: 20 f.). In seinem sozial- und rechtsphilosophischen Hauptwerk⁴³ fasst Habermas die Begründung für seine entsprechenden Ideen in verwundener Rede einmal so zusammen:

„Der gesuchte interne Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität besteht mithin darin, dass das Erfordernis der rechtlichen Institutionalisierung der Selbstgesetzgebung nur mit Hilfe eines Codes erfüllt werden kann, der zugleich die Gewährleistung einklagbarer subjektiver Handlungsfreiheiten impliziert. Umgekehrt kann wiederum die Gleichverteilung dieser subjektiven Rechte (und ihres fairen Werts) nur durch ein demokratisches Verfahren befriedigt werden, das die Vermutung auf vernünftige Ergebnisse der politischen Meinungs- und Willensbildung begründet...“ (Habermas 1998: 671).

Was ist das anderes als eine sozialökonomisch und gesellschaftsgeschichtlich entkernte, verklausulierte Tautologie, die das Publikum die Augen reiben lässt? Es handelt sich um eine Drehbühne von Argumentationen und Scheinlösungen im Hinblick auf die Probleme realer gesellschaftlicher Konstitution, sozial-politischer Verfassung und darin mitgegebener Heterogenität, Kontingenz und Kontradiktion. Habermas versteht sein Konstrukt einer „Deliberativen Demokratie“ (Habermas 1998) als überlegene demokratietheoretische Synthese, scheitert aber damit: „Das Modell der deliberativen Demokratie gibt dem Konsens, der Rationalität und dem Reden zu viel, es gibt den vordiskursiven Voraussetzungen und der politischen Praxis zu wenig.“ (Ottmann 2006).⁴⁴ So lässt das Ganze an die Geschichte denken, in der Voltaire einen Kandidaten von der „besten aller Welten“ wachträumen lässt. Chantal Mouffe kommentiert das vorstehende, verquaste Habermas-Zitat, das dem Nachwort von „Faktizität und Geltung“ entstammt (Mouffe 2007: 110):

⁴³ „Habermas ist spätestens mit seinem rechtsphilosophischen Hauptwerk ... so weit in der Mitte der Bundesrepublik angekommen, dass man sich fragt, was *Kritische Theorie* noch heißen soll.“ So der Philosoph Henning Ottmann im Interview zu seiner „Geschichte des politischen Denkens“ (SZ/28.12.2012).

⁴⁴ Die stichhaltige Untersuchung besagt: Das Modell „scheitert zum einen daran, dass Habermas vor allem von der republikanischen Demokratie ein Zerrbild zeichnet, in das wesentliche Elemente dieses Demokratietypus erst gar nicht eingehen. Zum anderen ist sie zum Scheitern verurteilt, weil Habermas übertriebene Idealisierungen an die deliberative Demokratie heranträgt.“ (Ottmann 2006: 315, 320).

„Einer der reflektiertesten Anwälte der moralischen Überlegenheit und des universellen Wertes der konstitutionellen liberalen Demokratie ist Jürgen Habermas ... Die in Faktizität und Geltung entfaltete Argumentation zielt wesentlich auf den Nachweis, dass zwischen Rechtsstaat und Demokratie nicht nur ein historisch-zufälliger, sondern ein begrifflicher oder interner Zusammenhang besteht...“. Weiter heißt es: „Sein diskurstheoretisches Verständnis von Demokratie verlangt der demokratischen Willensbildung eine epistemische Funktion ab“, denn der deliberative Prozess begründet angeblich „die Erwartung auf rational akzeptable Ergebnisse“ (Mouffe 2007: 114). Dann stelle sich aber Frage: was sollen diese „rational akzeptablen Ergebnisse“ im Konkreten sein? Chantal Mouffe zitiert Carl Schmitts umstrittenes „Der Begriff des Politischen“ von 1932, um möglichst provokativ gegenzuhalten: „Wer definiert die politischen Begriffe und sagt, was Frieden, was Abrüstung, was Intervention, was öffentliche Ordnung und Sicherheit ist ... Der Kaiser ist Herr auch über die Grammatik“ (Mouffe 2007: 114 f.).

Dieser Kaiser erinnert an ein klassisches Memento von Marx: „Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so dass ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind.“ (MEW 3: 46). Mouffe hat sich bezüglich einiger traditioneller Axiome des Marxismus, die sie als essentialistisch, reduktionistisch oder deterministisch ablehnt, als „postmarxistisch“ positioniert. Sie bezieht sich aber dennoch und mit gutem Grund auf Marx. Dieser habe von der „konstitutionellen Republik“ als „von der gewaltigsten und vollständigsten Form“ der „bürgerlichen Klassenherrschaft“ gesprochen (MEW 7: 94).⁴⁵ Damit habe er ausgesprochen, dass eine konstitutionelle Republik einen schützenden politischen Rahmen für kapitalistische Ausbeutung darstelle.

Die Irreduzibilität des Antagonismus im Politischen

Chantal Mouffe rekonstruiert Habermas' Gedanken so: Die von Habermas anvisierte Sozialverfassung soll die Herrschaft des Gesetzes und der Menschenrechte mit demokratischer Teilhabe verbinden. Sie sei damit die

⁴⁵ Marx an anderer Stelle: „Den bürgerlichen Ökonomen schwebt nur vor, daß sich mit der modernen Polizei besser produzieren lasse als z. B. im Faustrecht. Sie vergessen nur, daß auch das Faustrecht ein Recht ist, und dass das Recht des Stärkeren unter andrer Form auch in ihrem „Rechtsstaat“ fortlebt (MEW 13: 620).

einzige legitime Möglichkeit der Organisation menschlichen Zusammenlebens. Die Menschenrechte hätten einen universell gültigen, moralischen Inhalt und seien auch in die Rechtsordnungen zu inkorporieren. Sie verlangten nach dem Status von Grundrechten, die im Rahmen von nationalen, internationalen oder globalen Rechtsordnungen zu gewährleisten seien. Habermas sei davon überzeugt, dass die Institutionalisierung in diesem Sinne global voranschreite und die weltweite Anerkennung eines Systems kosmopolitischer Rechte nur eine Frage der Zeit sei.

Das Resümee der Kritikerin lautet, dass mit alledem das Wesen des Politischen verfehlt und verdeckt wird und zu dramatischen Konsequenzen führen kann: „Der rationalistische Glaube an die Möglichkeit eines auf Vernunft basierenden universellen Konsenses stellt aber – neben dem Individualismus – das andere zentrale Merkmal der meisten Formen liberalen Denkens dar.“ Dieses negiert das eigentliche Wesen des „Politischen“, nämlich die hegemoniale Verfassung des Gesellschaftlichen, seine antagonistische Dimension, die „Irreduzibilität des Antagonismus, der das unumgängliche Moment der Entscheidung zutage bringt.“ Es ist daher „höchste Zeit, den Glauben an die einzigartige Überlegenheit der liberalen Demokratie in Frage zu stellen“ und „höchste Zeit, aus dem Traum von der Verwestlichung aufzuwachen und die forcierte Universalisierung des westlichen Modells als Irrweg zu Frieden und Wohlstand zu enttarnen, der zu immer blutigeren Reaktionen jener führt, deren Kulturen und Lebensformen mit diesem Prozess zerstört werden“ (Mouffe 2007: 19, 113 f.).

Der Trumpf in der Hand von Karl Marx trug seinerzeit das Bild des historischen Proletariats. Nun suchte Habermas mit der Idee einer dem kommunikativen Handeln innewohnenden Vernunft gar einen Joker zu kreieren. Während jenes Spiel in vormaliger Geschichtszeit verloren wurde, so wurde dieses im edlen Sinne des Ideengebers im Grunde nie begonnen, oder wo man etwas Entsprechendes mit dem Sendebewusstsein „westlicher Modernität“ oder „kosmopolitischen Rechts“ zu spielen sucht, entpuppt es sich als ein im Weltmaßstab nicht unblutiges Spiel, das die ursprüngliche Idee grausam dementiert (vgl. Mouffe 2007: 161 f., 169).

Radikale demokratische Praxis und hegemoniales Handeln

Konträr zu Habermas entwirft Chantal Mouffe eine Konzeption des Politischen, in der sich ein anderes, radikalisiertes Verständnis „effektiver demokratischer Praxis“ artikuliert: „Nur durch die „Anerkennung des Politischen in seiner antagonistischen Dimension können wir die für die demokratische Politik zentrale Frage stellen“. Denn es findet realiter ein „Kampf

zwischen unvereinbaren hegemonialen Projekten“ statt. Machtverhältnisse sind unter diesen Bedingungen nicht auf dem Weg abstrakter Negation infrage zu stellen, sondern durch einen „Prozess der Disartikulation bestehender Verfahrensweisen und der Schaffung neuer Diskurse und Institutionen.“ Solche „agonistische“ Konfrontation setzt die Demokratie nicht aufs Spiel, sondern ist im Gegenteil gerade die „Voraussetzung ihrer Existenz“ (Mouffe 2007: 22, 31, 42, 46, 47).

Solche Demokratie, der Typ einer „radikalen pluralistischen Demokratie“ braucht vor allem auch „eine Diskussion über mögliche Alternativen und muss politische Formen kollektiver Identifikation mit klar unterschiedenen demokratischen Positionen bieten.“ „Daher sollten wir uns vor der heutigen Tendenz hüten, eine Politik des Konsenses zu glorifizieren, die sich rühmt, die angeblich altmodische Politik der Gegnerschaft von rechts und links ersetzt zu haben.“ (Mouffe 2007: 42 f.).

Die politische Philosophie und das Demokratieverständnis von Chantal Mouffe akzentuiert die Pluralität und Offenheit des sozialen Prozesses und wurde dabei maßgeblich von der „Theorie der Hegemonie“ inspiriert, die der Praxisdenker Gramsci in seinen „Quaderni“ entwickelte (vgl. Kramer 1975: 65, 88 ff.). Von da kritisiert sie traditionelle Denkschemata eines „historischen Materialismus“ und richtet sich aktuell gegen das „deliberative Paradigma“ und die „kosmopolitische Illusion“, die von Theoretikern wie Jürgen Habermas, Ulrich Beck oder auch Anthony Giddens sozialphilosophisch und gesellschaftstheoretisch unterfüttert werden. Dabei wird zugleich klar benannt: „Die Logik der Demokratie“, auch der radikalen Demokratie, ist noch „keine Logik der Positivität des Sozialen“ und dass die angestrebte höhere Demokratieform mit einem „lebensfähigen Projekt für die Rekonstruktion spezifischer Bereiche der Gesellschaft“ verbunden sein muss. Sonst existiert „von vornherein keine Fähigkeit zu hegemonialem Handeln.“ Im Hinblick auf die nötige „Konstruktion einer neuen Ordnung“ gilt es „Knotenpunkte zu etablieren, von denen aus ein Prozess einer anderen und positiven Rekonstruktion der sozialen Struktur eingerichtet werden könnte.“ (Laclau/Mouffe 2006: 233 ff.).⁴⁶

⁴⁶ „Knotenpunkt“ ist eine wesentliche, praktisch-dialektische Kategorie. Hegel spricht von einer „Knotenlinie“, jenseits derer Maßverhältnisse umschlagen (Hegel 1975: 228, § 109). Zur entsprechenden Identifizierung eines „systemischen Knotenpunkts“ der „Systemtransformation“ siehe Müller (2012: 77, 90) sowie im Dritten Hauptteil der vorliegenden Untersuchungen.

Aus praxistheoretischer Sicht reflektiert der 1985 gemeinsam erarbeitete Ansatz von Laclau und Mouffe Züge einer historischen *Übergangssituation*, ohne dass diese allerdings politisch-ökonomisch ausbuchstabiert wird: Eine entsprechende Vorleistung marxistischer Politökonomie war auch nicht in Sicht. Mouffe, die jetzt so vehement gegen die Zeitgeister der gesellschaftlichen Mitte antritt, kommt daher nicht umhin, auch wieder die Schwachstelle im gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Leben und Diskurs beim Namen zu nennen: Das „Fehlen kontrahegemonialer Projekte“, der „Mangel an Alternativen zur heutigen liberalen Hegemonie“ (Mouffe 2007: 46, 146). Auch bei ihr bleibt offen, durch welche transformatorischen Projekte in der Perspektive einer politischen wie ökonomischen Neuordnung eine nicht nur „lebendige“, sondern zivilisatorisch höher stehende Gestalt eines pluralen demokratischen Lebens in Reichweite kommen könnte.

4.8 Letztes Gefecht pro und contra Habermas

Gesellschaft als Anerkennungsgemeinschaft oder Assoziation

Mouffes Argumentation und Denkrichtung macht deutlich, dass das positive Erbe historisch errungener Liberalität, das sich in persönlichen Freiheiten, demokratischer Politizität und menschenrechtlich adäquaten Lebensumständen bekundet, nicht in die Hände eines von der realen Verfasstheit und konkreten Situation des Gesellschaftlichen entkoppelten, moralischen Konstruktivismus gehört, wie ihn Habermas repräsentiert.⁴⁷ Die Praxisdenker haben nie einen Zweifel gelassen, dass es in einem künftigen, sozialökonomisch anders fundierten und zivilisatorisch höheren Typ gesellschaftlicher „Assoziation“ am besten aufgehoben wäre.

Der Frankfurter sieht dagegen in der „*künftigen* Assoziation der vom Kapitalfetisch befreiten Produzenten, die die Bedingungen des materiellen Lebensprozesses ihrer gemeinschaftlichen Kontrolle unterwerfen“ und einen „Verein freier Menschen“ bilden, lediglich eine „prekäre Konstrukti-

⁴⁷ Während die eurokratische „Liberalisierungsmaschine“ den volkssouveränen, national verfassten „demokratischen Kapitalismus“ (Streeck 2013) aushebelt, wird unvermittelt die supranationale Demokratisierung Europas beschworen: Die Europäische Union als solches „überstaatliches Gemeinwesen“ ist jedoch eine „akademische Fiktion“, wie ein Kommentator (SZ am 27.05.2013) zur Debatte zwischen Habermas und Streeck bemerkte (Blätter für deutsche und internationale Politik, Hefte 4 und 5/2013). Ebenso prallt Habermas' Anrufung einer „Weltgesellschaft“ an der Realität des kapitalistischen „Weltsystems“ (Wallerstein 1998) ab.

on“, vermischt mit „holistischen“ und „geschichtsteleologischen“ Elementen sowie einem von Aristoteles oder Hegel geerbten, „klassischen Totalitätsbegriff“, letztlich ein „Verfügungsmodell“ in „Analogie zur Naturbeherrschung“. Der „Verein freier Menschen“⁴⁸ entspreche der „privatrechtlichen Figur der bürgerlichen Vereinigung“, der mit einem „produktionsgesellschaftlichen Archetyp der arbeitsteiligen Kooperationsgemeinschaft“ verbunden werde. Damit verschwinde aber der „Kern des Problems gesellschaftlicher Selbstorganisation“: „Nicht die gemeinsame Kontrolle gesellschaftlicher Kooperation bildet den Kern der intentionalen Vergesellschaftung, sondern eine von der Zustimmung aller getragene normative Regelung des Zusammenlebens, die inklusive Beziehungen gegenseitiger symmetrischer Anerkennung ... sichert“ (Habermas 1998: 65, 66, 393 F. 56).

Die grundsätzliche Differenz, die Unvereinbarkeit zwischen einem Marxismus- und Praxisdenken und Habermas' Wahrnehmung oder Perspektive ist hier auf den Punkt gebracht. In der Verdichtung der Aussage werden die wesentlichsten von Habermas ins Spiel gebrachten, interpretativen Fehlleistungen bezüglich Marx sowie die eigenen „deliberativen“ Idealisierungen offenbar. An diesem widersprüchlichen Verhältnis, dessen Konturen im Bühnennebel sozialtheoretischer Debatten verschwimmen, haben sich seit jeher nicht Wenige abgearbeitet, um auf dem Gebiet der politischen Philosophie für Klarheit zu sorgen und ein zukunftsfähiges Konzept zu gewinnen.

Eine Synthese von Arbeit und Kommunikation?

Was ist das wesentliche Ergebnis der Diskussion von „Marx und Habermas“ (Arnason 1980) bis „Habermas und der Marxismus“ (Tomberg 2003)? Die Untersuchung von Friedrich Tomberg ist der mit Gründlichkeit und Empathie vorgetragene, vielleicht avancierteste Versuch, Habermas gerecht zu werden und letztendlich eine positive Arbeitsperspektive der politischen Philosophie zu gewinnen. Der Untertitel verweist zurück auf den Anfang des Ganzen: „Zur Aktualität einer Rekonstruktion des historischen Materialismus“ (vgl. Habermas 1976c).

⁴⁸ Der „Verein freier Menschen“ (MEW 23: 92 f.) ist lediglich Teil einer einführenden, gemeinverständlich sein wollenden Beispielführung, während die Kategorie der „Assoziation“, etwa aufgrund ihrer Bestimmung im Kommunistischen Manifest, einen philosophisch-politisch anspruchsvollen, offenen Sinnhorizont aufweist (MEW 4: 482; MEW 42: 92).

In seiner Schlussbetrachtung (Tomberg 2003: 417-427)⁴⁹ verweist der Autor richtig auf theoriegeschichtliche Strömungsverhältnisse und zeitgeschichtliche Erfahrungen, in deren Zusammenhang Habermas mit seinem „Kommunikationsparadigma“ auf ein defizitäres sogenanntes „Produktionsparadigma“ antwortete und dabei marxistisch unterbelichtete Dimensionen des sozialen Prozesses aufschloss. Habermas habe „mit all dem auf dasselbe hinaus“ gewollt „wie sein großer Vorgänger“ und dabei auch einen Ertrag aus dem Feld moderner Soziologie von Weber bis Parsons einholen wollen. Indem er Marx aber sozusagen auf den Kopf stellte, sei der Paradigmenwechsel zu einer *bestimmten Negation* geraten, nicht zu einer wirklich gelungenen Aufhebung. Das faktische Ergebnis war, dass „der historische Materialismus durch eine konkurrierende Theorie verdrängt worden (ist).“

Den richtigen Schritt der „Negation der Negation“ sieht Tomberg in der Überschreitung der Entgegensetzung: „Hier das Paradigma der Arbeit, dort das Paradigma der Kommunikation.“ Habermas habe „die subjektive Seite, die Seite des Bewusstseins und des aus ihm möglich werdenden, vernünftigen und also freien Handelns in Fortführung der Kritischen Theorie besonders artikuliert. Der Marxismus, wenn er noch etwas zu sagen haben will, hätte demgegenüber die bis in die Ökonomie zurückgehenden Determinationen seitens der gesellschaftlichen Verhältnisse freizulegen und zu zeigen, wie sich von dieser Basis her beide Pole miteinander vereinigen lassen.“

Tomberg zeigt mit alldem ein Gespür für die theoriegeschichtliche Situation und die Tragweite der darin aufgeworfenen Fragen. Aber der Fehler ist, dass er die von Habermas kolportierte Existenz eines Marx'schen „Produktionsparadigmas“ nicht als vulgärmaterialistisches Konstrukt zurückweist und auf den Praxisdenker Marx und das Praxiskonzept kommt, das die intendierte, höhere Synthese von vornherein impliziert. Der integrale Ansatz des Praxisdenkens ist auch bezüglich der subjektiven oder reflexiven Seite gesellschaftlicher Konstitution stimmig *grundiert* und in jeder Hinsicht sozialtheoretisch und gesellschaftspolitisch entwicklungsfähig. Was die Einschätzung einer möglichen oder vielmehr unmöglichen Zusammenführung der Denkansätze angeht, ist ferner in Rechnung zu setzen, dass das Erbe der dialektischen Philosophie, das Element der Dialektik, die für Marx' Praxisdenken substanziell ist, von Habermas als unwissenschaftliches und als solches dogmatisch und stalinistisch kultiviertes, überholtes Element der

⁴⁹ Die Schlussbetrachtung erschien auch als Artikel der Zeitschrift Z. Nr. 55, September 2003 und ist dort online zugänglich.

„Philosophie im Marxismus“ exkludiert wird (Habermas 1976: 49 ff., ebenso in PRAXIS 1974, 1-2): Derartige philosophische Abwege von den wertvollsten Vorleistungen kritischer Philosophie sind durch keinerlei Kurskorrektur zu retten.

Ausblick: Niemand muss Habermas durchlaufen

Nach Habermas unvermittelter, de facto von der Dialektik gesäuberter Negation des Marxismus wird also nun von Tomberg eine Synthetisierung anvisiert, ein „konstruktives“ Projekt, durchaus mit Blick auf eine wünschenswerte „Neuformierung“ des Gesellschaftlichen *nach* dem Kapitalismus, mit Ausblick auf eine Art globaler Polis oder „demokratische Weltrepublik“. Dafür müsse man Habermas „durchlaufen“: Dieser behielte aufgrund dieser Interpretation die Würde eines Marxismusdenkers, der „weiter in den Kontext der legitimen Marx-Nachfolge“ gehört: Tatsächlich spielt Habermas als kryptischer Dekonstrukteur des Marxismus- und Praxisdenkens selbst immer noch auf die „Sozialismus“-Problematik an und reklamiert, einen auch diesem „Projekt“ entsprechenden, „normativen Kern“ entwickelt zu haben (Habermas 1998: 12 f.).⁵⁰ Sollte man also Habermas „durchlaufen“, um zu einer theoretischen Synthese oder konkreten Alternative zu kommen, geschweige denn zu jener einmal anvisierten „Assoziation“ gesellschaftlicher Individuen, die gewährleistet, dass „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller“ ist? (vgl. MEW 4: 482).

Niemand muss Habermas „durchlaufen“, um die Konstitutionsproblematik gesellschaftlicher Wirklichkeit und die gesellschaftlich-geschichtliche Situation zu erschließen. Im Gegenteil: Es liegt eine ab ovo nicht tragfähige Problemexposition vor, an die sich ein labyrinthischer Um- und Irrweg mit zahlloser Fallenstellerei durch unscharfe Begriffsbildung und Gedankenführung anschließt. „Von der Produktion abgekoppelt, bleibt die freie Gemeinschaft miteinander im Dialog stehender Subjekte eine kompensatorische Utopie [...] Dieses bessere Leben kann sich nur als Einheit von menschenwürdiger Produktion und ethisch-politischer Aktion verwirklichen, einer Aktion, welche die Produktion der freien Bürger-Produzenten im Feld der Produktion selbst lenkt“ (Tosel 1999).

⁵⁰ Insofern stellt also der bereits angesprochene Anlauf von Axel Honneth, auf gut 150 Buchseiten die „Idee des Sozialismus“ „für unsere Zeit“ zu retten, eine Art Testamentsvollstreckung dar: „Soziale Freiheit ist die eigentliche Idee des Sozialismus“ (Honneth 2015). Oder liegt die eigentliche Verwirklichung sozialer Freiheit in einem Sozialismus, der einfach anders zu begreifen ist?

Ein Gegenstück zu Habermas' ursprünglichem Rekonstruktionsversuch, das einen konzisen, praxisphilosophischen Zugang bietet, ist seinerzeit unter dem Titel „Zur Rekonstruktion der materialistischen Dialektik“ erschienen (Schmied-Kowarzik 1978). Pierre Bourdieu bemerkte sarkastisch: „Das Ignorieren der Wahrheit der Praxis als gelehrte Ignoranz liegt unzähligen theoretischen Irrtümern zugrunde“ (Bourdieu 1979: 316). Die Wegscheide zwischen dem Intersubjektivitätstheoretiker und diesem Praxisdenker markiert die Feststellung, es handle sich bei der sozialen Welt eher um ein „Universum der Praxis, denn des Diskurses“ (Bourdieu 1979: 249).

Seinem Grundlagenwerk „Entwurf einer Theorie der Praxis“ hat Bourdieu ein Zitat aus der ersten Feuerbachthese vorangestellt, das auf „menschliche Tätigkeit, Praxis“ als *Wirklichkeitsbegriff* abstellt und zur ernsthaftesten, weitergehenden Auseinandersetzung mit diesem genuin Marx'schen Grundkonzept einlädt. Was der französische Gesellschaftstheoretiker als Alternative zum „Moralismus des rationalen Dialogs“ und einem „Predigen von Vernunft“ vorträgt (Bourdieu 1998a: 216 ff.), wird in einem späteren Hauptabschnitt untersucht werden.

Ein weiterer, in der bisherigen Diskussion zu Habermas erst angedeuteter Punkt betrifft die Rolle George Herbert Meads. Die Nachfragen dazu führen jetzt auf die Spur einer regelrechten theoriegeschichtlichen Anomalie: In zentralen Fundierungsfragen überschneidet sich das intersubjektivitäts- und kommunikationstheoretische Paradigma mit dem Praxiskonzept in der Interpretation des amerikanischen Sozialphilosophen George Herbert Mead. Die Angelegenheit ist sowohl für Habermas' gesamte Theoriekonstruktion wie für die Weiterentwicklung des Praxiskonzepts von so fundamentaler Bedeutung, das sie eine eigene Besprechung erfordert.

Resümee und Ausblick

11. Resümee und Ausblick

Der Ursprung der Studie „Das Konzept PRAXIS im 21. Jahrhundert“ liegt in der persönlichen Erfahrung und Erkenntnis, dass die Orientierungsprobleme der intellektuellen und wissenschaftlichen Opposition oder der politischen Kräfte, die eng mit Marx' Werk und den daran anknüpfenden, vielfältigen Strömungen eines Marxismus-, Praxis- und Gesellschaftsdenkens verbunden sind, derart tief wurzeln, dass man von einem geradezu gordisch verschlungenen Problemknoten sprechen muss. Dessen Lockerung oder Lösung, die zugleich die Aufdeckung entsprechender Handlungsoptionen versprechen, erschien partialiter nicht mehr möglich. Daher die große Anstrengung und der umgreifende Charakter des vorliegenden Werks. Interesse daran kann jeder finden, dem die Erhellung der gesellschaftlich und geschichtlich problematischen Situation oder die Suche nach dem ein Anliegen ist, was im Sinne des Praxiskonzepts „soziale Wahrheit“ heißt.

Eine Orientierung ganz entschieden nach vorne

Antworten auf die bedrängenden Fragen können offenkundig nur noch in einer *ganz konkreten* Orientierung im Gegenwärtigen und *entschieden* nach vorne gefunden werden: Dieses Gegenwärtige hat sich, im Wesentlichen und aufs Ganze gesehen, als eine Gestalt sozialkapitalistisch formierter Gesellschaftlichkeit erwiesen, eingebettet in ein entfremdetes kapitalistisches Weltsystem und involviert in einen noch unausgemachten gesellschaftsgeschichtlichen Übergang. Die jetzt veranschlagte positive, utopistisch inspirierte Forschungsorientierung führte zu der Entdeckung, dass in diesem Szenario widersprüchlicher Praxis auch die Reproduktionsfigur einer zivilisatorisch höheren Sozialität angelegt ist, die sozusagen der Geburtshilfe harret.

An diesem Punkt wird unübersehbar, dass die Aktivierung des philosophisch-wissenschaftlichen Praxisdenkens eine Überschreitung der verzweigten, kritischen und negatorischen Wirtschafts- und Gesellschaftstheorien bedeutet, die im 20. Jahrhundert ihre hohe Zeit hatten. Diese können aufgrund ihrer eingeschränkten epistemischen Wurzeln nicht zu der konkreten Alternative kommen, die im Prozess selbst angelegt ist und nach der heute dringend gefragt wird. Die Kritikformation des Denkens spielt praxislogisch und situationsdiagnostisch immer im Vorfeld konkreter Lösungen: Praxis in der eröffneten gesellschaftsgeschichtlichen Übergangszeit, auf dem Boden der modernen Übergangsgesellschaften, erfordert jetzt die Überwindung aller überkommenen Denkschranken vor der Zukunft.

Mit dieser Gedankenrichtung möchte ich Studierende, kritische Geister, engagierte Menschen und nicht affirmativ vereinnahmte Wissenschaftler, auch in gesellschaftlicher Verantwortung Tätige ansprechen, denen vielleicht schon eine tiefer liegende Problematik bewusst geworden ist: Selbst anspruchsvolle kritische Theorien, alternative Projektierungen und programmatische Artikulationen lassen Anzeichen einer tief greifenden, philosophisch-wissenschaftlichen Auszehrung erkennen. Die Problemlage wurde in der Vergangenheit auf verschiedenste Weise, immer wieder auch als Krise des Marxismus reflektiert. Oder, nachdem entsprechende Gesellschaftsexperimente gescheitert waren und der Neoliberalismus zunächst von Sieg zu Sieg schritt, überhaupt als Krise jeglicher Systemopposition und der politischen Linken. Heute wird bei genauerem Hinsehen deutlich, dass sich auch hinter den rührigen Manifestationen alternativer Initiativen und antihegemonialer Bewegungen ganz entsprechende Fundierungsprobleme und Schwächen verbergen.

Diese schwierige Grundsituation wurde in einem dauernden Wechselspiel von kapitalistischer Problem- und Krisenproduktion einerseits, von links oder bunt nachziehender, sich inzwischen hoch türmender Kritik des Systems andererseits überspielt. Die ständige Wiedervorlage von Anklageschriften hat aber an der eigentlichen konstitutionellen Schwäche der Opposition nicht viel geändert. Sie beruht im Kern darauf, dass sich das schon seit Anfang des 20. Jahrhunderts virulente und immer wieder monierte Zukunftsdunkel bis heute nicht wirklich gelichtet hat: Die Sozialismusidee kommt immer noch wie verschleiert, teils wie in Altkleidern daher, und alles Alternative zusammengenommen ist offenkundig kein vollwertiger Ersatz oder weist nicht die Konkretheit auf, die eine politisch-ökonomische Programmatik gesellschaftlicher Entwicklung nun einmal benötigt. Wenigstens erzielt die Internetrecherche: Was ist links? noch zahlreiche Treffer.

So droht aber das Hoffnungsdenken in das im gesellschaftlichen Bewusstsein gebliebene schwarze Loch hineingezogen zu werden. Davor bewahren vor allem die große Unruhe und ein allenthalben virulentes Vorwärtsdenken im gesellschaftlichen Intellekt, wie auch die zahllosen Proteste, Widerstandsbewegungen und Menschen in der Nachbarschaft wie in aller Welt, die sich auf die Suche nach lebhaften Alternativen und auf ein Experimentierfeld gesellschaftlichen Wandels begeben haben. Die multiphen Krisenphänomene und das Zukunftsdunkel erfordern aber umso mehr eine forschende Orientierung nach vorne.

Neuordnung des theoretisch-historischen Feldes

Das vorliegende Werk ist ein Versuch, den Problemknoten aufzuknüpfen. Dazu *musste* denk- und realgeschichtlich weit ausgeholt und durch eine philosophisch-wissenschaftliche, im Grunde auch existenzielle Positionierung im Sinne des „Praxiskonzepts“ Grund gelegt werden. Es ergaben sich eine Neuordnung des theoretisch-historischen Feldes und eine Reihe ungewohnter, teils auch provozierender Erkenntnisse: Dass der „Sozialkapitalismus“ (Müller 2012) eine gegenüber der industriekapitalistischen Ära reifere und bereits latenzhaltige Formierung darstellt, verändert die historische Perspektive. Im Blick weiter zurück wurde deutlicher, dass Marx' dialektisches, utopistisch inspiriertes Praxisdenken die Grundsteinlegung der eigentlichen *Weltphilosophie* der Moderne bedeutet, dass er aber das Problem einer *Alternative*, das er stets im Auge hatte und eigentlich gerne gelöst hätte, aufgrund historisch-theoretischer Limitierungen seinerzeit gar nicht lösen *konnte*. Andererseits hat Marx bereits antizipiert, dass das für ihn unabsehbar spätere, erst heute erreichte Stadium des voll ausgebildeten kapitalistischen Weltmarkts den Eintritt in eine Übergangsepoche bedeutet, in der sich das Neue bereits „im Schoße“ (MEW 13: 9; MEW 42: 203) des dekadenten Alten kristallisiert und in *Übergangsformen* manifestiert.

Diese gut begründete und grundlegende Disposition macht klar, dass im 21. Jahrhundert, im Zuge der vollen Ausbildung des kapitalistischen Weltmarkts und Weltsystems, eine gesellschaftsgeschichtliche Periode des „Übergangs“ (MEW 25: 274, 457; Wallerstein 2002: 43) eröffnet ist. Wo man davon absieht, kann von einer ernst zu nehmenden Gesellschaftstheorie nicht mehr die Rede sein. Wenn es sich also heute um das Thema „Gesellschaft“ dreht, kann wissenschaftlich, soweit man sich nicht akkomodiert hat oder verdummt ist, eigentlich nur noch von *Übergangsgesellschaften* gesprochen werden. Das heißt wiederum: Indem die Widersprüchlichkeit der sozialkapitalistisch formierten, gesellschaftlichen Praxis in der eröffneten neuen historischen Periode derart auf die Spitze eines *formationellen* Konflikts getrieben ist, ist das dialektische, utopistische Praxisdenken herausgefordert, sich als paradigmatische Gestalt moderner Praxis- und Wirklichkeitswissenschaft auszubilden und eben im Sinne des „Praxiskonzepts“ Position zu beziehen.

Vom Reichtum des dialektischen Praxisdenkens

Zur zunächst nötigen Einführung in die geistige Welt des Praxisdenkens habe ich versucht, angesichts eminenter sozialtheoretischer Verdunkelungen und interessierter Ablenkungsmanöver, „Praxis als Schlüsselproblem

der Wissenschaft und gesellschaftlichen Wirklichkeit“ kenntlicher zu machen. Dazu gehört ein Ariadnefaden durch das theoriegeschichtliche Labyrinth, vor allem aber die Vermittlung eines Vorverständnisses für die bei allen Sondierungen und Diskussionen leitende „konstitutionstheoretische“ Fragestellung.

Im *Ersten Hauptteil* „Geschichtliche Artikulationen eines dialektischen Praxisdenkens“ ging es dann darum, den authentischen Ansatz und das weithin verdrängte, gewaltige Erbe des Denkens aus der Marx'schen Wurzel anhand herausragender Autoren und ihrer Werke wieder einzuholen. Es galt, die historische Bedingtheit wie auch weiterweisende Gehalte der Artikulationen wieder ins Blickfeld zu rücken und konstruktiv zu bearbeiten.

Das war unumgänglich, denn die allgemeine Wahrnehmung oder Identifizierung des in dieser theoretischen Linie überall virulenten, inspirierenden dialektischen Praxisdenkens als geistesgeschichtliches Novum war allzu lange blockiert. Dazu haben verschiedene Umstände beigetragen: Ideologische Kriegszustände und komplizierte theoriegeschichtliche Verwicklungen des vergangenen Jahrhunderts, die immer noch anhaltenden, irritierenden Spaltungen im Marxismus-, Praxis- und Gesellschaftsdenken, eine ewige Borniertheit der herrschenden Wissenschaftlichkeit und letztlich noch ein jahrzehntelanger ideologischer Rollback, verbunden mit der massiven Tendenz zur Beschädigung des gesellschaftlichen Intellekts, zu regelrechter Verdummung und einem Verfall moralischer Standards (Crouch 2015).

Gegen alles dieses wird das Praxisdenken, im Fortgang der gedanklichen Entwicklung schließlich das Paradigma einer zeitgemäßen Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis in Stellung gebracht. Die Quintessenz der damit verbundenen Marxinterpretation liegt in der Erkenntnis des durchweg praxisanalytischen, entfremdungskritischen und transformationstheoretischen Status des Werks und seines Charakters als beginnende moderne Weltphilosophie. So korrespondiert es intensiv mit der gegenwärtigen historischen Situation und lässt erst erkennen, was es auch weiterhin Wesentliches zu sagen hat.

In dieser Hinsicht muss an erster Stelle der mit Marx in die Welt gekommene spezifische, integrale Erkenntnistyp des *Begreifens* der *Praxis* oder die Auffassung von *gesellschaftlicher Praxis* als der menschlich-gesellschaftlichen, auch das Naturverhältnis einschließenden Wirklichkeit (MEW 3: 5 ff.) genannt werden. Um dafür zunehmend Argumente zu sammeln, die komplexen Konstitutionsfragen und die damit verbundene, emanzipier-

te Weltsicht verständlicher zu machen, war der konzentrierte und diskursive Durchgang durch die Reihe bedeutender Praxisdenker nötig.

Besondere Inspirationen erwuchsen dabei aus den Marx'schen frühen Schriften und den Grundrissen (MEW 42), jener vielleicht am weitesten gehenden philosophisch-wissenschaftlichen Selbstverständigung von Marx vor seinem Kapitalwerk, besonders durch Blochs Praxis-, Natur-, Ethos- und Utopiedenken, auch durch Lefebvres praxis- oder metaphilosophische Ideen und das Konzept des Städtischen, durch Gedanken von deutschen, jugoslawischen und anderen europäischen Praxisdenkern. Eine besondere Rolle spielte George Herbert Meads Konzeption einer Bedeutungswirklichkeit und seine Idee einer „objektiven Realität von Perspektiven“. Bourdieus engagierte Praxeologie wies zwar die verschiedensten Spielarten gängiger Gesellschaftswissenschaftlichkeit in die Schranken und kam auf den Boden der Realität, das heißt auf die gesellschaftliche Praxis mit ihren zahllosen Feldern und Problemen zurück. Der Sozialtheoretiker stieß dort allerdings in den ökonomischen Fragen deutlich auf seine Grenzen: Ohne die fundamentalen Errungenschaften der Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie kann man auf diesem Gebiet nichts Gescheites zustande bringen. Bei alledem galt Fragen der Dialektik besondere Aufmerksamkeit. Deren Reaktivierung im Zusammenhang der entwickelten Erkenntnis- und Konstitutionstheorie gesellschaftlicher Praxis soll für die Zukunft neue Anstöße geben. Dem gegenüber verfallen die von Habermas in die Welt gesetzten, präventiv vorgetragenen, intersubjektivitätstheoretischen Konzeptualisierungen mitsamt deren Nachhall der Kritik. In der Konfrontation mit Marx, mit praxistheoretischen (Bourdieu 1979; Mead 1975a) und nahestehenden Positionen (Mouffe 2007) hält das alles nicht stand.

Das Praxiskonzept in der Übergangsperiode

Auf dem skizzierten Denkweg, auch angeregt durch originale Wortmeldungen der Vordenker, kann sich das Verständnis für die ebenso geschichtlich bedingte wie tendenziell universelle Natur des Praxisdenkens vertiefen. Das hat zur Konsequenz, dass schließlich nach der heute angemessenen Gestalt des „Praxiskonzepts“ gefragt werden muss. Diese Wendung führt zu den Überlegungen im *Zweiten Hauptteil* über „Das Praxiskonzept im 21. Jahrhundert“. Zusammen mit dem folgenden Abschnitt über „Die gesellschaftsgeschichtliche Situation des Übergangs“ handelt es sich um die mittlere oder zentrale Achse des Gedankengangs.

Das Praxiskonzept ergibt sich für uns, als Quintessenz und zeitgemäß weiter ausgeformt, im Anschluss an Vorleistungen der Praxisdenker. Es

wird als gesellschaftsanalytisch und zeitdiagnostisch leistungsfähige Position vorgestellt, die eine praxisontologisch fundierte Realitäts-, Erkenntnis- und Wissenschaftskonzeption stimmig vereint und über ein entsprechendes begriffliches und methodisches Instrumentarium verfügt. Mit diesem Ansatz wird auf dem ansonsten zerstückten, praxislogisch inkohärenten und ideologisierten gesellschaftswissenschaftlichen Feld streitbar Position bezogen.

Es kristallisierte sich die Konstitutionstheorie gesellschaftlicher Praxis, die ein ganzes Spektrum formativer Momente und Dimensionen gesellschaftlicher Wirklichkeit umfasst, darunter die zentrale Ebene der gesellschaftlichen Reproduktion. Dabei kommen auch Fragen höher organisierter, institutionalisierter Praxis, darunter die komplexe Institutionalität des Staates, oder der sonst gerne vernachlässigte Aspekt der Verrechtlichung von Praxis zur Sprache. Weitere Untersuchungen betreffen den Grundbegriff „Gesellschaft“ und einer, im Sinne der politischen Philosophie, souveränen Gesellschaftlichkeit, schließlich deren Ausformung als moderne Wirtschaftsgesellschaft und nationale Konstitution.

Insgesamt profilieren sich „Grundzüge einer reflexiven Praxiswissenschaftlichkeit“, die den dialektisch-praxislogischen Erkenntnistyp des *Begreifens* kultiviert. Die korrelierende, erweiterte Wirklichkeitskonzeption konzentriert sich in einem mehrdimensionalen Realitätsbegriff von *widersprüchlicher gesellschaftlicher Praxis*. Alle gesellschaftliche *Synthesis von Praxisperspektiven* (Müller 1986: 138 ff.) stellt sich demnach im Wandel *historischer wirtschaftlich-gesellschaftlicher und politischer Formierungen* dar. Indem der noch dominierende, entfremdete Charakter der bestehenden sozialkapitalistischen Praxisformierung zutage tritt, erscheint die Theorie selbst verstrickt in einen „Kampf um soziale Wahrheit“.

Mit dieser ebenso materialistischen wie utopistischen Auffassung von der menschlich-geschichtlichen Welt und ihrer Prozesswirklichkeit sind ein Ethos im konkreten Handeln und ein aufgeklärtes Fortschrittsdenken, ein definitiver gesellschaftlicher Richtungssinn verbunden. Deren Lebens- und Zielinhalte müssen weder aus dem akademischen Hut noch aus einer Papstmütze gezaubert werden. Sie machen ein „axiales“ Feld aus, das aus praxistheoretischer Selbstreflexivität des gesellschaftlichen Seins erwächst und die besten Gedanken der menschlichen Kampf- und Wunschgeschichte zusammenführt. Was inofgedessen zu tun und was zu lassen sei, steht aber nicht an einem Ideenhimmel, sondern immer im Horizont eines konkreten Begreifens der gesellschaftlichen Situation an.

Konzeptualisierung der Übergangssituation

Es war klar, dass die Konzeptualisierung der „gesellschaftsgeschichtlichen Situation“ als „Übergang“ einer ausführlicheren Begründung bedurfte. Die Grundannahme verlangt auch, aus der Perspektive der so bestimmten Gegenwart das geschichtliche Werden, die formationelle Entwicklung mit ihren Phasen und in ihren verschiedenen Dimensionen, noch einmal eingehender zu rekonstruieren: Diese „Vergeschichtlichung“ erstreckt sich von der Zeit des Industriekapitalismus über zwei Jahrhundertsschwellen hinweg bis zur heutigen Verstrickung aller Gesellschaften in den Weltmarkt und das kapitalistische Weltsystem. Im Mittelpunkt der formationellen Periodisierung steht die Auffassung von der dreigliedrigen Kernstruktur der modernen Gesellschaft, der Typik des sich im 20. Jahrhundert entwickelnden „Sozialkapitalismus“ (Müller 2012). Dieser umfasst die Dimension der industriewirtschaftlichen Warenproduktion, die komplementäre Abteilung oder Formbildung sozialwirtschaftlicher Dienste und die vermittelnde Zentralinstanz des modernen Steuer-, Sozial- und Finanzstaats. Die These lautet, dass es sich dabei, im Verhältnis zur industriekapitalistischen Ära, um eine höhere, reifere Formierung handelt. Auch im 21. Jahrhundert stellt diese Grundgestalt moderner Wirtschafts- und Kulturgesellschaften noch die reale Ausgangsbasis für jede weitergehende, sei es positive, emanzipative, oder auch negative, zivilisatorisch regressive Entwicklung dar.

Das überraschendste Ergebnis ist vielleicht, dass die allenthalben gesuchte Alternative mehr oder weniger latent in der bestehenden, *sozialkapitalistischen Praxisformierung* vorkonfiguriert ist. Sie prozessiert mit und existiert so als eine politisch-ökonomische „Latenz“ (Bloch 1978: 259 f.). Die Forschung nach einer positiven, konkreten Systemalternative wird dadurch auf eine praxisanalytische, reelle Grundlage gestellt. So gesehen ist der „zentrale Widerspruch“ des Kapitalismus, den man letzthin in der „furchterregenden“ Tendenz „ $r > g$ “ sah (Piketty 2014: 786), eigentlich anders zu fassen: Es handelt sich um einen *formationellen Widerspruch*, den definitiv hauptsächlich, zwischen einer überlebten, dekadenten, sich im Niedergang irgendwie *und um jeden Preis* halten wollenden Praxisformierung und einer bereits latent vorhandenen, andrängenden neuen. Um zu provozieren, habe ich bezüglich dieser Latenz von einer „Nähe des Sozialismus“ gesprochen, wenn auch noch „hinter Panzerglas“. Insofern erwächst aus dem eigentümlichen, allseitig und jetzt auch *formationell* widersprüchlichen Charakter der im 21. Jahrhundert eröffneten, gesellschaftlichen und geschichtlichen Krisen- und Übergangszeit auch die wirkliche, praktische Anforderung zur

Entwicklung des begreifenden Praxisdenkens als Paradigma heutiger Wirklichkeits- und Zukunftswissenschaft.

Eine der schwierigsten Fragen, die sich von da stellt, bezieht sich auf das Verhältnis zwischen sozialkapitalistisch formierten Wirtschaftsgesellschaften und der entfremdeten Praktizität des überall hineinregierenden, übermächtig erscheinenden kapitalistischen Weltsystems. Es handelt sich um eminente Probleme, die nicht auf der Grundlage „kosmopolitischer Illusionen“ (Mouffe 2007) beantwortet werden können, die vielmehr in erster Linie in die Gebietszuständigkeit der Wissenschaft der politischen Ökonomie fallen.

Wissenschaft der politischen Ökonomie alias Sozioökonomie

Die von Marx begründete Wissenschaft der politischen Ökonomie kann aufgrund der gewonnenen praxisontologischen und wissenschaftstheoretischen Einsichten am allerwenigsten unberührt bleiben. Mit dem entwickelten Begriffsvermögen und aufgrund der identifizierten Kernstruktur sozialkapitalistischer Gesellschaftlichkeit sollte es möglich sein, die von Marx nur vage antizipierte, widersprüchliche Übergangssituation konkreter auszuloten. Das heißt jetzt, im halb virtuellen Raum eines in Gang gekommenen, vollständigen gesellschaftsgeschichtlichen Praxisformwechsels möglichst bis zu der entscheidenden Frage nach einer konkreten Systemalternative vorzudringen. Diese positive Dialektik der Praxis ist das Thema des *Dritten Hauptteils*: „Politische Ökonomie als Transformationsanalyse und Grundrisse der Systemalternative“.

Aufgrund der weitreichenden Fragestellung bedurfte es einer Vorverständigung: Der integrale Charakter der entwickelten Praxiswissenschaftlichkeit fordert Überlegungen über die ganz spezifische Praxisnatur auch der „Wirtschaft der Gesellschaft“ heraus. Diese stellt jedenfalls keinen *systemischen* Komplex dar und ist nicht als Ausfluss gesellschaftlichen *Handelns* fassbar. Hinter der ökonomischen Praktizität steht auch kein verselbständigter Automatismus der Kapitalverwertung. Es handelt sich vielmehr um eine ganz spezifische, durch bestimmte Formbildungen und Sinnbestimmungen vermittelte und eigentümlich gegliederte, in *gesamtgesellschaftlichem* Maßstab so koaktive wie entfremdete Praxis. Wenn man so will, geht es in dieser theoretischen Partie um eine praxiswissenschaftliche Fundierung der Wirtschaftswissenschaft, was aber so zugleich wieder deren Aufhebung in einer integralen, historischen Sozialwissenschaftlichkeit bedeutet. In dieser Perspektive wurde hinter der fundamentalen Kategorie des ökonomischen Werts eine objektiv-reale Sinnimplikation der Praxis entdeckt. Diese kann

wissenschaftlich nur um den Preis eines Bodenverlustes negiert werden, der in den Morast kapitalwissenschaftlicher Vulgär- und Funktionsökonomie führt. Auch die tiefer liegende Wurzel der zwanghaften Kapitalakkumulation und des damit zusammenhängenden kapitalwirtschaftlichen Wachstumsprogramms kann erst durch eine entsprechende Wert- und Reproduktionsanalytik freigelegt werden: Selbst in der Diskussion über Degrowth oder Postwachstum wird diese Problematik des „ökonomischen Kalküls“ noch nicht zureichend reflektiert.

Der auf diesem Weg profilierte praxistheoretische Ansatz steht naturgemäß gegen den Mainstream, in dem neoliberale, daneben und dagegen auch keynesianische Konzeptualisierungen oder ein sozial- und finanztechnisch verdummt, wachstumsfixierter Policy Mix vorherrschen. Dass es einer grundsätzlichen Neuorientierung jenseits von Hayek und Keynes bedarf, deutet sich dagegen in den Strömungen einer pluralen, marxistischen und heterodoxen Ökonomie zunehmend an. Nach der hier entwickelten Sichtweise geht es dabei um die Entwicklung einer wert-, reproduktions- und transformationstheoretisch leistungsfähigen, letztlich auch wirtschafts- und gesellschaftspolitisch operativen „Wissenschaft der politischen Ökonomie“ oder „Sozioökonomie“, wenn man so will um ein sich kollektiv kristallisierendes „Socioeconomy Project“.

Aus dieser Sicht können nicht nur die praxislogische Haltlosigkeit und der reaktionäre, sozialspalterische und demokratiefeindliche Charakter des Neoliberalismus und aller affirmativer Kapitalwissenschaftlichkeit deutlicher werden. Es fällt auch die problematische Verfassung eines linken Ökonomismus ins Auge: Lire le Capital oder „neue Marxlektüre“ sind zur Erschließung der Marx'schen philosophisch-wissenschaftlichen, analytischen und prospektiven Vorleistungen keine geeigneten Wegweiser. Stattdessen bedarf es einer kollaborativen, im Sinne wissenschaftlicher „Utopistik“ erweiterten Forschungsorientierung. Begreift man schließlich, dass eben diese Orientierung das innerste Motiv, die analytische Logik und den Denkhorizont von Marx selbst ausmachte, so wird offenbar, dass das Problem der kapitaltheoretisch fixierten, *traditionellen politischen Ökonomie* bereits seit Anfang des 20. Jahrhunderts in einem *historischen lag im Positiven* besteht.

Ansatz der Wert-, Reproduktions- und Praxisanalytik

Aufgrund der bisherigen Vergewisserung und gewonnenen prospektiven Orientierung sollte es jetzt möglich sein, wenigstens ansatz- und versuchsweise zur Formulierung einer positiven Praxistheorie der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Rationalität und Emanzipation vorzudringen - auch

um „wirtschaftliche Möglichkeiten für unsere Enkelkinder“ (Keynes 2007) nicht weiter so im Ungefähren zu lassen: Die Grundlage bildet eine Modellierung des staatlich vermittelten und moderierten, dreigliedrigen sozialkapitalistischen Reproduktionsszenarios. Entscheidend ist dabei die Rolle der sozialwirtschaftlichen Dienste als komplementäre ökonomische Formbildung im Verhältnis zur kapitalistischen Ware, auf welche sich Marx allein konzentriert hatte. Aus den sozialwirtschaftlichen Diensten ist wirtschaftsgeschichtlich, maßgeblich im Fortgang des 20. Jahrhunderts, eine zweite Hauptabteilung des Reproduktionsprozesses entstanden.

Die Analytik oder Diskussion des sozialkapitalistischen Reproduktionsszenarios führt zur Identifizierung von vier kritischen Knotenpunkten. Dazu zählen der intrinsische Akkumulations- und Wachstumszwang oder das ökonomische Kalkül der Verwertungswirtschaft, die kapitalwirtschaftliche Fesselung der sozialwirtschaftlichen Dienste, die systemeigene Tendenz zu wachsender Staatsverschuldung und die Degradierung der Gesellschaft zur Werkbank für die exportorientierte, global ausgreifende Kapital- und Konkurrenzwirtschaft. Die entscheidende Forschungsfrage lautet, inwiefern in diesem Szenario eine zunächst latente, aber wert- und reproduktionstheoretisch fassbare ganz andere Figuration angelegt ist und vielleicht freigesetzt werden kann.

Die Konzentration auf diese Fragen beruhte auf einer grundlegenden Einsicht: Auf Dauer kann nur eine solche Idee gesellschaftlicher Erneuerung Vertrauen erwerben, eine vielstimmige gesellschaftliche Praxis orientieren und wirtschaftspolitisch operativ werden, die eine Transformationsperspektive auf dem Reflexionsniveau einer von Marx inspirierten Wert-, Reproduktions- und Praxisanalytik ausweisen kann und im Hinblick auf die vielfältigen Suchbewegungen nach gesellschaftlichen Alternativen integrativen Charakter besitzt. Wenn nicht so wie hier angegangen und vorgetragen, dann eben anders.

Eine antithetisch grundierte oder normativistisch unterfütterte Kritik kann überhaupt zu keiner entsprechenden Praxis- oder Transformationsanalytik kommen. Das Gleiche gilt für kapitaltheoretische Fixierungen, aufgrund derer die Zukunft zu einer verbotenen Zone statt zum primären Arbeitsfeld erklärt wird. Schließlich ist die fortgesetzte, allgemeine oder abstrakte System- und Kapitalismuskritik ohne politökonomische, transformationstheoretische Assistenz nicht in der Lage, die effektiven Knoten- oder Angriffspunkte einer „antihegemonialen Intervention“ (Mouffe 2008) und systemischen Umstimmung zu bezeichnen. Man verfehlt so auf die eine oder andere Art die wirkliche Situation, den sozialen Auftrag und die kon-

kreten Forschungsaufgaben in der eröffneten Übergangszeit. Schließlich kann auch keine Vernetzung von Widerstands- oder Alternativbewegungen und der Inseln solidarischer Ökonomie im Meer des Weltsystems von sich aus eine Umformatierung der sozialkapitalistischen Kernstruktur herbeiführen, die den verheerenden Akkumulations- und Wachstumszwang aufhebt und ein im Grundton haushälterisches ökonomisches Kalkül, eine höhere ökonomische Rationalität Kraft setzt.

Wie gehören also eine Systemlösung und die alternativen Initiativen und Experimente zusammen? Ich sehe in der Instituierung einer nicht mehr kapitalwirtschaftlichen, sondern *haushälterischen sozioökonomischen* Reproduktionsform als Kernstruktur des wirtschaftlichen Lebens die tragende Säule und den vereinigenden Aspekt für eine immer und notwendigerweise koaktive Ausfaltung vielfältiger, wenn man so will alternativer Gestaltbildungen wirtschaftlicher Tätigkeit und allgemein menschlich-gesellschaftlicher Betätigung. Auch was sich sonst, jenseits nicht kapitalförmiger Arbeits- und Wirtschaftsformen und der Wissenschaft der politischen Ökonomie, sozial und auf den kulturellen Feldern in der „Invariante der Richtung auf ein menschenwürdiges Leben“ (Bloch 1965: 208) bewegt, könnte mit diesem Konzept zusammenkommen: Es impliziert die Schaffung von *disposable time* (MEW 42: 603) und des nötigen Raums und der Mittel für friedlichere und freiere menschliche Lebensbetätigung. Kann das alles nun noch konkreter, im Sinne einer realen Praxis und Politik gefasst werden, die auf die gegenwärtige, chaotische und instabile, hochproblematische gesellschaftsgeschichtliche Situation antwortet?

Zur Politik ökonomisch-gesellschaftlicher Transformation

Durch die wert-, reproduktions- und transformationstheoretische Analytik konnte ein entscheidender Knotenpunkt der sozialkapitalistischen Systemverhältnisse identifiziert werden: Indem neben die Einkommensteuer eine „Kapitaltransfersteuer“ tritt, wird das Konzept einer „Fiskalrevolution“ (Goldscheid 1976: 280, Piketty 2014: 662) sozusagen komplett und kann eine grundlegende Umpolung oder Umstimmung der ökonomischen und gesellschaftlichen Praxis erreicht werden. Diese *doppelte Fiskalrevolution* bringt veränderte Wertverhältnisse, neue ökonomische Formbildungen und Prozesszusammenhänge mit sich. Die Verwandlung kapitalistischen Mehrwerts in die Form gesellschaftlicher Ersparnisse ist der vielleicht wichtigste Postwachstumseffekt. Die annähernd umrissene Alternative könnte als eine auf höherem Niveau wissensbasierte, *demokratische Wirtschafts-gesellschaft auf der Grundlage sozioökonomischer Neuordnung und Regulierung*

beschrieben werden. Es handelt sich so um ein nach vorne offenes „Entwicklungssystem gesellschaftlicher Arbeit, Produktion und Praxis“.

Bei dem Versuch, konstitutive Aspekte dieser Art gesellschaftlicher „Assoziation“ (MEW 42: 92; MEW 25: 456) näher zu bestimmen, wurden eine ganze Reihe von Themen angesprochen: Unter anderem die erreichbare paritätische Stellung und sogar mögliche Ausfaltung sozialwirtschaftlicher Dienste, eine Aufhebung erzwungener Staatsverschuldung und Ende der sachfremden und regressiven Privatisierungen des Öffentlichen, Fragen einer Steuerreform oder „Fiskalrevolution“, einer rationalen Wirtschaftsrechnung und transparenten gesellschaftlichen Buchführung. Die anvisierte Umstimmung der Systemverhältnisse impliziert einen Umschlag der grundlegenden Eigentumsrechtsverhältnisse und entsprechende Möglichkeiten, die Betriebs- und Unternehmensverfassungen kollaborativ auszugestalten. In diesem Rahmen existierten weiter wettbewerbliche und Marktverhältnisse, aber auch integrative sozioökonomische Institutionen.

Im künftigen Modus einer „einfachen“ und dabei gleichwohl erweiterungs- und entwicklungsfähigen Reproduktion, in diesem dynamischen Gleichgewicht, gäbe es erhebliche positive Auswirkungen in Bezug auf Beschäftigung und soziale Sicherung, gesellschaftliche Bedürfnisse sowie gesellschaftliche Kommunikation als ein Bedürfnis ersten Ranges. Schließlich spielt die „kommunal verfasste urbane Praxis“ eine grundlegende Rolle als „selbstähnlich“ strukturierte Basis moderner, sozialkapitalistischer Gesellschaftlichkeit, als primärer Lebensraum und Experimentierfeld gesellschaftlicher Entwicklung. So stellt sich auch die Frage nach einer anderen Kommunalverfassung, nach der Zukunft des Städtischen oder des „Alltagslebens in der modernen Welt“ (Lefebvre 1972a, Harvey 2008), nach erweiterten Möglichkeiten individueller Lebensäußerung in diesem Medium.

Die widersprüchliche Szenerie von New Europe

Die entwickelte Auffassung von Gesellschaftlichkeit, das heißt konkret: der modernen Wirtschaftsgesellschaft und ihrer nationalen Konstitution, wirft ein kritisches Licht auf die gegenwärtige europäische Institutionen und die komplexe Szenerie von New Europe: Die Europäische Union ist in ihrer Fassung als „internationales Mehrebenenregime“ darauf angelegt und auch durch Verträge definitiv darauf fixiert, einen Groß- und Freiraum für die Markt-, Kapital- und Finanzwirtschaft als ökonomisch-politischen Block im kapitalistischen Weltsystem zu bilden. Hinter der Rhetorik von Einigung, Fortschritt, Freiheit und Frieden tritt immer mehr die „Liberalisierungsmaschine“ (Streeck 2013a: 148 ff.) und deren profitable Produktion

von gesellschaftlicher Verdummung und „Postdemokratie“ (Crouch 2008, 2015) hervor. Im finalisierenden Krisenstadium der herrschenden Wirtschafts- und Gesellschaftsverfassung folgen daraus die Tendenzen zur Aushöhlung sozialer, demokratischer und souveräner Gesellschaftlichkeit sowie die Zerstörung der in der sozialkapitalistischen Formierung, in den involvierten Ländern, noch vorhandenen Emanzipationspotentiale. Es handelt sich, immer unverhohlener, um die Unterwerfung von sozialkulturell artenreichen Wirtschafts- und Kulturgesellschaften unter die Imperative der entfremdeten Ökonomie und eines permanenten Krisenmanagements, welche weiter in eine vieldimensionale soziale Dissoziation treibt.

Die Kommandozentrale dieses historischen Unternehmens ist inzwischen auf der oberste Etage von schwindelerregenden Schuldtürmen angesiedelt, von wo aus das Elend dieser Welt wie in kleineres Übel aussieht. Angesichts dieser Malaise bleibt im Augenblick nur zu sagen: Was „Europa wahrscheinlich am meisten“ fehlt, ist nicht eine Wirtschaftsregierung, das heißt eine zentralverwaltete Kapitalwirtschaft, der durch Freihandel nur noch erweiterte Gewaltspielräume verschafft werden, sondern ein „theoretisch begründeter Utopismus“ oder die Arbeit am „kollektiven Entwurf einer sozialen Utopie“ (Bourdieu 1998b: 9) für konkrete Gesellschaften und ein anderes Europa.

Wendekraft und Wegbahnung zur Emanzipation

Der Ansatzpunkt für eine noch möglich erscheinende Wende liegt in der vorscheinenden, im Bestehenden andrängenden, realen Latenz und Entwicklungsform einer grundlegend anders gearteten, geschichtlich höher stehenden Wirtschaftsweise, Gesellschafts- und Kulturverfassung. Dieser akute formationelle Widerspruch, das heißt der Hauptwiderspruch der Epoche, geht auch mitten durch das „unendlich differenzierte föderative Gebilde“ (Goldscheid 1976: 264, 315) der staatlichen Institutionalität hindurch. In dieser komplizierten Lage wirkt die gesellschaftlich entfremdete, relativ verselbständigte Praktikizität des kapitalistischen Weltsystems überall hinein und scheint alle Ausbruchsversuche unmöglich zu machen. Droht nicht jede gesellschaftliche Emanzipationsbewegung im 21. Jahrhundert letztlich daran zu scheitern? Zu diesem schwierigen Punkt lautet die These, dass eine konsequente Politik der *sozioökonomischen Transformation* zu einer vom Verwertungskalkül und Wachstumszwang deutlich entlasteten, freieren und bewussteren Gesellschaftlichkeit führen kann, die sich etwa in einer Europäischen Kooperative der anderen Art und in einem so oder so regu-

lierten, koaktiven Verhältnis zum vorläufig noch kapitalistischen Weltsystem *relativ konsolidieren und behaupten* kann.

Was man also im 20. Jahrhundert als „konkrete Utopie“ (Bloch 1977b: 226) und in Versuchen zur Befreiung intendierte, kann auf dem grundwidersprüchlichen Terrain der modernen Übergangsgesellschaften, in der eröffneten historischen Periode, anders als vermutet gefasst und im Gegenzug gegen eine noch übermächtig erscheinende, aber verfallende alte Welt zur Geltung gebracht werden. Dabei macht die ganze theoretische und praktische Konstellation wahrscheinlich, dass künftige gesellschaftliche Veränderungen und Umwälzungen wohl eher einer Geburtshilfe entsprechen, als einer Palastrevolution. Das dem entgegen kommende Neue, noch in vielem Fragliche, ist schon jetzt, teils ober- oder noch überwiegend unterirdisch, in allen Dimensionen und auf allen Feldern der gesellschaftlichen Praxis, durch eine mannigfaltige Praxeologie mit assoziierungsfähigen sozialen Kräften verbunden. So kann es hoffentlich noch näher identifiziert und auch entbunden werden: Die Wendekraft gegen die Übermacht und Zerstörungskraft des noch schlecht Bestehenden kann nicht appellativ oder politizistisch konstruiert werden, sondern ist nur in einer solchen Gesamtfiktion gesellschaftlicher Praxizität zu suchen und zu finden.

Am Ende ist klar: Das entwickelte Konzept einer sozioökonomischen Transformation ist im Grundriss profiliert und stellt scharfe Thesen vor, die die Diskussion aufrühren sollen. Aber natürlich hat es einen eher prototheoretischen Status und ist mit seiner vorläufigen Methoden- und Problemexposition auf weitertreibende Nachfragen und kollaborative Forschungsanstrengungen angelegt. Studierende, Intellektuelle, Engagierte und Wissenschaftler, welche die „innerlich verzweifelte Armut, die die Grundlage des bürgerlichen Reichtums und seiner Wissenschaft bildet“ (MEW 42: 155) umtreibt, die über den allgemeinen Protest gegen die Elendsproduktion entschieden hinaus gehen möchten und nach konkreteren Alternativen suchen, mögen sich angesprochen fühlen. Ich bin überzeugt, dass nur im Zuge einer kollektiven Anstrengung die soziale Wahrheit oder jenes „Prius der Theorie“ zur Geltung gebracht werden kann, das einem „Primat der Praxis“ (Bloch 1977n: 250) Sinn und Zukunft verleiht.

Übersicht über die Inhalte

Vorwort	8
Einladung zum Studium	15

**ZUR EINFÜHRUNG
PRAXIS ALS SCHLÜSSELPROBLEM DER WISSENSCHAFT
UND GESELLSCHAFTLICHEN WIRKLICHKEIT**

1. Einführung in das Praxisproblem	30
1.1 Das Praxiskonzept im theoretischen Umfeld	30
Zur Stichhaltigkeit der Bezeichnung ‚Praxiskonzept‘	30
Positionierung im Feld kritischer und marxistischer Theorien	31
1.2 Geschichtliche Linien des Marxismus- und Praxisdenkens	35
Das Praxisdenken als geistesgeschichtliches Novum	35
Hegel, Marx und die Dialektik	36
Zur Rolle des Weggefährten Engels	38
Probleme der Publikations- und Rezeptionsgeschichte	39
Vom orthodoxen Marxismus zum Sowjetmarxismus	40
Intellektuelle auf der Suche nach dem geistigen Zentrum	41
Praxisphilosophen gegen den dogmatisierten Marxismus	45
Das theoretische Vielstromland in den 60ern und 70ern	46
Bloch und Lefebvre als Leuchttürme des Praxisdenkens	48
Beiträge zur Dialektik der Praxis in West und Ost	50
Intersubjektivitätstheorie contra widersprüchliche Praxis	52
Die Entdeckung von G. H. Mead als Praxisdenker	53
Bourdieu's Praxeologie als praxiswissenschaftlicher Ansatz	54
Das Praxiskonzept in der jetzigen historischen Situation	55
1.3 Die konstitutionstheoretische Fragestellung	57
Der philosophisch-wissenschaftliche Charakter des Praxiskonzepts	58
Konstitutionstheorie, Erkenntnistheorie und Geistphilosophie	59
Der menschgeschichtliche Inhalt im konkreten Praxisdenken	63
Ein integrales und utopistisches Wirklichkeitsdenken	65
Auf dem Weg zur Ausformung des Wissenschaftscharakters	66
Vorausblick auf das theoriegeschichtliche Erfahrungsfeld	67

**ERSTER HAUPTTEIL
GESCHICHTLICHE ARTIKULATIONEN EINES
DIALEKTISCHEN PRAXISDENKENS**

2. Karl Marx: Das Novum des Praxisdenkens	70
2.1 Von Feuerbach zu Marx	70
Gedanken zu einer Philosophie der Zukunft	70
Selbsttätigkeit als menschliches Wesensmerkmal	71
Zur Universalität und Freiheit des tätigen Seins	74
Aussicht auf eine künftige Kommunität	75
Die praktische Tendenz der neuen Philosophie	76
2.2 Kerngedanken des dialektischen Praxisdenkens	78
Die Wende zum Praxisdenken und der originäre Praxisbegriff	78
Differenzierungen im Praxisbegriff: Arbeit, Produktion, Praxis	81
Praxis als Konkretionseinheit gesellschaftlicher Wirklichkeit	83
Die Überschreitung oder utopistische Dimensionierung	86
Kriterium der Materialität und Frage der Bedeutungswirklichkeit	87
Eine widersprüchliche Synthesis von Praxisperspektiven	88
Eingreifendes Begreifen und der Formcharakter der Praxis	90
Wissenschaft im gesellschaftsgeschichtlichen Wandel	92
Praxisanalytik auf dem Gebiet der politischen Ökonomie	94
Zum menschengeschichtlichen Richtungssinn des Praxisdenkens	96
2.3 Vom Marxismus zu einer konkreten Praxisphilosophie	99
Hinterlassenschaften, Missverständnisse und offene Fragen	99
Die Inspiration und Wissenschaftlichkeit der Dialektik	101
2.4 Marx' Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis	105
Zum Zusammenhang des Marx'schen Gesamtwerks	105
Entwurfscharakter und forschende Konkretisierung	106
Begriff und Diagnose der Entfremdung	108
Aktualität der Entfremdung und die zivilisierende Tendenz	109
2.5 Geistphilosophie und Erkenntnistheorie der Praxis	110
Erkenntnis als Widerspiegelung oder konkretes Begreifen?	111
Offen gebliebene, geistphilosophische und Erkenntnisfragen	113
Das Begreifen der Praxis und die Dechiffrierung von Ideologie	115

2.6	Die Wissenschaft der politischen Ökonomie	118
	Der transformationstheoretische Status der politischen Ökonomie	118
	Das Hauptwerk ‚Das Kapital‘ als verklausulierte Praxisanalyse	119
	Die Darstellungsweise lenkt ab vom Forschungsansatz	122
	Historisch bedingte Schranken der Kapitalanalyse	123
	Der utopistische Horizont der politischen Ökonomie	125
	Ein historischer lag der politökonomischen Kritik	126
2.7	Zur Konzeption des Politischen bei Marx	128
	Der epochale Charakter gesellschaftsgeschichtlicher Umwälzung	129
	Problematik der linearen Geschichtsprozessordnung	131
	Politische Ökonomie heute: Transformationsforschung	133
3.	Ernst Bloch: Praxis der konkreten Utopie	135
3.1	Von Marx zu Bloch	135
	Die Dogmatisierung und Wendung zur Schulphilosophie	135
	Wiederentdeckung des Marx’schen Praxiskonzepts	136
	Ein Markstein: Blochs Kommentar zu den Feuerbachthesen	138
3.2	Prozessmaterie, Praxis und konkrete Utopie	140
	Prozess- und Möglichkeitscharakter von Wirklichkeit	140
	Erkenntnis als schöpferisches, eingreifendes Begreifen	142
	Die große Perspektive: Umbau der Welt zur Heimat	144
	Ein menschengemäßer Begriff von praktischer Vernunft	146
3.3	Hoffungsphilosophie und Schwerkräfte der Praxis	147
	Das Prinzip Hoffnung und die mögliche Vereitelung	147
	Menschlicher Realismus und die Seinsrätsel	149
3.4	Blochs Philosophie der Praxis und Hoffnung	151
	Geistiges Rüstzeug für eine Praxis der Hoffnung	151
	Fragenkreise im Anschluss an die ‚konkrete Utopie‘	152
3.5	Praxisdenken und konkrete Sozialanalysen	153
	Charakter und Rolle der antizipierenden Intelligenz	154
	Ein Ringen um dialektisch-praxisanalytische Begriffe	155
	Vom Praxisdenken zur konkreten Sozialanalytik	157
	Vormalige Zeitdiagnosen: Marcuse, Lefebvre, Bell	158

3.6	Konkrete Utopie und politische Ökonomie	160
	Utopistische Richtungsanzeigen, kein definitives Konzept	160
	Philosophie und politische Ökonomie auf getrennten Wegen	161
	Die sozialen Bewegungen ohne konkrete Alternative	163
3.7	Marx, Bloch und die Naturfrage	164
	Realer Humanismus und moderner Physikalismus	164
	Das Naturproblem im sozialtheoretischen Streit	165
	Zum Kerngeschehen zwischen Praxis und Natur	166
	Klötzchenmaterie oder Natura naturans	168
	Wissenschaft, Technik und Sozialform	170
	Widersprüchlichkeit des Naturverhältnisses	172
	Science and Technology Studies mit Marx	173
	Ausbeutung der Menschen, Exploitation der Natur	173
	Mensch und Natur in einer höheren Zivilisation	175
3.8	Ethos und Perspektiven der Weltveränderung	176
	Weltveränderung im Blochschen Ideen-Kompressor	176
	Orientierungshilfe für ein Ethos persönlicher Praxis	177
	Praxisdenken in Fragen der Moral und Rechtmäßigkeit	179
4.	Jürgen Habermas: Neue Dualismen und Normativismus	181
	Habermas' parallel gelagertes Theorieprojekt	181
	Seitenblicke: Adorno und der Epigone Honneth	182
4.1	Von Marx und Bloch zu Habermas	187
	Habermas' Verhältnis zu Marx und dem Marxismus	187
	Frankfurter und Praxisdenker auf dem wissenschaftlichen Feld	188
4.2	Zerlegung der Praxis und normativer Überhang	190
	Gesellschaftliche Praxis oder Selbsterzeugung durch Arbeit?	191
	Die Verfehlung des neuen Erkenntnis- und Praxiskonzepts	192
	Entfaltung einer dualistischen und normativistischen Sozialtheorie	194
	Verkennung der Sinnkonstitution im kommunikativen Handeln	196
	Idealistische Verkehrungen des Geschichtlichen	197
4.3	Eine affirmative Theorie der Modernisierung	198
	Das Gemenge von System und Lebenswelt	199
	Denkmittel und Aufgaben der Gesellschaftstheorie	201

Kritische Theorie oder konkrete Philosophie	202
Konträre Situationswahrnehmungen im Hochkapitalismus	203
4.4 Habermas' Depotenzierung kritischer Theorie	205
Im Gehäuse eines affirmativen Universalismus	205
Wozu noch Habermas diskutieren?	206
4.5 Lebenswelt als Ort der Pseudokonkretheit	207
Die Beschränktheit des alltags- und lebensweltlichen Ansatzes	207
Zur notwendigen Destruktion der Pseudokonkretheit	208
Der gesellschaftliche Intellekt als Kampfzone	210
4.6 Verlust der Wissenschaft der politischen Ökonomie	212
Verkennung der Wirtschaft als ein Feld normfreier Sozialität	213
Entsorgung der marxistischen Wert- und Kapitaltheorie	214
Habermas, die Marxorthodoxie und der Sozialkapitalismus	216
Der Eintritt in die Übergangszeit hat die Theorie überholt	218
4.7 Mit Chantal Mouffe gegen das Konsensdenken	219
Kritik des deliberativen Paradigmas des Politischen	220
Die Irreduzibilität des Antagonismus im Politischen	222
Radikale demokratische Praxis und hegemoniales Handeln	223
4.8 Letztes Gefecht pro und contra Habermas	225
Gesellschaft als Anerkennungsgemeinschaft oder Assoziation	225
Eine Synthese von Arbeit und Kommunikation?	226
Ausblick: Niemand muss Habermas durchlaufen	228
5. George Herbert Mead: Intersubjektivität oder Praxis?	230
5.1 Meads Sonderstellung im Problemfeld	231
Vielversprechende Beiträge für ein integrales Praxisdenken	231
5.2 Eine praxiszentrierte Realitätskonzeption	233
Die nichtdualistische Wirklichkeitsauffassung	223
Objektiv-reale Sinnimplikationen im Praxisvollzug	234
Ein integratives Konzept gesellschaftlicher Wirklichkeit	236
5.3 Die Entwicklungsform ‚gesellschaftliche Handlung‘	238
Die Grundform gesellschaftlichen Handelns	238
Praxis als Konkretions- und Realisationseinheit	238

Die erkenntnis- und praxistheoretische Fragestellung	240
Entwicklung vom Wechsel- zum Antworthandeln	241
Versprachlichung des Sinnes und praxislogisches Universum	242
Die Ebene des Zukunfts- und Gesellschaftshandelns	244
Reflexivität der Praxis, Ideologie und Objektivität	244
5.4 Praxisperspektiven und gesellschaftliche Synthesis	246
Die Einheit des gesellschaftlichen Prozesses	246
Eine perspektivische, widersprüchliche Synthesis	247
Praxisperspektive als sozialtheoretischer Grundbegriff	248
Notiz zum Scheitern herkömmlicher Sozialtheorien	249
5.5 Mead als missing link des Praxisdenkens	251
Zwischenbilanz zur Kompatibilität von Marx und Mead	251
Fragenkreise im Anschluss an Meads Konzeptualisierungen	252
5.6 Identität und reflektive Intelligenz des Individuums	252
Selbstsein und reflektive Intelligenz	253
Gesellschaftliche Praxis und Identität der Individuen	254
Zur Dialektik von Individuum und Gesellschaft	255
Menschsein in gesellschaftlich-geschichtlicher Wirklichkeit	256
5.7 Konstitution der praktisch-gegenständlichen Welt	258
Konstituierung von Objektivität im realen Antworthandeln	259
5.8 Geschichte und der Kampf um soziale Wahrheit	260
Der Fortschrittsbegriff und die Kategorie soziale Wahrheit	261
Emergenz und Formwandel im gesellschaftlichen Prozess	262
Ideativer Charakter der Vergegenwärtigung von Geschichte	263
Konzept der problematischen Situation und die Prozessfront	264
Divergente Entwicklungsperspektiven der Gesellschaft	265
Kampf um soziale Wahrheit und realer Humanismus	266
6. Pierre Bourdieu: Wissenschaft praktischer Handlungen	269
Eine sozialwissenschaftliche Revitalisierung des Praxisdenkens	269
6.1 Zur Positionierung Bourdieus im akademischen Feld	270
Habermas und Bourdieu: Konträre Charaktere und Konzeptionen	273
Plädoyer für eine konkret situierte, aufklärerische Vernunft	272

6.2	Konstitutionsaspekte der Praxis und die Praxeologie	274
	Der Marx'sche Praxisbegriff und die Praxeologie	274
	Sinn im Handeln und die praxeologische Erkenntnisweise	275
	Strukturen, strukturierte Dispositionen und der Habitus	276
	Konstruktion der mentalen Strukturen und symbolische Gewalt	277
	Die relative Stabilität und die Dialektizität der Praxis	278
	Problematische Situationen und Krisenbrüche	280
	Der Kampf um Objektivität und die Macht der Sprache	282
6.3	Das Praxiskonzept im wissenschaftlichen Umfeld	283
	Das Praxisproblem in grundlagentheoretischen Debatten	284
	Zu den Schwierigkeiten benachbarter Praxistheorien	285
	Bourdieu's Kritik herkömmlicher Sozialwissenschaft	286
6.4	Bourdieu's Praxeologie und Gegenfeuer	287
	Vom wissenschaftlichen Ansatz zum politischen Gegenfeuer	288
6.5	Kategoriale Differenzierung der Praxisanalytik	289
	Praxisanalytische Schlüsselbegriffe, keine Begriffsschemata	289
	Habitus und Felder gesellschaftlicher Praxis	290
	Sozialer Raum und sozialräumliche Formierungen	292
6.6	Ökonomie praktischer Handlungen und Kapitalbegriff	294
	Soziale Energien, Kräfteverhältnisse und symbolische Macht	294
	Bourdieu's Kapitalbegriff und die kapitalistische Ökonomie	296
	Prekäre sozialökonomische Verhältnisse und Widerstand	299
6.7	Wissenschaft und Politik der Vernunft	300
	Selbstanalyse und Selbstkritik des Wissenschaftlers	300
	Wissenschaftler als Militante der Vernunft	302
	Ausblick: Neue Herausforderungen des Praxisdenkens	304

ZWEITER HAUPTTEIL
DAS PRAXISKONZEPT IN DER ERÖFFNETEN
ÜBERGANGSPERIODE

7.	Das Praxiskonzept im 21. Jahrhundert	308
	Zur Arbeitsperspektive des Praxiskonzepts	398

7.1	Der weltphilosophische Charakter des Praxiskonzepts	310
	Die Aktualität und Relevanz des Praxiskonzepts	310
	Marxismus, Praxisphilosophie oder Praxiskonzept?	311
	Marx ist der Begründer einer Weltphilosophie	314
7.2	Grundzüge einer reflexiven Praxiswissenschaftlichkeit	316
	Vorgängige Initiativen für ein Wissenschaftskonzept	316
	Konstitutionstheorie, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie	318
	Kategoriale Dispositionen und Konzeptualisierungen	320
	Der integrale Charakter des praxiswissenschaftlichen Konzepts	322
	Wissenschaft im Denkraum des Praxisformwechsels	324
	Die Latenz als Grundlage praxiswissenschaftlicher Utopistik	326
	Das Praxiskonzept und die überkommene Kritikformation	327
	Das Praxiskonzept und Fragen der politischen Ökonomie	331
7.3	Zur Konstitutionstheorie gesellschaftlicher Praxis	335
	Marx zur gesellschaftlich-geschichtlichen Praxisformierung	336
	Koaktive Praxis und deren komplexe Vermitteltheit	338
	Praxis als Institutionalität, die Bürokratie und die Dissidenz	341
	Praktisches Wissen, Sozialperspektiven und Ideologie	344
	Zur komplexen Institutionalität des Staates	345
	Fragen der Verrechtlichung der gesellschaftlichen Praxis	347
	Die zentrale Ebene der gesellschaftlichen Reproduktion	349
	Zur kardinalen Dialektik von Individuum und Gesellschaft	350
	Die Entfremdung der bestehenden gesellschaftlichen Formierung	352
	Praxis im formationellen Widerspruch und die soziale Wahrheit	355
8.	Die gesellschaftsgeschichtliche Situation des Übergangs	357
	Aufriss der neuen Problemlage in der Übergangssituation	357
8.1	Die Übergangssituation und der formationelle Widerspruch	358
	Zum Ursprung und zur Vergegenwärtigung der Übergangsthese	359
	Zeichen der Zeit und verschiedene Vergeschichtlichungen	360
	Marx, Wallerstein und der Eintritt in die Übergangsperiode	361
	Die praktisch-dialektische Konzeptualisierung des Übergangs	364
	Die Latenz des Neuen und der formationelle Hauptwiderspruch	365
	Zur Begründung oder Diskussion des Übergangskonzepts	367
	Konsequenzen der neuen Situationsdefinition	369

8.2	Vom Industriekapitalismus zur sozialkapitalistischen Ära	370
	Industriekapitalismus und ursprüngliche Kapitalanalyse	371
	Auf der Suche nach dem revolutionären Subjekt	373
	Die interimistische Weltkriegs- und Zwischenkriegsepoche	375
	Der Ausbruchsversuch aus dem kapitalistischen Weltsystem	376
	Zum Charakter des amerikanischen Kapitalismus	378
	Die 68er Periode und Fragen einer alternativen Ökonomik	380
	Die neuartige Figuration des Sozialkapitalismus	382
	Zwei Entwicklungsphasen der neuen Formierung	384
	Sozialkapitalismus als latenzhaltige Formierung	388
	Übergangsgesellschaften im kapitalistischen Weltsystem	391
8.3	Die moderne Wirtschaftsgesellschaft im Weltsystem	392
	Der ungesellschaftliche Charakter des kapitalistischen Weltsystems	392
	Die Wirtschaftsgesellschaft und ihre nationale Konstitution	393
	Exkurs: Entwicklungen in Europa, die Linke und die Nation	395
	Die Wirtschafts- und Übergangsgesellschaft im Weltsystem	398
	Die geschichtliche Situation und die Suche nach der Antwort	400
	Ausblick: Den gordischen Problemknoten zerschlagen!	402

DRITTER HAUPTTEIL

POLITISCHE ÖKONOMIE ALS TRANSFORMATIONSANALYSE UND GRUNDRISSE DER SYSTEMALTERNATIVE

9.	Problemexposition und Analysen zur Systemtransformation	406
9.1	Problemexposition und Rückblick auf Marx	407
	Überblick zum Untersuchungsfeld und zur Arbeitsperspektive	407
	Was Marx intendierte und warum er nicht zur Alternative kam	413
	Die konkrete Aufgabenstellung einer Transformationsforschung	417
9.2	Die spezifische Praxisnatur der Wirtschaft der Gesellschaft	419
	Das Eingangstor: Eine reproduktionstheoretische Modellierung	419
	Wert als Sinnimplikation und Wertformen der ökonomischen Praxis	421
	Die Rolle der staatlichen Institutionalität im Sozialkapitalismus	424
	Reale Verhältnisse und rechtliche Verfasstheit der Praxis	426
	Die entfremdete Praxis und Unruhe im gesellschaftlichen Intellekt	429
	Extreme Schwierigkeiten und die nötige kollektive Anstrengung	432

9.3	Die Ausgangsbasis: Latenzhaltiger Sozialkapitalismus	434
	Vorverständigung über den realökonomischen Fokus	434
	Die dreigliedrige Struktur der sozialkapitalistischen Formierung	435
	Von der Staatsmaschinerie zum koaktiven Sozialstaat	439
	Unproduktive Arbeit und sozialwirtschaftliche Dienste heute	444
	Der finalisierende Aggregatzustand der kapitalistischen Formierung	450
	Ein Umschlag der sozial- und weltkapitalistischen Verhältnisse	456
	Die Wendekraft beruht auf dem neuen Produktivkraftensemble	458
9.4	Modellierung und kritische Knotenpunkte des Systems	460
	Zur Methodologie der Praxisform- und Transformationsanalyse	460
	Skizze des sozialkapitalistischen Reproduktionsszenarios	464
	Systemkritik (1) - Der Akkumulations- und Wachstumszwang	466
	Systemkritik (2) - Die Fesselung der sozialwirtschaftlichen Dienste	469
	Systemkritik (3) - Die Tendenz zu wachsender Staatsverschuldung	471
	Systemkritik (4) - Degradierung der Gesellschaft zur Werkbank	474
9.5	Transformationsanalyse und Kernstruktur der Alternative	477
	Werttheoretische Entschlüsselung der Ausgangs- und Problemlage	477
	Die Kapitaltransfersteuer als Element einer echten Fiskalrevolution	479
	Emanzipation der sozialwirtschaftlichen Dienste und Entschuldung	483
	Reelle Eigentumsrechte und die Betriebs- und Wirtschaftsverfassung	486
	Vom Verwertungskalkül zum haushälterischen Wirtschaften	489
	Exkurs zum alten und neuen gesellschaftlich-ökonomischen Kalkül	490
	Die Wertcharaktere der sozioökonomischen Systemalternative	494
	Ein neues Entwicklungssystem der Arbeit, Produktion und Praxis	496
10.	Politik und Perspektiven gesellschaftlicher Emanzipation	499
	Auf dem Weg zur Konkretisierung der Systemalternative	500
	Die Nähe des Sozialismus in der Periode des Übergangs	501
10.1	Wirtschaftsgesellschaft und sozioökonomische Praxis	502
	Der Übergang zu sozioökonomischer Regulation und Praxis	502
	Das Kernsystem und solidarisch-ökonomische Alternativen	503
10.2	Sozialstaat und Emanzipation sozialwirtschaftlicher Dienste	504
	Entschuldung des Staats und Ausfaltung der Form der Dienste	505
	Verteidigung des Sozialstaats und Kampf gegen die Privatisierung	507

10.3	Steuerreform, Finanzwesen, gesellschaftliche Buchführung	507
	Einführung einer Kapitaltransfersteuer und andere Steuerreformen	508
	Sozioökonomische Transparenz statt kapitalwirtschaftlicher Statistik	510
10.4	Eigentumsarten, Betriebsformen und Marktverhältnisse	511
	Verhältnismäßige Eigentumsrechte und neue Betriebsformen	512
	Gegen die Bevorteilung und Vergötzung großindustrieller Formen	513
10.5	Beschäftigung, soziale Sicherung, Bedürfnisse	514
	Beschäftigung, gesellschaftliche Bedürfnisse und Kommunikation	515
	Emanzipationsstrebungen und die Systemschranke vor dem Neuen	518
10.6	Kommunalverfassung und neue urbane Praxis	520
	Eine neue Kommunalverfassung und städtische Lebenswirklichkeit	521
	Die kommunale Ebene als sozioökonomisches Entwicklungsfeld	522
10.7	Konsolidierung der Wirtschaftsgesellschaft im Weltsystem	524
	Die Ebene und Praktizität des kapitalistischen Weltsystems	524
	Exkurs zur Europafrage oder besser zum Europaproblem	526
	Gesellschaftliche Emanzipation und kapitalistisches Weltsystem	533
11.	Resümee und Ausblick	538
	Eine Orientierung ganz entschieden nach vorne	538
	Neuordnung des theoretisch-historischen Feldes	540
	Vom Reichtum des dialektischen Praxisdenkens	540
	Das Praxiskonzept in der Übergangsperiode	542
	Konzeptualisierung der Übergangssituation	544
	Wissenschaft der politischen Ökonomie alias Sozioökonomie	545
	Ansatz der Wert-, Reproduktions- und Praxisanalytik	546
	Zur Politik ökonomisch-gesellschaftlicher Transformation	548
	Die widersprüchliche Szenerie von New Europe	549
	Wendekraft und Wegbahnung zur Emanzipation	550

Abstract

The manifold social problems and crises of the 21st century indicate the entry into a socio-historical period of transition, in which the capital-economic orientation of the economic and social life obviously leads into increasing troubles and disasters.

Critics and meanwhile awakened people are therefore looking for new ways, but are not able to refer to a practical alternative. This grave situation emerges in a significant way from a long-lasting depletion of basic philosophical and scientific conceptions. In addition, from an enormous lag concerning the development of political economy in the positive dimension, in view of an alternative economic and social system.

The present work shows: Thinking practice dialectically exceeds all merely critical theories. The deeper exploration of this real novum in the history of mind reanimates Marx and the outstanding manifestations of subsequent practice thinkers. It is in this way that the highlighting of the extended conception of reality and science, inherent the practice-theoretical approach, may succeed in our new time.

In this way, Marx's proper, utopian, world philosophical approach becomes more clear than ever. And in the field of social sciences the paradigm of a science of practice arises. Its integral character finally leads to the foundation of social economics, in opposition to the prevailing economic doctrines.

The historical studies associated with the philosophical and economic aspects include the development from the industrial capitalism of the 19th century to the urbanized social capitalism of the 20th and further on to the problematic situation of the modern transitional societies in the capitalist world-system. The situational analyses also concern the European development. It substantiates the assumption that there is an alternative system that already existing latently.

The value-theoretical analysis onset will identify nodal points of the existing systemic conditions, of a potential system transformation and the shape of its formations. The concept of democratic economic society on the basis of a potential socio-economic reproduction and regulation should be understood as a unifying perspective for the social and alternative movements and the project of an economic and political emancipation.

Überblick

Die Krisen des 21. Jahrhunderts signalisieren den Eintritt in eine gesellschaftsgeschichtliche Übergangsperiode, in der die kapitalwirtschaftliche Ausrichtung des Wirtschafts- und Gesellschaftslebens weiter in Probleme und Katastrophen führt.

Kritiker und wach gewordene Menschen suchen nach neuen Wegen, können aber keine konkrete Alternative angeben. Dazu tragen eine Auszehrung der philosophisch-wissenschaftlichen Denkgrundlagen und ein Entwicklungsrückstand in der positiven Dimension der politischen Ökonomie bei.

Jetzt zeigt sich: Das dialektische Praxisdenken überschreitet alle nur *kritischen* Theorien. Die tiefere Ergründung des Novums reaktiviert Marx und eine Reihe bis heute bedeutender Praxisdenker. Es gelingt die Profilierung der erweiterten Wirklichkeits- und Wissenschaftsauffassung des Praxiskonzepts.

Marx' utopistischer, weltphilosophischer Ansatz wird deutlich wie nie. Auf dem Streitfeld der Gesellschaftswissenschaften erwächst das praxiswissenschaftliche Paradigma. Dessen integraler Charakter führt zur Grundlegung einer Sozioökonomie, in Opposition zu den herrschenden Wirtschaftslehren.

Untersucht wird die Entwicklung vom Industriekapitalismus zum urban geprägten Sozialkapitalismus und die Situation der Übergangsgesellschaften im kapitalistischen Weltsystem, auch in Europa. Es erhärtet sich die Annahme, dass die gesuchte Systemalternative latent existiert.

Durch eine wert- und reproduktionstheoretische Analytik gelingt es, Knotenpunkte einer möglichen Systemtransformation und eine vereinigende Perspektive für die Alternativstrebungen und eine ökonomisch-politische Emanzipation aufzuweisen: Die Nähe des Sozialismus, noch wie hinter Panzerglas.