

Marx, Mead und das Konzept widersprüchlicher Praxis

Die Interpretation von G.H. Meads Theorie wendet sich vor allem gegen deren „intersubjektivitätstheoretische“ Vereinnahmung. Sie führt ihre kohärente Kerngestalt vor und deckt die Verwandtschaft mit dem philosophisch-wissenschaftlichen Kern des Marx'schen Praxisdenkens auf. Der Untersuchung liegt ein Fragespektrum zugrunde, das sich von der Handlungs- und Erkenntnis- bis zur Evolutionstheorie erstreckt. Auf allen konstitutionstheoretischen Ebenen enthüllen sich Konvergenzen zwischen Meads universalistischer Gesellschaftstheorie und Ansätzen eines praxiszentrierten Marxismus. Es kristallisiert sich „widersprüchliche Praxis“ als Schlüsselbegriff für eine dialektische, integrale Konstitutionstheorie gesellschaftlicher Lebenswirklichkeit. Mit Mead als „missing link“ des Praxiskonzepts zeichnet sich die Möglichkeit ab, Konstitutions-, Erkenntnis- und Methodenprobleme korrelativ zu behandeln und dem Paradigma einer modernen Praxiswissenschaft deutlichere Konturen zu verleihen.

Die Arbeit aktiviert Ressourcen des Marxismus- und Praxisdenkens im Diskussionszusammenhang der 80er-Jahre¹. Sie erweist sich heute, im Rückblick aus der veränderten gesellschaftsgeschichtlichen Übergangssituation des 21. Jahrhunderts, als ein Eckstein für die Erneuerung und Weiterentwicklung der Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis aus der Marx'schen Wurzel.

Das Werk von Mead, der zwischen der Jahrhundertwende und seinem Tod 1931 als hegelianisch inspirierter, reformerisch gesinnter Sozialforscher an der Universität von Chicago arbeitete, ist schon unter verschiedenen Vorzeichen interpretiert und dabei in seiner grundagentheoretischen Relevanz zunehmend entdeckt worden.² Darin weitergehend möchte ich seiner Theorie neue Aspekte abgewinnen und ihr eine Schlüsselfunktion zuweisen, indem ich sie in der Arbeitsperspektive einer Philosophie der Praxis und zukünftigen Wissenschaft der gesellschaftlichen Praxis untersuche. *Erstens* soll sie dadurch, im Gegenzug gegen handlungs- und sozialisationstheoretische Verkürzungen, wieder

¹ Der Text ging aus einem Referat anlässlich der Tagung „Grundlinien und Perspektiven einer Philosophie der Praxis“ hervor. Diese wurde vom 9.-12. Juni 82 von der Interdisziplinären Arbeitsgruppe Philosophische Grundlagenprobleme an der Gesamthochschule Kassel veranstaltet und seinerzeit dokumentiert in den Kasseler Philosophische Schriften 7/1982. Der Text wurde als Artikel aufgenommen in die Zeitschrift für Soziologie (ZFS), Jg. 12, Heft 2, April 1983, S. 119-138. Aufruf dort unter www.zfs-online.org/index.php/zfs/article/view/2493/2030 Wegen seiner ungebrochen grundsätzlichen Bedeutung für die Erneuerung des Marxismus- und Praxisdenkens in unserer Zeit habe ich diese Arbeit im April 2014, nur leicht redaktionell bearbeitet und punktuell präzisiert, wieder zugänglich gemacht: Aufruf unter www.praxisphilosophie.de/mueller_marx_mead_praxis.pdf

² Dazu nur Stichworte: Soziologisch relevante Gesamtinterpretationslinien präsentierten Blumer (1966), Natanson (1956), Morris (1938, 1977), Miller (1973), Raiser (1971). Einen dialektischen Ansatz stellt Zeitlin (1973) dar. Hierzulande suchte Kellner (1969) den Blick für den universalistischen Charakter von Meads Handlungsphilosophie zu öffnen. Populär wurden vor allem sozialpsychologische Teilaspekte. Berger/Luckmann (1977) integrierten Meads Identitätstheorie in ein konstitutionstheoretisch relevantes Gesellschaftsmodell. Auf Joas Werksichtung in intersubjektivitätstheoretischer Perspektive (I 980a) gestützt, verlieh schließlich Habermas (1981 II) Meads Theorie einen erheblichen grundagentheoretischen Stellenwert. Für den Fortgang der Mead-Diskussion stehen z.B. Tugendhat (1979) oder Bergmann (1981). Sie wird durch neue Textausgaben von Joas (1980b) genährt, dessen weitergehende Bibliographie (1980a) sich empfiehlt. Die vorliegende Interpretation unter praxistheoretischen Vorzeichen stellt sich allerdings in allen wesentlichen Aspekten den Auffassungen von Hans Joas und Jürgen Habermas entgegen. Insofern ist bemerkenswert, dass sich auch Bourdieu auf Marx und Mead bezieht und sich im Praxisdenken bzw. der Praxeologie des französischen Soziologen eine Konvergenz andeutet (1979: 146, 228).

stärker als auf „Praxis“ zentrierter, totalitätsgerichteter Ansatz in ihrer zusammenhängenden Kerngestalt sichtbar werden. In dieser Lesart ist sie aber nicht mehr intersubjektivitätstheoretisch, für eine Theorie des kommunikativen Handelns zu vereinnahmen, sondern verweist *zweitens* erhellend zurück auf das ursprüngliche Marx'sche Praxiskonzept, dessen intersubjektivitätstheoretische Dimension noch zu wenig ausgelotet erscheint, weist überraschende Bezüge auf zu der daran anschließenden Traditionslinie des praxiszentrierten³ Marxismus bis hin zu Bloch und Lefebvre auf, die im engeren Kreis der sozialwissenschaftlichen Diskussion kaum präsent sind. In diesem Zusammenhang lautet die Kernfrage, ob nicht Mead das *missing link* der Philosophie der Praxis auf dem Wege zu einer dialektischen Soziologie darstellt.

Diese definitive Zuordnung lässt sich für die Belange der aktuellen Diskussion zu der Streitthese ummünzen, dass nicht „praktische Intersubjektivität“ (Joas I 980a: 19) die geistige Mitte von Mead trifft, dass es eine zu zwanglose Zuschreibung ist, dass er eine „kommunikationstheoretische Grundlegung“ der Sozialwissenschaft (Habermas 1981 II: 11) geleistet habe, dass vielmehr *widersprüchliche Praxis* als Schlüsselbegriff geeignet ist, um die Theorie von Mead mit ihren impliziten Korrespondenzen zu marxistischem Praxisdenken und auf produktive Weise zu interpretieren⁴: *Produktiv*, weil die Absicht dabei keineswegs ist, in einer schlechten Orthodoxie zu verharren, sondern, *drittens* und übergreifend, zur Lösung philosophisch-soziologischer Probleme heute beizutragen: Ist die weiter zu erschließende Theorie von Mead nicht geeignet, die Austragung der Konfrontation zwischen dem Materiellen und dem Mentalen, der Subjektivität mit der gesellschaftlichen Praxis, der gemeinsamen Lebenswelt mit dem unabdingbaren Widerspruch, *kurz*, des Spannungsverhältnisses zwischen *Praxis* und *Intersubjektivität* entscheidend voranzubrin-

³ Der Ausdruck meint, dass hier „Praxis“ als Zentralkategorie gilt bzw. eine Theorie-Praxis-Dialektik das Kernkonzept darstellt. Auf diese Interpretationslinie bezieht sich Schmied-Kowarzik (1981) bei seiner Untersuchung zur Kernstruktur der Marx'schen Theorie. Eine Untersuchung zu den Hauptstationen ihrer Entwicklung bis heute enthält meine Dissertation „Praxis und Intersubjektivität“ (Müller 1982). Demnach erscheint der Ausdruck „praxiszentriert“ treffender als Kennzeichnungen wie „kritisch“, „westlich“ oder „neo-“. Insofern verwischt Andersons klassische Darstellung des „westlichen Marxismus“ ganz wesentliche Unterschiede.

⁴ Joas (1980a: 19) hat den praxisphilosophischen Ausgangspunkt für die hier versuchte Interpretation zwar bezeichnet, aber nicht angemessen weiterverfolgt: Mead erscheint als bedeutendster „Intersubjektivitätstheoretiker zwischen Feuerbach und Habermas“ (1980a: 8), d.h. Marx hat hier keinen entscheidenden Stellenwert. Bei anderweitiger Bezugnahme auf die Theorie von Marx als einer „Philosophie der Praxis“, bei Honneth/Joas (1980: 24), wird nicht viel mehr vorgetragen als eine differenziertere Marxkritik im Geiste von Habermas - bei den referierten Positionen der „marxistischen Anthropologiediskussion“ bleibt die Philosophie von Bloch völlig außer Ansatz, und Lefebvre gilt an anderer Stelle (Joas 1978: 7) die abfällige Randbemerkung, es handle sich hier um „unsystematische und begrifflich konfuse Schriften, eine Art linke essayistische Kulturkritik mit manch treffendem Einfall“. Das heißt, der sachlich gebotenen Einstellung von Mead in den Traditionszusammenhang der Philosophie der Praxis wird hier entgegen gearbeitet, und trotz auch gegenteiliger Bekundungen und von dort ausgeliehener Begrifflichkeiten wird weiter auf „Intersubjektivität“ als konstitutionstheoretischer Zentralinstanz orientiert.

gen? Was in dieser lange währenden Konfrontation eigentlich verhandelt wird, ist über die Frage nach dem grundagentheoretischen Stellenwert von „Handlung“ oder „Praxis“ hinaus das Problem einer *integralen* Theorie der *Konstitution* gesellschaftlicher Lebenswirklichkeit als Angelpunkt auch für die Diskussion soziologischer *Methodenfragen*. Um dazu im Ausblick eine praxiswissenschaftliche Arbeitsperspektive verdeutlichen zu können, sollen in den folgenden Hauptabschnitten, schrittweise aufbauend, konstitutionstheoretische Konvergenzen zwischen praxiszentriertem Marxismus und Meads universalistischer Sozialtheorie (vgl. Kellner 1969: 26) aufgedeckt werden.

Gegen dualistische Realitätskonzeptionen

Marx bekundete schon in den Pariser Manuskripten (Marx 1974a: 542, 577) seine Intention, eine Realitätskonzeption jenseits des traditionellen Materialismus und Idealismus, eine die „theoretischen Gegensätze“ „vereinigende Wahrheit“ zu entwickeln. Auch Mead sucht eine dualistisch-parallelistische Konzeption zu überwinden, in der „auf der einen Seite die physische Welt“, ein materielles Substrat, „auf der anderen das Bewusstsein“, eine geistige „Substanz“ hypostasiert wird (Mead 1975: 70). Er greift dazu den inspirierenden Gedanken von Whitehead auf, „dass die Natur in unterschiedlichen Aspekten in ihrer Relation zu den Organismen existiert, deren Objekt sie ist“ (Mead 1969: 63; Kellner 1969: 29). Das bedeutet für die menschliche Existenzperspektive, dass sich entsprechend der sensiblen und intellektuellen Ausstattung des Menschen, im Kontext seines stets im Vollzug stehenden Verhaltens oder Handelns, eine Erfahrungs- und Bedeutungswirklichkeit konstituiert, die seine, wie man auch sagen könnte, *Lebenswirklichkeit*⁵ ist. Die Pointe ist dabei, dass im Grunde weder Sinnliches noch Sinnhaftes „im Gehirn“ zu lokalisieren ist, dass dies vielmehr Bestimmtheiten der menschlichen Realität selbst sind. „Im Gehirn ist jedoch der physiologische Prozess zu lokalisieren, durch den wir Bewusstsein verlieren oder wiedererlangen: ein Prozess, der sozusagen dem Auf- und Niederziehen von Rollläden gleicht“ (Mead 1975: 153). Während in Joas' einführendem Abschnitt zur „Definition des Psychischen“ dieser Aspekt nicht mit der wünschenswerten Klarheit herausgearbeitet wird (Joas 1980a: 83, 89), verweist Habermas zwar deutlicher auf „natürliche Bedeutungen“. Er lässt aber schließlich diese fundierende Sinnschicht hinter „intersubjektiv geltenden Bedeutungskonventionen“ verschwinden (Habermas 1981 II: 18, 31, 41). Demgegenüber geht Mead davon aus, dass der fortlaufende Praxisvollzug Sinn *impliziert*, der auch ins Bewusstsein gehoben, subjektiv vergegenwärtigt und in der Folge auch wesentlich *höher organisiert* werden kann.

⁵ Der Begriff „Lebenswirklichkeit“ soll hier einerseits auf „Lebenswelt“ als Universalfeld „aller wirklichen und möglichen Praxis“ verweisen (Husserl 1962: 145), andererseits ein Erbe kritischer Philosophie transportieren: Die Idee einer als „widersprüchlich“ qualifizierten „Wirklichkeit“.

Mit dieser generellen Problemexposition ist er über den phänomenologischen Ansatz hinaus, in dem die Sinnesgenesis, wie bei Schütz (1974: 46), einer geheimnisvoll urquellenden Geistperson zugeschrieben, vom „ego cogito“ ausgegangen wird, und knüpft wieder an die Errungenschaft der marxistischen Tradition an, d.h. an die These der Vorgegebenheit eines stets im Vollzug stehenden, an „materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses“, aus dem sich Bewusstsein entwickelt haben muss und der sich dadurch in „bewusstes Sein“ verwandelt (Marx 1969a: 26). Nur mit dem Unterschied, dass nunmehr für die Marx'sche Grundformel bezüglich des Resultates dieser Entwicklung, für das „Bewusstsein der bestehenden Praxis“ (Marx 1969a: 31), eine wichtige Differenzierung vorgeschlagen wird: Jener stets tätige Lebensprozess, die Praxis, impliziert bereits Sinn, gilt als quasi begeistete, bedeutungsvolle Lebenswirklichkeit (Mead 1975: 118, 162 f., 229!), in deren Zusammenhang schließlich „Geist“ in einer zweiten Bedeutung, nämlich als „reflektive Intelligenz“ entsteht und bezogen auf solche bedeutungsvolle Realität tätig wird. Eine bewegte, entwicklungsfähige Einheit von Sein und Bewusstsein also, in der der menschliche Intellekt nicht auf eine „Widerspiegelungs“-Funktion verpflichtet ist, sondern in der dauernden „Rekonstruktion“ des Praxisprozesses sein genuines Betätigungsfeld hat.

Im geistesgeschichtlichen Rückblick zeigt sich: Das Argument der „Materialität“ brachte in der marxistischen Theorie, aus einer primär anti-idealistischen Frontstellung heraus und befördert durch eine unzureichend methodische Selbstverständigung von Marx, eine so starke Fixierung mit sich, dass die Konzeption einer „Bedeutungswirklichkeit“ als Rückfall in einen Idealismus erschienen wäre. Daher entwickelte sich die phänomenologische Sozialtheorie als Antithese zum gängigen praktischen Materialismus. Das Materielle blieb mit dem Mentalen unversöhnt, trotz großer Vermittlungsanstrengungen. Eine unaufgehellte Grundproblematik zieht sich auch durch die Geschichte des praxiszentrierten Marxismus bis hin zu Blochs Konzeption eines „materiellen Logikons“, die noch wenig beachtet wurde und vielleicht Meads geistphilosophischem Ansatz am nächsten steht (Bloch 1977c: 470 ff.; 1977e: 72, 78 f.). In diesem Zusammenhang sollte gesehen werden, dass Mead über ein plausibles Konzept für einen innerhalb der „empirischen Matrix“ (Mead 1975: 174) des Praxisprozesses implizierten „Sinn“ verfügt, der als „Bedeutung“ explizit, als „Geist“ aktiv werden kann und sich in „Sprache“ niederschlägt. Dieses Konzept korrespondiert aber nicht nur auf einer einfachen handlungs- bzw. erkenntnistheoretischen Ebene mit dem Marx'schen Praxiskonzept, sondern auch in einer geistphilosophischen, anthropologischen Tiefenschicht: In beiden Theorien gilt im Grunde in materielle Substrate eingesenkte,

bedeutungsgeladene „Praxis“ als die Seinsweise oder *Lebensform* des Menschen.⁶ Entsprechend bemerkte H. Lefebvre (1975: 13), dessen soziologisches Denken praxisphilosophisch fundiert ist: „Praxis im präzisen Sinne wäre demnach das ‚Wirkliche‘ der Menschen ...“. Diese Konzeption ist freilich einen Ausweis schuldig, wie denn der generell behauptete Seinscharakter im einzelnen fassbar sei, und unausweichlich ist ferner eine Theorie der „Genesis von Geist“ gefordert.

Praxis als Zellenform von Lebenswirklichkeit

Das Naturell der *Lebensform Praxis* muss sich in jeder „menschlichen“ „gegenständlichen“ bzw. „sozialen Tätigkeit“ (Marx 1974a: 516 f.; 1969a: 29) oder „gesellschaftlichen Handlung“ (Mead 1975: 46 ff.) ausdrücken: Beide Grundkonzepte sind insofern identisch, als „Handlung“ alias „Praxis“ zunächst keine Bezugnahme zu konkreten Einzelinhalten impliziert. Bezeichnenderweise ist in den Feuerbachthesen an keiner Stelle von „Arbeit“ die Rede, sondern stets nur von „Praxis“ als universeller Lebensvollzugsform, in der die menschliche Existenz geschieht (s. Marx 1974a: 516 f.). Entsprechend behandelt Mead „gesellschaftliche Handlung“ ohne Fixierung auf bestimmte Handlungstypen und führt sehr verschiedene Beispiele an. Aber er entwickelt ein neuartiges Demonstrationsmodell.

Mead konzipiert ein im Hinblick auf die Beteiligten mehrstelliges Handlungsvollzugs-geschehen in einer über die unmittelbare Gegenwart hinausgespannten Auslegung, das sich schon rein äußerlich als sinnlich-materielle Aktion mit entsprechenden Voraussetzungen und Resultaten manifestiert, vollständig betrachtet (Mead 1975: 49) aber differentiellen Sinn beinhaltet und wesentlich durch mentale Prozesse zwischen den eingeschalteten Subjekten vermittelt wird. Es wird als *Antworthandeln*, d.h. als ein Auf-Praxis-mit-Praxis-Antworten aufgefasst. Damit rücken konstitutionstheoretische Aspekte vor Augen, die im Marx'schen Praxiskonzept überwiegend latent blieben – der zeit- und raumüberspannende, gesellschaftliche, perspektivische, dynamische Charakter der Praxis. Dass sich Meads Modellierung als Beitrag zur Ausdifferenzierung des Marx'schen Praxiskonzepts deuten lässt, bestätigt sich schließlich durch ihre entscheidende Konsequenz: Wie Marx das Praxisproblem in der ersten und zweiten Feuerbachthese so zu entwickeln beginnt, dass er auf eine „gegenständliche Tätigkeit“ verweist, die eine „gegenständliche Wahrheit“ kennt, so meint Mead: „allein in dem organisierten Verhalten des Menschen kann die bare Beziehung zwischen Ereignissen und Dingen in Bedeutung übergehen, und nur im Verhalten wird Ereignissen und Dingen Bedeutung verliehen“ (Mead 1969: 58). Praxis⁷ gilt somit

⁶ Dies hat naturphilosophische und naturwissenschaftliche Konsequenzen, wirft auch Probleme auf, wie die Frage nach der Möglichkeit einer geisttragenden Materie bzw. eines in sich sinnhaft vermittelten materiellen Prozesses, der bis zur Lebensform des Menschen emergiert ist.

⁷ Bergmann stellt fest (1981: 355), dass der Mead'sche Begriff „act“ eine umfassendere Bedeutung

als Konkretions- und Realisationseinheit von Lebenswirklichkeit, ist deren komplette Grundform, die Objekte impliziert, die „Handlungsentwürfe“ sind (Mead 1969: 80), die in ihrem Kontext als „praktisch wahr“ gelten können (Marx 1975: 635 f.). Das heißt, plastisch ausgedrückt, gesellschaftliche Praxis ist *Zellenform der Konstitution gesellschaftlicher Lebenswirklichkeit*. Liegt hier nicht der Ausgangspunkt, um die Leitthesen der jugoslawischen Praxisphilosophie weiterzuentwickeln, dass Praxis das „Sein“ des Menschen ist (Petrovic 1965) und zugleich die „Grundkategorie der Erkenntnistheorie“ darstellt (Markovic 1968: 17)? Durch die Verdichtung auf den bezeichneten Punkt werden zwei Folgerungen nahegelegt: Erstens, dass Seinsbestimmungen als Teil eines Sich-Aussprechens-von-Praxis aufzufassen sind, und zweitens, dass der *eigentliche* Gegenstand von Praxis – Praxis ist! Nicht ein *Subjekt-Objekt-Problem*, sondern die Frage nach der *Reziprozitätsbeziehung* zwischen den gesellschaftlichen Praxen rückt damit in den Mittelpunkt der handlungstheoretischen Diskussion. Marx' konstitutionstheoretische Grundthese, dass der Mensch seine Lebenstätigkeit als Ganzes selbst zum „Gegenstand“ seines Wollens und Bewusstseins macht (Marx 1974a: 516 f.), verweist ebenso auf die Reziprozitätsproblematik wie Meads Antworthandeln.

Es ist unübersehbar, dass Mead mit seinem Denkmodell „gesellschaftliche Handlung“ die fatalen Disjunktionen vermeidet, die Habermas unentwegt kultiviert, und im Grund auf das nicht zuletzt dadurch aus der Diskussion verdrängte Praxiskonzept rekurriert: Praxis gilt bei Mead wie Marx als Prozess-Integral von Lebenswirklichkeit.⁸ So gesehen könnten nunmehr auch die positiven Beziehungen zwischen der praxisphilosophischen Weitsicht von Bloch und dem praxiszentrierten Ansatz von Mead ins Blickfeld rücken: Jeder Praxis eignet *in sich* schon ein Zukunfts-Horizont, so dass sie per se eine „Wirklichkeit plus der objektiv-realen Möglichkeit“ in ihr ist (Bloch I 977b: 331). Entsprechend stellt Mead fest (1975: 50 ; 1969: 167, 203, 225): Die „späteren Phasen der Handlung sind in den früheren enthalten“, es gibt eine „Zukunft, welche die Gegenwart kontrolliert“, oder noch pointierter, „gegenwärtige Realität ist eine Möglichkeit“!⁹

als der traditionelle Begriff „Handlung“ besitzt und als die „grundlegende, Gegenwart definierende „Existenzeinheit“ gilt, verweist aber nicht auf „Praxis“.

⁸ Dies wir zumindest verwischt, wenn es heißt, Mead ziele „auf die Verknüpfung (!) der beiden zu trennenden (!) Entwicklungslinien von kommunikativem und instrumentalem Handeln“. Es wird davon intersubjektivitätstheoretisch abgelenkt, wenn die „Identitätsbildung“ in einem „interpersonalen“ Bereich schlechthin zur „Vorbedingung“ für eine „Dingkonstitution“ gemacht wird, die wiederum einem Bereich „gegenstandsbezogener“ Handlungsprozesse zugeordnet wird: Der systematische Gesamtaufbau von Joas Meadinterpretation und seine Argumentationsweise sind noch überwiegend durch eine von Habermas bestimmte Diskussionslage geprägt (vgl. Joas 1980a: 91 ff., 106, 113, 143 ff.).

⁹ Die Feststellung von Bergmann, „streng genommen sind also sowohl Zukunft als auch Vergangenheit nur hypothetisch und gegenwartsrelativ gegeben“ (1981: 359), könnte daher auch umgedreht werden: Wenn man, so Mead, „im Hinblick auf eine zukünftige Realisation der Handlung“

Ich möchte an dieser Stelle nicht den Konsequenzen nachgehen, welche diese Fundamentalthese etwa für empirische Forschungsstrategien haben müsste, sondern auf dem konstitutionstheoretischen Terrain selbst bleiben: Die bisherigen Vorüberlegungen legen nahe, von der *Zellenform* anstatt von unscharfen Komplexen wie „Alltagswelt“ oder „Praxistotalität“ auszugehen, um von da gesellschaftliche Praxis insgesamt als offene, dynamische *Synthesis* zu begreifen, d.h. ohne künstliche Schnitte die handlungstheoretische mit der system- bzw. gesellschaftstheoretischen Ebene zu verbinden. Diese Verbindung ist schon dadurch vorgegeben, dass das Phänomen „Praxis“ *nicht mikrosoziologisch* vereinnahmt werden kann – der konstitutionelle Grundcharakter von Praxis wird durch ihre Komplexität, man denke an die *ökonomische Praxis*, nicht berührt, sondern – im Gegenteil – schlechte Gebietstrennungen wie die zwischen Makro- und Mikrosoziologie sprengt.

Ist aber nun der Ausgangspunkt für diese sich erst eröffnende Arbeitsperspektive ausreichend markiert? Beruht die sehr allgemein anmutende Fassung von „Praxis“ als konstitutionstheoretischem Universalschlüssel nicht auf einer schlechten Abstraktion? Die Antwort lautet, dass sich diese Kategorie einer Realabstraktion des unendlich gestaltverwirklichenden, verkomplizierten und erneuernden praktischen Lebensprozesses selbst verdankt und nicht der theoretischen Spekulation. Statt handlungstheoretischer Topoi, reduktionistischer Praxistypologien, pseudokonkreter Konstruktionen jeder Art ist vielmehr ein rascher Übergang von der konstitutionstheoretischen zu einer konkret *praxisanalytischen* Ebene gefordert. Diesen *Sprung* vollzog Marx in seinen frühen Schriften bis zum „Vorwort“ der Kritik der politischen Ökonomie (Marx 1975: 7 ff.; vgl. 1974 c: 547) zu schnell. Mead setzt zu diesem Übergang nur an (Mead 1975: 336 ff.), ohne in der Sozialdiagnose eine vergleichbare Tiefenschärfe zu erreichen. Freilich: Ihre Koinzidenz im Grundansatz könnte in Frage gestellt werden, weil Marx' Praxiskonzept auf „entfremdete“ bzw. „revolutionäre“ Praxis abstellt. Aber ist nicht revolutionäre Praxis als ein Antworthandeln auf entfremdete Praxis zu rekonstruieren? Ferner wird sich zeigen (s.u.), dass Mead kein Formalist und Relativist ist, sondern von „drückenden Problemen der sozialen Rekonstruktion“ (1969: 68) weiß und zugleich eine entschieden qualitative, kritische Perspektive im Sinne einer „Universalgesellschaft“ veranschlagt. Die Vermittlung zwischen Mead und Marx scheint eher davon abzuhängen, ob Meads Erkenntnis- und Identitätstheorie kompatibel sind.

handelt, dann ist innerhalb des Handlungsvollzugsraumes ebenso das je Gegenwärtige eine *ergriffene* Möglichkeit und zukunftsrelativ konstituiert: Der Möglichkeitscharakter des Wirklichen ist vor allem von Bloch betont worden, und dieser hat daraus auch beachtliche „zeittheoretische“ Folgerungen gezogen (Bloch 1977e: 100 ff.).

Zur Genesis von Geist

An erkenntnistheoretisch entscheidenden Punkten bricht das Manuskript der Deutschen Ideologie ab, verläuft sich in Randbemerkungen: „... und die Sprache entsteht, wie das Bewusstsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit anderen Menschen“, das heißt natürlich in der Praxis. Das Resultat dieser Entwicklung deckt bei Marx die Generalformel ab, dass Bewusstsein bewusster Ausdruck der mehr oder weniger bornierten bzw. emanzipierten „wirklichen Verhältnisse und Betätigung“, „Bewusstsein der bestehenden Praxis“ ist (Marx 1969a: 26 ff.). Verfolgt Mead nun nicht die damit gewiesene Forschungslinie, wenn er die „Genesis und Existenz von Geist oder Bewusstsein“ innerhalb der „empirischen Matrix“ des gesellschaftlichen Lebensprozesses zu demonstrieren sucht (1975: 89, 121, 174, 267 f.)? „Innerhalb“ zeigt an, dass es kaum erhellend ist, Meads Theorie auf der Folie der Unterscheidung zwischen „Funktionskreisen“ instrumentellen und interpersonellen Handelns zu interpretieren (Habermas 1981 II: Abschnitt V).

Wie kommt es nach Mead dazu, dass der Mensch Praxis begreifen kann? Die primitive Gestalt „gesellschaftlicher Handlung“ besteht darin, dass ein Handlungsvollzugszusammenhang bei einem anderen Wesen, in dessen Erfahrungshorizont er Ereignis ist, eine andere Handlung auslöst. Dieser Prozess kann sich umgekehrt, damit als „Zusammenspiel“, beliebig fortsetzen (1975: 84). Dabei werden verschiedene Handlungsmomente isoliert, die als „Gesten“ in bestimmter Hinsicht für einen Handlungsvollzugsinhalt stehen und für die kommunikative Vermittlung des Praxisgeschehens eine „äußerst wichtige“ Funktion haben. Die Problematik solchen *Wechselhandelns* besteht aber darin, dass sich auf seiner Stufe keine allgemeingültigen „Symbole“ kristallisieren, die auf einen identischen Handlungsinhalt signifikativ verweisen: „Doch kann die Geste des einen Mitgliedes bei anderen auch völlig andersartige Reaktionen auslösen, und es braucht keine gemeinsame Bedeutung zu geben, die alle Mitglieder einer bestimmten Geste zuschreiben würden“ (1975: 95). Es besteht für die Entwicklung von „Geist“ eine Entwicklungsschwelle und „wir brauchen eine Situation, aus der wir ein Symbol ableiten können, das eine identische Bedeutung hat“ (1975: 99). Die Bedingung für die Überwindung der Schwelle liegt in der Einführung der vokalen Geste bzw. „Lautgebärde“, wobei für die Entwicklung der menschlichen Intelligenz der „Einsatz der Hand“ eine vielleicht genauso förderliche Rolle spielt (1975: 283 f.). Durch die Lautgebärde wird nunmehr das im handgreiflichen Tun gesetzte Zeichen für einen Handlungsvollzug von dem auslösenden Wesen ebenso wahrgenommen, als sei es von anderen gekommen. Es verfährt in diesem Moment tatsächlich wie ein anderer gegenüber seinem eigenen Selbst (1975: 104 f.). So steht ein „effektiverer Mechanismus“

zur Vermittlung der Praxen zur Verfügung. In der Folge treten Handlungsfiguren tendenziell in den Vordergrund, bei denen ein gleichbleibendes Lautsymbol für alle an den nämlichen Handlungsvollzugsinhalt gekoppelt ist, diesen Inhalt „bedeutet“. „Gesten“ haben sich in „signifikante Symbole“ verwandelt (1975: 107). So kommt es zu einer höheren Entwicklungsstufe gesellschaftlicher Handlung, zu einem *Antworthandeln*. Hier liegen die Anfänge des Denkens: Mit Hilfe der signifikanten Symbole ist es möglich, dass sowohl die eigene als auch die von anderen in Angriff genommene Handlung, die gesamte gesellschaftliche Situation durch Ansprechen vergegenwärtigt und darauf mit dem Setzen neuer Praxis geantwortet wird: „Man nimmt an dem Prozess teil, den die andere Person ablaufen lässt, und kontrolliert seine Handlung im Hinblick auf diese Teilnahme“ (1975: 113). Indem man das anhebende Gespräch innerlich führt, etwa nach dem Muster „er wird so und ich werde so handeln“, beginnt das „Denken“, in dem sich der Praxisprozess ausspricht. Es „kann Denken stattfinden, das einfach ein nach innen verlegtes oder implizites Selbstgespräch des einzelnen mit Hilfe solcher Gesten ist“ (1975: 86). Dabei vertritt ein durch das Selbst fingierter Ansprechpartner, durch den es sich selbst gegenüber in Anderheit agiert, die Stelle, die in der realen Praxis die konkreten anderen einnehmen: Die Grundstruktur einer mit „reflektiver Intelligenz“ begabten „Identität“, strukturell der „Praxis“ entsprechend, ist geschaffen. Damit legte Mead eine differenziertere Argumentation zu der Marx'schen These vor: „Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit ... Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewusstseins. Er hat bewusste Lebenstätigkeit ... Nur darum ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit“ (Marx 1974a: 516).

Mead machte klarer, wie sich der Mensch im Bewusstsein „intellektuell verdoppelt“ (Marx 1974a: 517). Das bekannte „taking the role of the other“ trifft den Kern der Veränderungen auf dieser Stufe. Es verleiht den Subjekten eine Identität, zugleich der ganzen Praxis einen reflexiven Status, dessen Niveau allerdings variiert. Auf einer dritten Stufe entfaltet sich nun die Reflexivität der gesellschaftlichen Praxis voll. Sie ist gekennzeichnet durch die Entfaltung des Sinnes bis zu der Form der Sprache, die ein vertieftes und erweitertes Sozialhandeln zulässt, das ich als *Zukunfts- und Gesellschaftshandeln* bezeichnen möchte. Zum Verständnis ist festzuhalten, dass Mead zufolge „Sinn“ in der „Struktur gesellschaftlicher Handlung“, einer „dreiseitigen“ Beziehung zwischen verschiedenen Handelnden in Bezug auf die „Resultante“ ihrer Praxis, realiter „impliziert“ ist (1975: 116). „Sinn ist Inhalt eines Objektes, das von der Beziehung eines Organismus oder einer Gruppe von Organismen zu ihm abhängt. Es handelt sich dabei primär nicht um einen psychischen Inhalt, da er überhaupt nicht bewusst sein muss, und es auch solange nicht ist, als im gesellschaftlichen Erfahrungsprozess des Menschen keine signifikanten Symbole entwi-

ckelt werden" (1975: 120). Sinn wird im Kontext solcher *stummer Praxis* erst explizit, wie vorstehend skizziert, und seine Höherentwicklung findet dann „im Rahmen der Symbolisation auf der Ebene der menschlichen Entwicklung" statt (1975: 116). Diese Entwicklung besteht im ersten Schritt darin, dass die reflexiv mitvermittelte gesellschaftliche Praxis aus der Gesamtstruktur der Ereignisse eine Masse relevanter Momente der sozialen Realität abstrahiert und organisiert (Mead 1975: 119; vgl. Bourdieu 1979: 228, 248). Die verschiedenen Praxisperspektiven, die universellen Einsatzmöglichkeiten der Praxis, treiben den Prozess einer Realabstraktion qualitativ weiter bis zu der Stufe von „Allgemeinbegriffen", Seinsbestimmungen, „die vom Objekt unterschieden werden (können), mit deren Hilfe wir es erfassen" {1975: 122, 128}.

So impliziert letztlich der Universalcharakter der Praxis die Genesis eines „logischen Universums" (1975: 130, Fn. 20). Es „ist einfach ein System gemeinsamer oder gesellschaftlicher Bedeutungen", wie wir es in Gestalt der Sprache vor uns haben, und diese „sind sinnlos außerhalb der gesellschaftlichen Handlungen, in die sie eingebettet sind und aus denen sie ihre Signifikanz ableiten." Es erleichtert den Individuen, ihre konkrete Situation zu begreifen – und das heißt im Sinne von Mead z.B., in der Praxis implizierten Sinn explizit zu machen, die hereinspielenden differenten Praxisperspektiven zu bedenken und vor allem eine stets wieder anstehende Rekonstruktion der Praxis zu leisten, die ein neues Licht auf den Sinn aller Ereignisse wirft. Es gilt: „Sinn kann durch Symbole oder Sprache in ihrem höchsten und kompliziertesten Entwicklungsstadium ... beschrieben, erwogen oder erklärt werden, doch greift die Sprache aus dem gesellschaftlichen Prozess nur eine Situation heraus, die logisch oder implizit bereits vorhanden ist" {1975: 118}. Das heißt, die logischen Bestimmungen sind aus der Praxis erwachsen und müssen wieder in ihren Konkretions- und Realisationszusammenhang hineingezogen und abgewandelt werden, um ihre Bestimmtheit zu erweisen: „Sprache ist nie in dem Sinn willkürlich, dass einfach ein reiner Bewusstseinsinhalt durch ein Wort benannt wird" {1975: 114}. Sie enthält das logische Universum in einer generativen Form, um die Konkretionsmöglichkeit der Praxis zu sichern. Wie stellt sich „gesellschaftliche Handlung" nunmehr, nach ihrer sozusagen logischen Aufladung dar? Erstens: Wie die menschliche Intelligenz es ermöglicht, die Praxis der anderen zu vergegenwärtigen und darauf durch das Setzen eigener Praxis zu antworten, dies reflektiv durchzuspielen, so ermöglicht sie es auch bezüglich der eigenen Handlungslinie, die dadurch komplexen, prospektiven Charakter annimmt. Nicht nur *Antwort*-, sondern *Zukunftshandeln* ist möglich, d.h. ein schöpferischer Entwurf der Praxis in Möglichkeits- und Zukunftshorizonte. Denken ist wesentlich die Fähigkeit zu einer „Rekonstruktion der Handlung" (1975: 135) im Lichte von Alternativen und zukünftigen Projekten. Dieses substanzielle Problem macht erst eine Ausdehnung der kommunikativen Pha-

sen der Handlung sinnvoll. Zweitens ist Handeln nun mehr definitiv in ein *Gesellschaftshandeln* verwandelt: Praxis wird stets realiter und mehr oder weniger reflektiert in Antwort auf die Praxis der anderen gesetzt. Auch hier gibt es keine Horizontbeschränkungen: „Durch Reflexivität – den Rückbezug der Erfahrung des einzelnen auf sich selbst – wird der gesamte gesellschaftliche Prozess in die Erfahrung der betroffenen Individuen hineingebracht“. Dadurch „kann der einzelne sich bewusst an diesen Prozess anpassen und die Resultante dieses Prozesses in jeder gesellschaftlichen Handlung im Rahmen seiner Anpassung an sie modifizieren“ (1975: 175).

Vor allem Sartre forderte im Zusammenhang der „Kritik der dialektischen Vernunft“ eine von Praxis ausgehende „realistische Gnoseologie“, die nach Marxens Auslassungen „niemals entwickelt worden ist“ (Sartre 1977: 31 Fn.). Einen neuen Anlauf unternahm Markovic (1968: 32), „Praxis als Grundkategorie der Erkenntnistheorie“ zu entwickeln. Er wurde dabei auf die Bedeutung des Pragmatismus aufmerksam, leider aber nicht auf Mead, der sich aus diesem Kontext amerikanischen Philosophierens herausgearbeitet hatte. Bloch verwies auf die kreativen Funktionen der Erkenntnis (1977b: 295, 315), ohne aber die erkenntnistheoretische Lücke zufriedenstellend abzudecken. Daher die Bedeutung Meads: Sein gnoseologisches Rahmenkonzept genügt materialistischen Kriterien und trägt zugleich dem phänomenologischen Konzept einer Bedeutungswirklichkeit Rechnung, ohne aber den Aporien beider Denkansätze oder einer nur oberflächlichen Synthese zu verfallen. Er denkt dort weiter, wo das Manuskript der Deutschen Ideologie abbricht, wobei seine Darstellung eines Formwandels des Geistigen im Zusammenhang eines Formenspektrums der Praxis, eines Wechsel-, Antwort-, Gesellschafts- und Zukunftshandelns, methodisch besonders interessant ist. Auf die Mead'sche These, dass es schon in sprachlosen *Verhältnissen* bzw. *stummer Praxis* einen latenten Sinn gibt, verweist das Wort von Marx im Kontext seiner Wertlehre (Marx 1966: 88): „Sie wissen es nicht, aber sie tun es“. Eine in Praxisperspektiven organisierte Realität begegnet bei Marx schon früh in exemplarischer Weise: „Wir haben bis jetzt das Verhältnis nur von Seiten des Arbeiters, und wir werden es später auch von Seiten des Nichtarbeiters betrachten“ (Marx 1974a: 519). Für Mead „liegt die Zukunft bereits in der Handlung“ (1975: 129), ist Praxis vor offenen Horizonten eine potentielle Realität – der Punkt, den Bloch im Kern des Marx'schen Praxisdenkens entdeckte. Und was bedeuten die von Mead vorgeführten Denkfunktionen anderes als ein *Begreifen der Praxis* in der Praxis, wie es Marx in der achten Feuerbachthese fordert!

Bei dieser integrativen Sichtweise wird noch einmal deutlich, dass weder das Marx'sche Praxiskonzept ein Konzept instrumenteller Arbeitshandlung darstellt, noch Meads Theorie

einseitig auf eine „symbolische Reproduktion“ zugeschnitten ist, wie Habermas unterstellt¹⁰ (1976: 149 f.; 1981 II: 169; vgl. Mead 1975: 406). Vielmehr ist bei beiden ein nicht eklektisches, integrales Konzept angelegt. Insbesondere ist hier ein Terrain jenseits der Widerspiegelungstheorie oder eines Konsensualismus erreicht, und es lässt sich beispielsweise folgern, dass *gemeinsame Sprache* nicht auf eine schlechthin *gemeinsame Lebenswelt* verweist, sondern herausprozessierte Bedeutungen in einer generativen Form bewahrt, die es ermöglicht, gerade auch die unaufhebbaren Antinomien und Antagonismen der gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit einzusehen. Allerdings war Marx ungleich konsequenter als Mead auf das Problem der Ideologie bzw. „sozialen Wahrheit“ – ein in diesem Zusammenhang reaktivierbarer Terminus (Marx 1974b: 345 f.) – orientiert. Ist aber nicht Meads Geistphilosophie, Erkenntnistheorie, Sprachtheorie eine Entmystifizierung des „Geistes“? Und impliziert nicht die primäre Frage nach der „Genesis“ zunächst die Orientierung auf ein positives Resultat dieses Prozesses? Meads Ausführungen erwecken daher überwiegend den Anschein, als sei schließlich der Praxisprozess transparent. Aber in der Realität fällt diese Idealisierung weg, und so heißt es: „Das Ausmaß, in dem das Leben der ganzen Gemeinschaft in das bewusste Leben der einzelnen Mitglieder einzudringen vermag, kann sehr verschieden sein“, der „tatsächliche Prozess“ der Geschichte kann die „Erfahrung der einzelnen Mitglieder transzendieren“ (Mead 1975: 303; Marx 1969a: 33). Tatsächlich weist Meads Theorie ebenso viele Anschlussstellen auf, von denen her eine Beeinträchtigung der Reflexivität der Praxis wie ihre Höherentwicklung möglich erscheint, so dass eine kritische Lehre von der sozialen Erkenntnis durch seinen Ansatz nur bereichert werden kann.

Gesellschaft als widersprüchliche Synthesis

Es zeigte sich, dass Mead Praxis als *Zellenform* menschlicher Wirklichkeit ansetzt. In dem Handeln dabei als *Antworthandeln* auf mehr oder weniger entwickeltem Niveau gilt, enthält jede Praxis schon in sich Reziprozitätsbeziehungen, ist aber zugleich über sich hinaus im Gesellschaftszusammenhang reziprozitär verschränkt. Das Konzept „gesellschaftliche Handlung“ ist daher Bestandteil einer umfassenden Gesellschaftstheorie. Mead zielt auf den durch solche Handlungen „konstituierten“ „dynamischen gesellschaftlichen Prozess“ insgesamt (1975: 46). Dazu gehört, dass der Mensch in eine gattungsspezifische „Umwelt“ eingebettet ist (1975: 294), darin in einem Komplex „gesellschaftlicher Wechselwirkungen“ lebt, seine „fundamentalen biologischen oder physiologischen Impulse und Bedürfnisse“ wie „Hunger und Sexualtrieb“ zur Geltung bringt und seine Fähigkeit zur Sprache im Zu-

¹⁰ Inzwischen ist zureichend vorgeführt worden, dass Habermas bei seiner Interpretation von Marx' Praxiskonzept von einem „Interpretationsfehler“ (Markus 1980: 74, 127) oder von textwidrigen Unterstellungen (Schmied-Kowarzik 1981: 93) ausgeht.

sammenhang einer allgemeinen „Differenzierung und Evolution“ entwickelt, bis hinauf zu den „kompliziertesten und hochentwickeltsten Formen“ z.B. der Ökonomie, Politik und Religion (1975: 273 ff., 331). Diese Realität interessiert Mead nicht sub specie einer Basis-Überbau-, Alltagswelt- oder System-Lebenswelt-Struktur, sondern primär ihrem Grundcharakter nach als dynamische, rekonstruktive, komplexe Praxis-Synthesis, eine durch die dem Menschen allein eignende „Identität“ hindurch wesentlich vermittelte Prozesswirklichkeit, die sich in Gestalt von *Praxisformierungen* vorfindet (1975: 328 ff.). Das Gesellschaftsleben setzt sich aber nicht aus Individualpraxen systemartig zusammen: Es gibt eine „Einheit des ablaufenden gesellschaftlichen Prozesses“ und die „Einheit einer der gesellschaftlichen Handlungen, durch die dieser Prozess ausgedrückt oder dargestellt wird. Die isolierende Analyse . . . kann diese Einheit nicht zerstören“ (1975: 45, 159 Fn.). Die Frage ist aber, wie der Integrationsmodus von *gesellschaftlicher Praxis* näher beschaffen ist, was „Einheit“ heißt: Handelt es sich um eine schlechthin „gemeinsame“ Tätigkeit, gemeinsame Lebenswelt, „wahre“ Totalität, oder, was im Prinzip dasselbe heißt, eine Mehrzahl von neben einander liegenden Wirklichkeitsprovinzen ohne notwendige innere Beziehung? Hier greift das für Mead zentrale Argument einer unabdingbaren „Perspektivität“ der Realität, einer „objektiven Realität von Perspektiven“ (1969: 213). Eine Idee (s. Kellner 1969: 9 ff.; Bergmann (1981: 343), die keinesfalls in ein nicht ganz durchsichtiges „Begriffsgeflecht“ zu verweisen ist (Joas 1980a: 182), sondern ein sprengendes Potential beinhaltet. Es wird sichtbar durch die Frage, wie „Perspektivität“ auf „Praxis“ zu beziehen ist: Die Idee der Perspektivität bezeichnet nicht subjektiv relative Ausblicke auf eine übergeordnete Wirklichkeit. „Perspektiven sind weder Verzerrungen von irgendwelchen vollkommeneren Strukturen noch Selektionen des Bewusstseins aus einer Gegenstandsmenge, deren Realität in einer Welt an sich ... zu suchen ist. Sie sind in ihrer wechselseitigen Bezogenheit aufeinander die Natur, die die Wissenschaft kennt“ (1969: 215). Das heißt, die Realität selbst ist etwas Vieldimensionales, Vielsinniges, oder wie sich im Rückgriff auf die Tradition der kritischen dialektischen Philosophie sagen lässt, *Widersprüchliches*: „Sozialität ist die Fähigkeit, mehrere Dinge gleichzeitig zu sein“, zugleich Quellpunkt der „Emergenz“ (s. Raiser 1971: 163 f.).

Mead zufolge gewinnen nun die Momente der Realität ihre Bedeutung im Kontext von Praxisauslegungen bzw. *Praxisperspektiven*: Ein gesellschaftliches Objekt nimmt damit, je nach der Praxis, in der es rangiert, ganz verschiedene Bedeutungen an. Der Gedanke einer in der Mannigfaltigkeit der in Vollzug stehenden gesellschaftlichen Handlungen fundierten realen Vieldeutigkeit zieht sich durch die Theorie hindurch – was für die Objektpole der Praxis gilt, gilt auch für die Subjektpole. Je nachdem, wo sie tätig eingespannt sind, besitzen sie eine andere Identität. Ein gewisses Gespaltensein ist daher geradezu

normal (Mead 1975: 184 f.). Die einzelnen machen im Antworthandeln jeweils eigene Perspektiven geltend, so dass ständiges Ungleichgewicht herrscht zwischen individueller und gemeinsamer Praxisperspektive und „jedes Individuum die Ereignisse im Leben der Gemeinschaft, die allen gemeinsam sind, unter einem Aspekt gliedert, der sich von dem jedes anderen Individuums unterscheidet“ (1969: 79 f.). Institutionalisierte Praxen bieten keine endgültigen Problemlösungen, vielmehr kommen darin in einer dauernden Rekonstruktionsbewegung abweichende Perspektiven ins Spiel, denen Mead eine produktive Funktion zuspricht. Schließlich ist die gesellschaftlich vorherrschende Perspektive nicht die einzig bestehende. Unter der Bedingung einer Interessenbasis oder eines höheren humanen Standpunktes können dagegen andere ins Feld geführt werden (1975: 356 f.). Der Grundgedanke von Mead lässt sich infolgedessen so zuspitzen: Praxis ist als das der Perspektive Zugrundeliegende bzw. als Realperspektive aufzufassen, so dass die Gesellschaft eine *Synthesis von Praxisperspektiven* darstellt. Dem kommt, in der praxisphilosophischen Tradition, Sartres (1977: 29 Fn.; 1978: 72 f., 110 f.) Konzept von „totalisierender Praxis“ vielleicht am nächsten. Im Prozess der Realität ist demnach Praxis stets in Antwort auf Praxis gesetzt oder ergriffen, was die Resultante des Gesamtprozesses ständig verändert bzw. in die Genesis neuer Praxisformen mündet. In dieser Konzeption bilden Handlungs-, System- und Gesellschafts- sowie Evolutionstheorie nur verschiedene Stufen der Entwicklung des Praxisproblems. Sie lenkt das Augenmerk auf konkurrierende Praxisperspektiven, Sprungsituationen der gesellschaftlichen Praxis, hereinspielende Zukunftsperspektiven und reduziert Gesellschaft weder in Alltag noch Geschichte auf eine geschlossene Totalität, auf eine eindimensionale Kultureinheit. Gesellschaftliche Praxis ist demnach nur in ihrem andauernden Sichselbstwidersprechen, ihrer Selbstüberholung, ihrer Auslegung in offene Horizonte, ihrer immanenten Transzendenz, d.h. als *widersprüchliche Praxis* fassbar.

Zweifellos stellte sich Mead Gesellschaft eher als eine große Kooperative vor, in der konkurrierende Praxisperspektiven eine kreative Funktion im Rahmen eines evolutionären Prozesses haben, weniger als eine von Existenzmängeln, sozialen Antagonismen durchzogene Wirklichkeit, in der sich ein revolutionärer Praxisformationswechsel vorbereitet. Aber der Grundgedanke einer in Praxisperspektiven aufgebauten gesellschaftlichen Synthesis ist in verschiedener Hinsicht erhellend:

Meads grundagentheoretische Leistung besteht darin, die Realitätskriterien „Materialität“ und „Perspektivität“ in einem praxiszentrierten Ansatz bruchlos zusammengefügt zu haben. „Perspektivität“ bzw. der damit verschwisterte Begriff „Sozialität“ markiert daher tatsächlich „eine Position von strategisch wichtiger Bedeutung“ (1969: 214). Die Katego-

rie signalisiert das Scheitern positivistischer, aber auch konsensualistischer Realitätskonzeptionen und könnte insbesondere den heimlichen Positivismus des sogenannten „praktischen Materialismus“ sprengen. Und wird nicht durch ihre Verbindung mit Praxis, durch die Annahme von *Praxisperspektiven* überraschend das *dialektische* bzw. *Widerspruchs-Denken* wiederbelebt? In dem Gedanken, dass eine *Perspektivität* oder *Widersprüchlichkeit* das wichtigste *spezifische* Konstitutionsmerkmal unserer Lebenswirklichkeit darstellt, und nicht etwa ihr materieller Grundcharakter oder aber eine konsensuelle Intersubjektivität, liegt eine tiefe philosophische Affinität zwischen Mead und der von Hegel über Marx verlaufenden kritischen philosophischen Tendenz: „Was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch, und es ist lächerlich zu sagen, der Widerspruch lasse sich nicht denken“, bemerkte Hegel (1975: 128, 247) und eröffnete damit eine Diskussion, die heute schier unübersehbar geworden ist. Ich möchte dazu die These vertreten, dass die wechselseitige perspektivische Vergegenständlichung, der *reziproke Horizonteinschluß von Praxis* der rationelle Grundausdruck dessen ist, was man als den *Widerspruch* zu fassen sucht, und dass es sich bei dieser Reziprozitätsproblematik um das keineswegs in seinen Konsequenzen zu Ende gedachte Konstruktionsprinzip gesellschaftlicher Lebenswirklichkeit handelt, entscheidend für die konstitutionstheoretisch präzisere Fassung der Dialektiken zwischen Theorie und Praxis, Subjekt und Objekt (Natur), Individuum und Gesellschaft, Gegenwart und Zukunft. Hier eröffnet sich ein weites Arbeitsfeld.¹¹ Unmittelbar sollte aber schon deutlicher geworden sein, dass Theorien gesellschaftlicher Realität zu überwinden sind, in denen noch eine *Routine-Welt*, geschlossene *Totalität* oder die Frage dominiert, wie *gemeinsame* Welt möglich ist. Bloch war an diesem Punkt so sensibel (1977 Bd. 4: 270), dass er Lukacs einen „objektivistisch geschlossenen Realitätsbegriff“ vorwarf, und ebenfalls mit Blick auf Lukacs schrieb Lefebvre (1977 III: 13): „Wir ordnen die Kategorie der Totalität unter die der Negativität oder der dialektischen Negation, die uns fundamentaler zu sein scheint!“ Ist nicht *widersprüchliche Praxis*¹² als Schlüsselbegriff für gesellschaftliche Realität geeignet, das praxiswissenschaftlich Intendierte auszudrücken?

¹¹ Beispielsweise werden Mead zufolge physische Objekte und Prozesse, die sich im Ergreifen von Praxis konstituieren, als Quasi-Praxis rekonstruiert bzw. höher organisiert. Marx' Gedanke, „sobald ich einen Gegenstand habe, hat dieser Gegenstand mich zum Gegenstand“ (Marx 1974a: 578 f.), wird von Mead entscheidend vertieft: „Die Natur ist insofern intelligent, als es bestimmte Reaktionen der Natur auf unsere Handlungen gibt, die wir uns selbst darlegen und beantworten können und die sich auf Grund unserer Antwort verändern. Das ist eine Veränderung, auf die wir zu reagieren vermögen, und schließlich erreichen wir einen Punkt, an dem wir mit der Natur zusammenarbeiten“, an dem die Natur zu einer „rationalen Erscheinung“ geworden ist (1975: 227, 229, 327).

¹² Auch Adornos überzeichnetes „Totalitäts“ Konzept das er im Positivismusstreit vorführte (Adorno 1978: 19, 48), oder demgegenüber Koflers Insistieren auf die Einbeziehung des „Widerspruchs“-Gedankens in das Konzept einer dialektischen Soziologie (Kofler 1973: 35 f., 61 f., 89), verweisen auf die Bedeutung dieses Konzeptes.

Widersprüchliche Praxis vor offenen Horizonten hat in der Tat potentialen Charakter, den Bloch'sche Kategorien wie „Tendenz“, „Latenz“ und „konkrete Utopie“ reflektieren. Sie ist durchzogen von „Ambiguitäten“, fordert in allen Situationen „Optionen“ heraus (Lefebvre 1977 III: 55). Es sollte möglich sein, mit dieser Interpretationsfolie den vertieften Realismus auszuweisen, der in den Realitäts- und Wissenschaftskonzeptionen von Bloch und Lefebvre angelegt ist, ohne bisher für sozialwissenschaftliche Bedürfnisse zureichend erschlossen worden zu sein.¹³ Von da sind die einer bloß „verstehenden“ Soziologie oder bloß „kritischen“ Theorie innewohnenden Grenzen, deren letztliche Inadäquanz bezüglich einer als Praxis konstituierten Lebenswirklichkeit, deutlicher zu machen, und die immer noch klärungsbedürftige *Frage der Dialektik* rückt wieder mit ins Zentrum der Diskussion.

Gesellschaftliche Praxis und Identität

Die konstitutionstheoretischen Überlegungen Meads werden nicht in eine praktisch-kritische Zeitdiagnostik gewendet, wie sie marxistisch stets angefordert wurde. Beispielsweise finden sich zu Fragen der ökonomischen Praxis nur ungefähre Ansichten wie die, dass die „Wirtschaftsgemeinschaft“ über die Formen einfachen Warenaustausches, die moderne Profitwirtschaft mit der darin wachsenden Arbeiterbewegung und ihren „komplexen gesellschaftlichen Antagonismen“ hinaus zu immer größerer Universalität tendiert und so letztlich zur Entstehung einer „universalen menschlichen Gesellschaft“ wesentlich beiträgt. Im Lichte dieser historischen Perspektive wird auf die widersprüchlichen Beziehungen zwischen Arbeit und Kapital nur ansatzweise hingewiesen (1975: 372). Meads Theorie ist vielmehr auf die Fassung der kardinalen Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft auf der Grundlage einer wesentlich vertieften Fassung der Konstitution von Subjektivität als „Identität“ zentriert, ohne dass dabei die Problematik von „gesellschaftlichen Objekten“ aus dem Blickfeld gerät (vgl. Fn. 11). Aber Mead interessiert sich im Hinblick auf Praxis als „menschliche“ und „gegenständliche“ Tätigkeit, so Marxens exakte Doppelqualifikation, primär für das erste Kriterium, weil in der nur dem Menschen eignenden „Identität“ der Urgrund für die explosive Weitung von dessen Wirklichkeitshorizont liegt: „Identität“ meint einen organisierten Komplex von Haltungen, die auf fortlaufende Betätigung in der gegenständlichen Wirklichkeit der vielgliedrigen Praxis angelegt sind; solche praktischen Haltungen können auch wissentlich ausgelöst werden, indem die entsprechend eingestellte Persönlichkeit sich ihre gesamte gesellschaftliche Situation, mit allen Praxisperspektiven und darin relevanten Objekten, vergegenwärtigt, sie überdenkt

¹³ Für die aktuelle Diskussion sind die Artikel zur Bloch'schen Theorie von Raulet (1982) und Fahrenbach (1982) Schritte auf diesem Weg. Bezüglich Henri Lefebvre ist die Rezeptions- und Diskussionslage völlig unbefriedigend. Nach den Beiträgen von Mayer (1973) und Kleinspehn (1975) wird er gelegentlich im Zusammenhang einer Soziologie des Alltags erwähnt, so bei Thurn (1980) und Grathoff (1978).

und darauf durch weitergehende Setzungen von Praxis antwortet. Identität hat demnach zunächst eine nicht zu unterschlagende Substanz, und das heißt: Man ist, was man tut bzw. als was man sein Leben „äußert“ (Marx 1969a: 21). Es handelt sich aber hier um ein Sein, das sich durch seine „Reflexivität“ gegenüber anderen Lebensformen auszeichnet, d.h. um eine leibzentrisch organisierte, in den PraxisProzess eingespannte, mit „reflektiver Intelligenz“ begabte Identität. Diese verleiht der ganzen Praxis einen reflexiven Status, so dass das traditionell einer Persönlichkeit zugeschriebene „Selbstbewusstsein“ Meads Idee nicht trifft. „Identität“ meint keine „geistige Substanz“, durch die der Mensch als ein praxisenthobenes „spiritualistisches Wesen“ (Marx 1974a: 575) erscheint. Mead klärt aber die Subjektkonstitution noch weitergehend. Die Struktur der kommunikativ mitvermittelten Praxis, des Anworthandelns, ist der Konstitution von Identität komplementär, indem bei letzterer ein fingierter „generalisierter anderer“ die Stelle vertritt an der in der gesellschaftlichen Praxis die konkreten anderen stehen – eine, wie Marx andeutete, „Verdopplung“ im Bewusstsein, durch die das Selbst sich gegenüber in Anderheit agieren und reflexiv auf sich und seine gesellschaftliche Praxis zurückkommen, die ganze Lebenstätigkeit zum „Gegenstand seines Wollens und seines Bewusstseins“ machen kann (Marx 1974a: 516 f.; Mead 1975: 177 ff.).

Meads Untersuchung zur Genesis und zum Naturell von „Identität“ weist damit definitiv auf einen „gesellschaftlichen“ Charakter menschlicher Subjektivität hin, wie er marxistisch stets postuliert wurde: „Die Einheit und Struktur der kompletten Identität spiegelt die Einheit und Struktur des gesellschaftlichen Prozesses als Ganzen. Jede der elementaren Identitäten, aus denen er gebildet wird, spiegelt die Einheit und Struktur eines der verschiedenen Aspekte dieses Prozesses, in den der Einzelne eingeschaltet ist“ (1975: 186). Diese Spiegelung impliziert auch *inhaltliche* Entsprechungen zwischen Identität und Praxis: Die *Struktur* der Identität ermöglicht einerseits die Vergegenwärtigung und Übernahme von Haltungen bzw. Objekten der bestehenden Praxis, die damit eine Sozialisierungs- und Kontrollfunktion erhalten. Andererseits gehört zur Identität aber ein anderer Ichpol. Dessen Antwort auf die gesellschaftliche Herausforderung ist offen, er vertritt das Element der Spontaneität, Originalität, irreduziblen Individualität. Erst aus beiden Identitätspolen in ihrem phasenartigen Zusammenspiel ergibt sich, welche Identität sich verwirklicht, welche Praxis ergriffen wird (1975: 221). „So gibt es also immer den Unterschied zwischen ‚I‘ und ‚me‘“, sie „sind getrennt und gehören doch zusammen“, zusammen „bilden sie eine Persönlichkeit“. Also sind die Individuen sogar in sich, in der Selbst-Doppelheit der Identität, gesellschaftlich und existieren derart eingelassen in gesellschaftliche Praxis: Ist damit nicht Marx' Postulat im Ansatz erfüllt, „vor allem zu vermeiden, die ‚Gesellschaft‘ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren“ (Marx 1974a: 538)? Da die Indivi-

duen in dieser Gesamtkonzeption aber nicht in eng abgeschlossener Personhaftigkeit existieren, nicht nur Rollen spielen, sondern ihre ganze Existenz praxisch verwirklichen, ist zu unterstreichen, dass die *ganze* kardinale Dialektik die zwischen *individueller* und *gesellschaftlicher Praxis* ist, wobei *beide* Praxisperspektiven als *gleich real* gelten müssen. Identitätsbegabte Individuen ergreifen praktische Initiativen, und Rekonstruktionen der Praxis spiegeln sich in der Verfassung von Identitäten, „kurzum, gesellschaftliche Rekonstruktion und Rekonstruktion der Identität oder Persönlichkeit sind zwei Aspekte des gleichen Prozesses – des Prozesses der menschlichen gesellschaftlichen Evolution“ (1975: 358).

Auf das Fehlen einer marxistischen Theorie der Subjektivität hat in der Nachkriegszeit vor allem Sartre hingewiesen. Gegen die Tendenz, die „Subjektivität auszuschalten“ und das „wirkliche Verhältnis zwischen Mensch und Geschichte“ zu zerstören (Sartre 1977: 29 f. Fn., 142 f.), setzte er die programmatische Devise, die Problematik des Existenzialismus in einer regenerierten Philosophie der Praxis aufzuheben. Kann dieser Punkt über die Diskussion zwischen Marx und Mead erreicht werden? Mead deckt durch seine Theorie auch den spezifischen Raum der Freiheit in der gesellschaftlichen Praxis auf: Identität zeigt sich als freisinnige, schöpferische Vermittlungsinstanz zwischen individueller und gesellschaftlicher Praxis. Weder erscheint dabei die individuelle Existenz übersozialisiert noch löst sich das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse bzw. Praxis in individuelle Handlungen auf – hier liegt ein Reziprozitätsverhältnis vor, das nicht nur einen „Dialog“, sondern eine reale Dialektik impliziert. In diesem Zusammenhang ist es unangebracht, abweichende Praxisperspektiven in „Subsinnwelten“ zu verweisen oder vorherrschenden von vornherein eine höhere „Legitimität“ zuzugestehen. „Ein Mensch muss sich seinen Selbstrespekt bewahren, und es ist unter Umständen notwendig, dass er sich gegen die ganze Gemeinschaft stellt, um diesen Selbstrespekt zu verteidigen. Doch tut er das im Hinblick auf eine seiner Meinung nach höhere und bessere Gesellschaft als die bereits existierende“ (1975: 440).

Vielleicht tritt an diesem Punkt am deutlichsten zutage, dass „praktische Intersubjektivität“ (Joas 1980a: 19) nicht als Schlüssel zu Meads Konzept angesetzt werden sollte: Grundbegrifflich impliziert dieser Ausdruck eine pragmatistische Verkürzung von „Praxis“ in Richtung auf eine *Praktik*¹⁴ und schneidet den sozialwissenschaftlich immer noch unausgeschöpften Sinnhorizont von „Praxis“ ab, während zugleich „Praxis“ als

¹⁴ Joas sieht eine „außerordentliche Nähe“ von Praxisphilosophie und Pragmatismus und wendet sich gegen die „oberflächlichen Missverständnisse über den Pragmatismus“ (1980a: 41 ff.). Zu dieser Frage siehe das Essay Blochs zum 100. Geburtstag von James (Bloch 1977d: 60 ff.): „Mit dem marxistischen Theorie-Praxis-Verhältnis hat keinerlei Art von Pragmatismus etwas gemein“. Nach der vorliegenden Interpretation ist es irreführend, Mead als „Pragmatisten“ zu apostrophieren.

konstitutionstheoretische Zentralinstanz zersetzt wird durch die Erfindung neuer Dualismen wie dem von instrumentellem und kommunikativem Handeln und schließlich unter der Hand ersetzt wird durch eine Instanz wie „Intersubjektivität“, durch die die unabdingbare „Perspektivität“ alias „Widersprüchlichkeit“ der Praxis, im Grunde das Erbe der kritischen Philosophie, systematisch zurückgedrängt wird, wenn nicht gar völlig aus dem Blickfeld gerät. Gerade dieses Erbe soll in dem Schlüsselkonzept von *widersprüchlicher Praxis* transportiert werden. Die Funktion von Subjektivität, d.h. „selbstbewusster Persönlichkeiten“ (Mead 1975: 258), ist hier die des generativen Zentrums, der Wurzel des Praxisprozesses, während jene Entfremdung der Praxis, dass den Praktikanten die Resultate ihres Einsatzes über den Kopf wachsen (vgl. Mead 1975: 303; Marx 1969a: 33), einen Sonderfall darstellt. Die subjektivitätstheoretische Konvergenz von Mead und Marx wird schließlich noch an einer Grenzproblematik offenbar: Mit Meads Identitätstheorem sind reduktionistische Konzeptionen des Menschen überschritten; es impliziert seine spezifische *Universalität*: Per Identität kann sich der Mensch vergegenwärtigen, was im Universalhorizont der Gesellschaftspraxis zur Gegebenheit kommt, und darauf im Zuge seiner persönlichen Lebensäußerung reagieren. Damit hat das marxistische Konzept des „totalen“ oder „universellen“ Individuums (vgl. Marx 1974a: 515 f., 539) ein konstitutionstheoretisches Fundament: „Der Mensch – so sehr er daher ein besonderes Individuum ist und gerade seine Besonderheit macht ihn zum Individuum und zum wirklichen individuellen Gemeinwesen – ebenso ist er die Totalität, die ideale Totalität, das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich, wie er auch in der Wirklichkeit sowohl als Anschauung und wirklicher Genuss des gesellschaftlichen Daseins wie als eine Totalität menschlicher Lebensäußerung da ist.“

Situationen: Knotenpunkte im Praxisprozess

In Meads Theorie wird die gesellschaftliche Synthesis der Praxisperspektiven bewegt, indem jede Praxis Ereignis im Horizont von anderen ist, und – wesentlich mitvermittelt durch die kognitiven Leistungen von Identitäten – durch den Einsatz immer neuer Praxis beantwortet wird. Wir leben inmitten einer beständigen Bewegung „der Zerstörung sozialer Verhältnisse, der Bildung von Ideen“, bemerkt Marx (Marx 1969b: 130) zu dem daraus resultierenden emergenten sozialen Prozess. Während in der marxistischen Theorielinie nun aufgegriffen wurde, wie sich Gesellschaft in Gestalt konkreter historischer Praxisformierungen entwickelt, findet sich bei Mead zunächst noch einmal die Rückfrage, wie sich der Praxisprozess in einzelnen gesellschaftlichen „Situationen“ ausdrücken muss. Wir finden bei ihm ein Konzept der „problematischen gesellschaftlichen Situation“. In dieser tritt eine „Inhibition“ der Praxis auf, steht das Problem ihrer „Reorganisation“ an

(Mead 1969: 48, 68, 106). Fällt dies nicht gegenüber dem marxistischen Konzept der „entfremdeten Situation“ zu affirmativ aus? Mead geht von einer Krise im Handeln aus, fasst diese aber nicht pragmatistisch als Ausbleiben von Erfolg (Mead 1969: 48 f.): „Das Wort Erfolg gefällt mir wegen der Nebenbedeutungen, die gewöhnlich damit verbunden werden, nicht ganz ... Das Kriterium der Wahrheit ... ist, dass das Verhalten weitergeht, welches durch einen Konflikt von Bedeutungen“, durch die „konfligierenden Elemente in der problematischen Situation“, „angehalten wurde“. Die Antwort kann daher nur in einer Rekonstruktion der Bedeutungen bzw. der Praxis liegen, und das Kriterium der Problemlösung, der Wahrheit, „ist die Fähigkeit zu handeln, wo Handeln vorher blockiert war. Das Handeln kann eine sehr unangenehme und traurige Angelegenheit sein ...!“ Dabei gibt es „Alternativen für zukünftiges Handeln“, die „innerhalb der jeweiligen gesellschaftlichen Situation offenstehen“, und es gilt, die Probleme der gegenwärtigen Praxis „im Lichte sowohl der Vergangenheit als auch der Zukunft zu lösen (Mead 1975: 131, 140). Das heißt, konfligierende Handlungslinien, akute Widersprüche fordern betroffenen Subjekten vor Ort die Rekonstruktion ihrer Praxis, die Herausarbeitung eines neuen Sinnes, ab – so dass die gesuchte „Wahrheit“ in der Perspektive der neuen Praxis liegt. In der Tat, „in der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens -das von der Praxis isoliert ist -ist eine rein scholastische Frage“ (Marx 1969a: 5).

Marx' und Meads Grundansatz entsprechen so einander, wobei Mead genügend Raum lässt für alle möglichen sozialpraktischen Notwendigkeiten, sozialetischen Ziele, die hier hereinspielen können. Er indiziert die soziale Situation als den Ort, an dem neue Praxis und neue Wahrheiten entstehen, die sich in deren Wahrnehmungs- und Erfahrungsgegenwart als realistisch zu erweisen haben, und lässt offen, was die „Anforderungen der sozialen Evolution“ im einzelnen bedeuten (1975: 356). Die erkenntnistheoretischen Implikationen des Praxisdenkens treten hier, bei der Situations-Problematik, besonders scharf hervor: Die Funktionen der Erkenntnis im „Begreifen der Praxis“ müssen auch kreativ sein, wenn deren immer wieder anhängige Neuformierung gelingen soll, und solches schon *alltäglich* abgeforderte Begreifen hat durchaus konstitutive Funktionen im Prozess der Realität des Menschen (vgl. Bloch 1978: 120). Einer Realität, die sich nicht in dem erschöpft, was momentan relevant sein mag, sondern unherausgebrachte Praxisperspektiven impliziert, die auch *wissenschaftlich* interessieren.

Die Wendung zur gesellschaftlichen „Situation“ ist von großer Bedeutung für die Entwicklung einer *Praxisanalytik*, die nicht auf formationsspezifische Grundeinsichten beschränkt bleibt, sondern an allen Brennpunkten einsetzbar ist. In der marxistischen Theorielinie war

diese Wendung lange blockiert. Einen Durchbruch markiert erst Lefebvres Konzept der „entfremdeten Situation“ (1977 III: 36), entworfen, „um den Entfremdungsbegriff für die Gesellschaftswissenschaften und insbesondere für die kritische Untersuchung des Alltagslebens nutzbar zu machen“. „Entfremdung und Befreiung (Aufhebung) von Entfremdung charakterisieren mithin konkrete Situationen, die in ihrer Bewegung gefasst, nicht als unbeweglich in festen Strukturmodellen gelacht werden müssen“. An anderer Stelle (1973: 200 ff.): „Der Sinn kommt von den Situationen her und weist auf die Situationen zurück. Der Begriff der ‚Situation‘ kann nicht vom Begriff der (sozialen) Realität getrennt werden, präzisiert ihn jedoch; er ist für ihn ebenso wichtig wie derjenige der Möglichkeit. Ohne diese Ergänzungen wird der Begriff der ‚Realität‘ zum kältesten, abstraktesten, unrealsten aller Begriffe.“ Für Bloch ist „der situationsanalytische Akt“ mit dem „begeisternd-prospektiven“ untrennbar verbunden (1977b: 240). Setzt man ferner in Rechnung, dass der Situationsbegriff hier nicht auf ein zonenhaft verengtes Vis-a-vis-Handeln zugeschnitten, sondern zur Dechiffrierung gesellschaftlicher Konstellationen jeder Größenordnung entworfen ist, so lässt sich im Sinne von Mead und Marx *problematische, entfremdete Situation* als *Knotenpunkt* im Praxisprozess bestimmen, an dem eine Infiltration neuer Praxis und neuen Sinnes ins gesellschaftliche Leben stattfindet, eine neue Praxisform und eine neue Wahrheit entstehen.

In diesem Prozess der Realität kann aber die wesentliche Aufgabe der Theorie keineswegs nur darin bestehen, eine „maximale Verdeutlichung und Explizierung“ dessen zu leisten, was „gemeinhin von den in der Sozialwelt Lebenden über diese gedacht wird“ (Schütz 1974: 315). Unzureichend wäre auch eine theoretische Kritik im Sinne einer „Deutung, die ein Seiendes auf ein Nichtseiendes interpretiert“ (Adorno 1978: 44)¹⁵ – angesichts der Grenzenlosigkeit des Nichtseienden und Wünschbaren eine sich im Unbestimmten verlaufende Aufgabe. Vielmehr sind situativ betroffene Subjekte darauf angewiesen, über das Bewusstsein von bestehenden Mängeln und Leiden hinaus die werdende neue Praxis konkret zu machen, d.h. das positiv zu *Ergreifende* zu *begreifen*. Treffender entwickelte in diesem Sinne der frühe Marcuse zur „geschichtlichen Situation“ (1973: 52), dass darin jede „wahre Erkenntnis“ „zutiefst ‚praktische Erkenntnis‘“ ist, die *Praxis freisetzt*. „Das ist der Sinn der Wissenschaft!“ Von der Warte des Kultur- und Geschichtsphilosophen ist diese Aufgabe nicht zu erfüllen; sie erfordert die volle Entwicklung der Wissenschaften der gesellschaftlichen Praxis, ihrer produktiven Kräfte bzw. die

¹⁵ Adorno gebrauchte diesen Ausdruck im Positivismusstreit eher beiläufig. Er pointiert treffend die Problematik einer Theorie, die sich nicht mehr als „praktisch-kritisch“ (Marx 1969a: 5; 1966: 28), sondern als nur „kritisch“ qualifiziert. Ein weiterer Einstieg in die Diskussion wäre an diesem Punkt nicht sinnvoll, da nach der im Ausblick vorgestellten Problemlösungsstrategie alle erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Fragen im Zusammenhang einer *umgreifenden Konstitutionstheorie* und nicht auf der Ebene eines davon mehr oder weniger abgehobenen *Methodenstreits* zu erörtern wären.

Verwissenschaftlichung der gesellschaftlichen Praxis. Für solche Wissenschaftlichkeit wäre nicht „gemeinsame Welt“ das übergreifende Problem, sondern „neue Welt“, deren Momente in *Frontsituationen* entbunden werden.¹⁶ In diesem scharfkantigen Begriff koinzidieren Marx' und Meads Praxisdenken. Er verrät die Schranken einer bloß „verstehenden Soziologie“ oder nur „kritischen Theorie“, fordert ein zum *Begreifen der Praxis* fähiges Denken an. Korrelat solcher Erkenntnis ist eine erweiterte Wirklichkeitsauffassung (vgl. Bloch 1977b: 331 f.), und sie bringt eine spezifische Wissenschaftskonzeption in Sicht: „Die Aufhebung der Philosophie nimmt programmatischen Charakter an ... Sie umschließt die Analyse der Praxis und zugleich die Darlegung der Praxis in der Totalität (der wirklichen und der möglichen, mit Schließungen und Öffnungen, Ebenen und Entnivellierungen), und im gleichen Zug forscht sie nach der praktischen Energie, d.h. nach den gesellschaftlichen Kräften, die zur Intervention imstande sind“ (Lefebvre 1975: 329). Entsprechend meint Mead (1975: 356; 1969: 218), dass „Geist als konstruktives, reflektives oder problemlösendes Denken“ ermöglicht, „sich sozusagen kritisch auf die organisierte Struktur der Gemeinschaft zu besinnen ... und diese Gesellschaftsstruktur mehr oder weniger zu reorganisieren“, was letztlich eine „Basis aus gemeinsamen gesellschaftlichen Interessen“ voraussetzt

Geschichte und Wahrheit

Frontsituation bezeichnete den Anschlusspunkt für die Erörterung des Praxisproblems auf seiner höchsten Ebene. Hier geht es um den geschichtlichen Charakter von Praxis, vor allem mit Blick auf ganze gesellschaftliche Praxisformierungen. Meads grundlegende These dazu lautet, dass es im Prozess der Realität eine „Emergenz“ gibt, d.h. eine „Entstehung des Neuen“, die „nicht nur zur Erfahrung des menschlichen sozialen Organismus gehört, sondern sich auch in einer Natur finden lässt, welche die Naturwissenschaft und die an sie anschließende Philosophie von der menschlichen Natur abgetrennt haben“¹⁷

¹⁶ Ein Beispiel für Konsequenzen aus dieser konstitutionstheoretisch-methodologischen Konzeption: Traditionelle marxistische Ökonomiekritiker waren und sind unzureichend orientiert, insofern sie die besseren *Prognostiker* sein wollen. Das übergreifende Problem ist nicht eine *Krisentheorie* (vgl. Marx 1968: 259, 274), sondern die bereits im Horizont der alten ökonomischen Praxis realiter werdenden neuen ökonomischen Potentialitäten, Formbildungen, Figurationen usw. sowie die Frage, ob diese zu einer zukünftigen Reproduktionsform und Praxis mit einem neuen, nichtkapitalistischen *ökonomischen Kalkül* zusammengeschlossen werden können.

¹⁷ Die entsprechende Bestimmung bei Marx lautet exakt, dass die Natur der „Leib des Menschen“ ist (Marx 1974a: 516; 1974d: 313, 440). Er orientiert von daher auf eine neue Naturwissenschaft und Technik (1974a: 543) und nicht nur auf die politische „Kontrolle“ einer fortschreitenden „Technik“, deren „Unschuld“ Habermas 1968 noch gegen ihre „ahnungsvollen Verächter verteidigen“ zu müssen glaubte (Habermas 1978: 348, 354). Es zeigt sich hier, dass scheinbar abstrakte kategoriale Grunddispositionen weitreichende Folgen haben können.

(1969: 243 f.). Diese These korrespondiert der marxistischen Leitidee einer „Prozesswirklichkeit“, einer unabdingbar historischen Formbestimmtheit der Seinscharaktere der Praxis und historischen Entwicklung des „progressiven Menschenpacks“ (Marx 1974d: 396). Genauer: „Die gemeinsame Welt bricht fortwährend zusammen, in ihr entstehen Probleme und verlangen nach einer Lösung“ (Mead 1969: 64 ff.); oder: „diese Reproduktion ist aber zugleich notwendig Neuproduktion und Destruktion der alten Form“ (Marx 1974d: 393). Während Marx dies nun in die methodische Generaldisposition für seine Kapitalanalyse ummünzte¹⁸ und sozialhistorisch konkret zu werden suchte, entwickelte Mead weitere Thesen zum konstitutionstheoretischen Problem der Geschichtlichkeit: Auf dem Feld der Gegenwart existiert Realität in einem Selbstüberholungsprozess, wobei die darin mittreibende menschliche Aktivität einen den Horizont der Gegenwart transzendierende Erweiterung des Bewusstseinsfeldes verlangt, eine sich in Vergangenheit und Zukunft weiter erstreckende „Geschichte“, die sich mitsamt der Gegenwart erneuert. „Als Resultat ... ergibt sich, dass der Wert und die Bedeutung jeder Geschichte in der Interpretation und Kontrolle der Gegenwart liegt; dass sie als ideative Struktur immer aus dem Wandel, welcher ein ebenso wesentlicher Bestandteil der Realität ist wie das Gleichbleibende, und aus den Problemen entsteht, welche der Wandel nach sich zieht; und dass die metaphysische Forderung nach einem Ereigniszusammenhang, der mit einer unwiderruflich vergangenen Vergangenheit unveränderlich gegeben ist, mit welchem die Geschichtsschreibung sich in ständiger Annäherung in Obereinstimmung zu bringen versucht, Motiven entspringt, die nicht die der exaktesten, wissenschaftlichen Forschung sind“ (Mead 1969: 229, 253, 258).

Also enthält die gegenwärtig realisierende Praxis die Front, von der effektiv-reflexive Neuauslegungen retro- und prospektiv in geschichtete historische Horizonte erfolgen, aus denen das Konstrukt „Geschichte“ erwächst, das in schwierigen Prozessen der gesellschaftlichen Wegfindung die Orientierung sichert. Ist dies nun, nach dem Scheitern des Geschichtsdeterminismus, die Flucht in eine formalistisch-relativistische Konzeption? Das Problem eines „letzten Projektes“, das für die Lebensform Praxis substanziell maßgebend ist, begegnet bei Mead in anderer Modalität als in der marxistischen Tradition, als das Projekt einer „Universalgesellschaft“ (1975: 331). Habermas raubt auch an diesem Punkt dem Meadschen Praxisdenken seinen Witz und seine Spitze, indem er anmerkt (1981 II:

¹⁸ Diese lautet, entgegen andersartigen Einschätzungen (Honneth/Joas 1980: 29): „Erscheinen einerseits die vorbürgerlichen Phasen als *nur historische*, i.e. aufgehobene Voraussetzungen, so die jetzigen Bedingungen der Produktion als *sich selbst aufhebende* und daher als *historische Voraussetzungen* für einen neuen Gesellschaftszustand setzende“, für eine neue zu ergreifende Produktion bzw. „gesellschaftliche Praxis“ (Marx 1974d: 365, 594, 600). Die gesamte Marx'sche Theorie hat derart einen praxis- und transformationstheoretischen Status, sodass „Das Kapital“ wohl das Marx'sche Hauptwerkstück, aber nicht das letztendliche politisch-ökonomische Forschungsziel darstellt.

163, 169): „Der utopische Entwurf einer idealen Kommunikationsgemeinschaft führt in die Irre, wenn man ihn als Anleitung zu einer Philosophie der Geschichte missversteht und den begrenzten methodischen Stellenwert, den er sinnvollerweise nur haben kann, verkennt.“ Nicht nur Marx plädierte für eine „Kontrolle“ der „Existenzbedingungen“ (Marx 1969a: 75), sondern auch Mead bezeichnete die „Kontrolle der eigenen Evolution“, einschließlich der „Kontrolle über physische Objekte“, als ein „Entwicklungsziel der menschlichen Gesellschaft“ (1975: 296 f.). Und letztlich gehen Marx wie Mead davon aus, dass für die Lebensform Praxis infolge ihres universellen Charakters ein immer wieder neu zu projektierendes Maximum konstitutiv ist. Es heißt marxistisch „bewusste Selbsterzeugung“ jenseits bisheriger „Surrogate der Gemeinschaft“ oder auch ganz einfach „Heimat“ (Marx 1969a: 74; Bloch 1977b: 334). Mead denkt darüber weniger scharf und weniger verfänglich unter der Überschrift einer „Universalgesellschaft“ nach, die sich überall ankündigt, „wo die gesellschaftliche Entwicklung weit genug fortgeschritten ist“ (1975: 331). Tendenzen zu konkreter Universalität machen sich in Vorformen geltend, beispielsweise in Gestalt immer umfassenderer wirtschaftlicher Vergemeinschaftung (1975: 330, 346), der Entwicklung der „universalen Beziehung der Brüderlichkeit“ und von damit verbundenen Formen der „Demokratie“ (1975: 333, 375), von möglichen tiefsinnigeren Umweltbeziehungen durch die Entwicklung der „gesellschaftlichen Haltung“ gegenüber allen Dingen (1975: 227, 337), nicht zuletzt in Gestalt des als „Medium“ des Praxisprozesses fungierenden, tendenziell universellen „logischen Universums“ (1975: 306, 331, 376 f.). Insgesamt ist festzuhalten, dass Mead eine substantielle und engagierte Konstitutionstheorie gesellschaftlicher Wirklichkeit entwickelte und für eine Idealgesellschaft optierte, die Marx' Intentionen nahesteht. Das theoretische Verwandtschaftsverhältnis zeigt sich insbesondere darin, dass in beiden Fällen die Zukunftsgesellschaft rückgebunden ist an die gesellschaftlichen Individuen als deren Träger: Das universale Individuum (Mead 1975: 333, 358) erscheint als notwendige *Voraussetzung*, der totale Mensch als eigentliches *Ziel* (Marx 1974d: 440; 1974a: 515, 544; 1969a: 74).

Die Bedeutung von Meads geschichtsphilosophischen Thesen wird deutlicher, wenn man sie auf Marx' Geschichtsrahmenprogramm (Marx 1975: 8 f.) bezieht. Dies ist dann eine im Ereigniszusammenhang der frühen, ihren weltweiten Siegeszug erst beginnenden kapitalistischen Praxisformation entstandene „Repräsentation“, deren notwendige Rekonstruktion für die Nachfolgenden auch deshalb zum Problem wurde, weil ihr praxiswissenschaftlich-konstitutionstheoretischer Status und mithin der Kern ihrer Methode nicht verstanden war. Und wie sollte es überhaupt ohne durchgearbeitete *Konstitutionstheorie* eine fundierte sozialwissenschaftliche *Methode* geben können? Auf dem Wege zu einer *praxiswissenschaftlichen Methodologie* sind die aufgezeigten konstitutions- bzw.

geschichtstheoretischen Affinitäten zwischen Mead und Marx festzuhalten. Dass es sich hier nicht nur um äußerliche Parallelen handelt, bezeugt auch Bloch, der den „archimedischen Punkt“ von Marx' Praxisdenken (Bloch 1977b: 328) getroffen hat und von da seine praxisphilosophisch erweiterte Wirklichkeitsauffassung präzisierte:

Meads These von der Gegenwart als dem Ort, an dem die Realität existiert (1969: 229) und emergiert, entspricht Blochs Bestimmung, dass „reale Möglichkeit“ der „spezifische Gebietscharakter“ der Wirklichkeit „an der Front ihres Geschehens“ ist, wo „die Entscheidungen fallen, neue Horizonte aufgehen“ (Bloch 1977b: 285, 274). Beiden gemeinsam ist die Auffassung von einer Prozessfront, von der her Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit neu erwachsen – „erzrealistisch“. Die Konzepte konvergieren in dem Punkt, dass Praxis nicht einfach Geschichte *hat*, sondern eine *Vergeschichtlichung* von Realität *ist*. Das Wesen, dessen Lebensform Praxis ist, findet sich damit in eine permanent problematische Situation geworfen. Denn die gesetzte oder ergriffene Praxis bedeutet stets eine Vergeschichtlichung, für die es vor offenen Horizonten, angesichts konkreter Alternativen und verschiedener möglicher prinzipieller Optionen – darunter das „Prinzip Hoffnung“ - verschiedene Perspektiven bzw. näherliegende oder auch letzte Projekte gibt.

Im Praxiszusammenhang findet daher ein *Kampf zwischen alternativen Vergeschichtlichungen der Realität* statt, der schon alltäglich überall gegenwärtig ist, historisch auch als Kampf gesellschaftlicher Blöcke und Weltansichten begegnet. Es ist ein Kampf darum, was als *soziale Wahrheit* gelten und sich verwirklichen soll. Es sollte deutlich werden, dass mit dieser Konzeption positivistische Wirklichkeitsauffassungen gesprengt, aber auch intersubjektivitätstheoretische Notlösungsversuche überholt sind, durch die man das verlorene Absolute auf Umwegen wieder einholen oder wenigstens als Grenzbegriff bewahren möchte. Aber es gibt keine „objektive Realitätserkenntnis“¹⁹ in *diesem* Sinne, und das übergreifende Problem ist noch nicht einmal eine vertiefte Objektivität, sondern „realer Humanismus“. Für diesen ist ausschlaggebend, inwiefern er menschliche Realität in einem höchsten Sinne „realistisch“ zu fassen fähig ist: Für das, als was menschliche Realität konstituiert ist, gibt es keinen präziseren Ausdruck als *widersprüchliche Praxis*. In diesem Begriff fasst sich die konstitutionstheoretische Quintessenz von Marx, Mead und der Philosophie und zukünftigen Wissenschaft der gesellschaftli-

¹⁹ So meint Joas, dass bei Mead das Problem noch „ungelöst“ sei, „was Objektivität historischer Rekonstruktion bedeuten kann“, und deutet die Möglichkeit einer „Universalisierung“ an, nach der „die Welt nicht aus jeder Perspektive je einzeln, sondern in einer gemeinsamen Praxis als gemeinsame Welt konstituiert wird“ (vgl. Joas 1980a: 178, 207, 139). Mit der Auffassung von Perspektivität bzw. Widersprüchlichkeit ein universelles Konstitutionsprinzip und angesichts des untilgbaren Möglichkeitscharakters der Praxis lässt sich diese Aussage nicht vereinbaren.

chen Praxis zusammen. Er sollte zu einer unbefangeneren Marxlektüre und zu einem erneuten Meadstudium anregen und darauf aufmerksam machen, dass es vielleicht nicht nur ein „zeittheoretisches“ (Bergmann 1981), sondern weitergehendes konstitutionstheoretisches „Defizit der Soziologie zu beheben“ gilt, dessen Konsequenzen sich vor allem an einem handfesten Defizit in Sachen „Geschichtlichkeit“ - und das heißt zugleich „Zukunftsbezogenheit“ - zeigen. Es ist die Auslegung der Praxis in die Zukunft, das *Hereinscheinen* von Zukunft in die Gegenwart, was den Sinn des aktuellen Geschehens wesentlich mitbestimmt. Ein entsprechendes *Begreifen der Praxis* ist umso mehr gefordert, als heute wesentliche Existenzbedingungen der Gesellschaft außer Kontrolle sind.

Ausblick

Es ging bei dem Versuch, in dem gesteckten begrenzten Rahmen wenigstens im Umriss eine *praxiswissenschaftliche* Lesart von Mead vorzustellen, nicht darum, einem Klassiker des soziologischen Denkens ein endgültiges Testat auszustellen. Es handelt sich vielmehr darum, in der noch nicht konsequent ausgeloteten „Perspektive“ einer *Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis* auch ein Stück Theoriegeschichte zu „rekonstruieren“ und bislang mehr oder weniger unabgegoltene Momente von Meads Theorie in einer produktiven Interpretation freizusetzen. Die dabei zugleich demonstrierte Ansicht, dass man auf dem bezeichneten Weg durch Marx hindurch muss, sollte nicht mit einer schlechten Orthodoxie verwechselt werden. Im Gegenteil: Das markierte Ziel, eine im *konkreten Begreifen der Praxis* auch zur *Selbstbegründung* fähige Wissenschaftlichkeit zu erreichen, ist bezogen auf akute Probleme der gesellschaftlichen Praxis, auf die auch auf grundlagentheoretischer Diskussionsebene eine „Antwort“ gefordert ist. Die programmatische Dimension dieser *Arbeitsperspektive* muss man im übrigen nicht als Mangel empfinden in einer Situation, in der nicht nur von einer „Krise des Marxismus“, sondern auch von einer „Krise der Soziologie“ die Rede ist (Touraine 1976: 17) und sich „Handlung“ bzw. „Praxis“ immer wieder als konstitutionstheoretische Schlüsselprobleme erweisen (vgl. Berger 1982: 354, 358 f.). Im Hinblick auf die eingangs aufgeworfenen Fragen sollte auch bereits ein Ertrag in mehrfacher Hinsicht gewonnen sein: Seit Kellner (1969: 26 f.) richtig feststellte, dass Meads „Theorie der Erfahrung und Handlung“ beansprucht, „die Gesamtheit menschlicher Manifestationen in sich aufnehmen und begründen zu können“, herrschte doch bis beispielsweise zu dem von Bergmann (1981) gebotenen „Einstieg“ in die Meadsche Theorie anhand von Zentralbegriffen, oder bei Habermas' Mead-Verarbeitung im eigenen Werkzusammenhang die Tendenz vor, Meads Theorie in Teilaspekten zu eruieren und in anderen Kontexten fruchtbar zu machen (Joas 1980b: 12 ff.).

Demgegenüber sollten im vorliegenden Interpretationsansatz Argumentationen bewahrt und weitergetrieben werden, die auf eine *kohärente konstitutionstheoretische Kerngestalt* verweisen, welche aus dem überlieferten Textmaterial nicht ohne weiteres ersichtlich ist und durch *nicht* praxiszentrierte Deutungen verfehlt werden muss. Damit ist ein zweites Resultat angesprochen: Meads Theorie erwies sich als dergestalt „*Praxis*“-orientiert, dass sie diese genuin Marx'sche Schlüsselkategorie (vgl. Bloch 1977b: 315) mit ihrem auch heute noch unausgeschöpften Sinnhorizont für die philosophische und gesellschaftswissenschaftliche Diskussion weiter präzisiert und rehabilitiert. So ist es auch möglich, den *geistesgeschichtlichen Ort* der Theorie, die gewiss auch widersprüchliche Momente beinhaltet, letztlich doch genauer zu bestimmen. Um das Praxisproblem wurde in der Denklinie gerungen, die von Marx bis zu Bloch und Lefebvre als den modernen Klassikern authentischen Praxisdenkens verläuft. Daher begründete Mead durch seine originellen Thesen selbst sein praxiswissenschaftliches Verwandtschaftsverhältnis, auch wenn zu seinen Lebzeiten eine entsprechende Diskussion nicht stattfand. Dass diese hätte fruchtbar sein können, bemerkte Jay (1976: 336), dem Mead als „potentieller Verbündeter“ der Frankfurter Schule während ihres Exils erschien, von dem sie infolge ihrer Isolation abgeschnitten gewesen sei. Welches theoretische Potential lag hier brach?

Die Untersuchung zeigte, dass Mead entscheidende Dunkelstellen erhellt, die in dem bei den Praxisdenkern bis heute anhängigen wissenschaftlichen Projekt geblieben waren. Was man zu Beginn der Nachkriegszeit daran vermissen konnte, sprach Sartre in doppelter Hinsicht aus (1977: 26 ff.; 1978: 67 ff.) – einerseits durch seine Marxismuskritiken, andererseits durch seinen eigenen Entwurf einer „Theorie der gesellschaftlichen Praxis“, die den ganzen Umfang des Praxis-Problems wieder vor Augen rückte. Lefebvre dazu: „Das umfangreiche Programm, das sich Sartre gesetzt hat, wäre akzeptabel, sofern man es klärt, vervollständigt und auf die Füße stellt“ (1975: 92)! Nachdem sich nun zeigt, dass das konstitutionstheoretische Profil von Mead mit diesem Programm kompatibel ist, ist die Frage, ob nicht Mead im Zusammenhang des praxiswissenschaftlichen Projektes das *missing link* darstellt, das selbst erst in diesem Verbund seine weitergehende grundlagentheoretische Impulskraft gewinnt. Eine Kraft, die anscheinend durch aktuelle Versuche, Mead *intersubjektivitätstheoretisch zu vereinnahmen*, gebrochen wird. Was liegt von hier aus, drittens, noch im Arbeitshorizont? Die Vorgehensweise bei der Meadinterpretation sollte eine bestimmte Auffassung bezüglich des *Praxisproblems* demonstrieren: In der Aufordnung der Argumente wurden verschiedene Ebenen des Praxisproblems und Zugriffe darauf unterschieden, so sich dieses Problem schließlich als das umfassende Problem der „Konstitution gesellschaftlicher Lebenswirklichkeit“ erwies und Meads Theorie sich ihrem Grundcharakter und ihrer Spannweite nach als Entwurf zu einer *integralen* Konstituti-

onstheorie zeigte. Ist nun nicht eine solche kohärente, auf allen Ebenen des sozialen Prozesses greifende Theorie angefordert? Ein Blick auf die „paradigmatische Struktur der Soziologie“ (vgl. Matthes 1976: 199 ff.) genügt, um festzustellen, dass wohl jeder der Ansätze mehr oder weniger implizit einen „Konzeptualisierungsvorschlag“ für gesellschaftliche Lebenswirklichkeit beinhaltet, ohne ihn aber wirklich durchgearbeitet oder gar zum *systematischen Ausgangspunkt* gemacht zu haben. Deutlicher geworden sein sollte, dass sich eine solche Theorie der *Konstitution gesellschaftlicher Lebenswirklichkeit als Praxis*, genau: als *widersprüchliche Praxis*, im Rückgriff auf die Praxisdenker und vor allem Mead wesentlich befördern lässt – durch ihre konstitutionstheoretische Relevanz rücken somit auch Bloch und Lefebvre wieder mehr ins Blickfeld.

Ich möchte abschließend durch einige Hinweise zum Stellenwert einer solchen Konstitutionstheorie den eröffneten Gesamtarbeitshorizont noch etwas strukturieren: Eine *Konstitutionstheorie* hätte Argumente zusammenzuschließen, die traditionell als „ontologisch“ oder „anthropologisch“, „erkenntnis“- und subjektivitätstheoretisch, „gesellschafts“- bzw. „systemtheoretisch“, „geschichtsphilosophisch“ und anders firmieren, und dabei, wie exemplarisch aufgewiesen, ihre *substanziellen Optionen* mit auszuweisen. Anders ausgedrückt geht es darum, „philosophische“ und „historische Anthropologie“ in Konstitutionstheorie aufzuheben. Damit ist keine Superwissenschaft intendiert, aber doch mehr als bei Honneth/Joas (1980: 14), wo „Anthropologie“ als „verselbständigter Reflexionsschritt in der Überprüfung der Angemessenheit sozialwissenschaftlicher Konzepte“ fungieren soll. Die konstitutionstheoretische Reflexionsdimension enthält mehr im Sinne einer Grundwissenschaft der gesellschaftlichen Wirklichkeit, als es hier zum Ausdruck kommt. Ferner verkürzt die Vorstellung, dass konstitutionstheoretische bzw. anthropologische Konzepte unmittelbar in ein solches Verhältnis zu „materialen“ Analysen zu setzen sind, die grundlagentheoretische Problematik um entscheidende *Methodenfragen*. Ich bin der Meinung, dass eine Konstitutionstheorie zunächst eine *Realitätskonzeption* beinhaltet und dass von daher eine *Wissenschaftskonzeption* bzw. ein Methodenkonzept zu begründen ist: Die Begriffe, Regeln und das ganze Selbstverständnis einer Wissenschaft der Gesellschaftswirklichkeit müssen fundiert sein in einem tiefgehenden Verständnis für die Natur der gesellschaftlichen Praxis, die über sie als Wissenschaft übergreift und die sie selbst *ist*. Dergestalt liegt also im praxiswissenschaftlichen Arbeitshorizont eine korrelativ zu entwickelnde Realitäts- und Wissenschaftskonzeption, eine paradigmatisch ausgeformte, integrale Praxiswissenschaftlichkeit.²⁰ Das angesprochene *Begreifen der Praxis* – die von Marx in der 8. Feuer-

²⁰ Die anvisierte Typ versteht sich als Wirklichkeitswissenschaft, die das einschließt, was mit einer „dialektischen Soziologie“ gemeint ist, die ebenso in der Methodologie der „politischen Ökonomie“ zum Tragen kommt oder sich im umfassenden Sinne als „historische Sozialwissenschaft“ verwirklicht (Anmerkung 2014, H.M.).

bachthese vorgetragene Grundformel für die spezifische Modalität der Erkenntnis und den Charakter menschlicher Wirklichkeit, die sich in solchem Begreifen enthüllt - weist auf die Korrelationsproblematik exemplarisch hin, es meint die notwendige Einheit von Analyse, Kritik und Konzeptualisierung²¹ in einer als Praxis – das heißt zugleich im Zusammenhang des gesellschaftsgeschichtlichen Praxisformwandels - konstituierten Realität. Erst diese anvisierte Verbundposition wäre ein ernstzunehmender Konkretionsschritt auf dem Wege zu einem konkreten Begreifen der Praxis heute, das der Gefahr zu entgehen vermag, dass sich emanzipatorische Emphase einschleicht, wo nur eine fundierte *Analytik* die richtungsbewusste *Orientierung* sichern kann. Ich verstehe dies als einen Entwicklungspfad, um den in der gesamten Denkgeschichte des Marxismus- und Praxisdenkens im 20. Jahrhundert gerungen wurde und der dabei durch immer neue Initiativen bis in die Gegenwart bereichert wurde²², dessen Tragfähigkeit und sozialwissenschaftliche Ertragskraft durch eine konsequente *praxiswissenschaftliche* Selbstvergewisserung gesteigert werden kann. Es ist insgesamt ein alternativer Entwicklungspfad gegenüber dem, den die Kritische Theorie bis in ihre gegenwärtige dritte Entwicklungsstufe eingeschlagen hat.

Für die unumgänglichen Abklärungen in diese Richtung kommt Mead eine *Schlüsselfunktion* zu, denn auf beiden Wegen hat seine Theorie anscheinend eine erhebliche Relevanz: Wie wird es möglich sein, das Ufer einer operativen Sozialforschung zu erreichen, die berechtigt ist, das Erbe der kritischen, dialektischen Philosophie anzutreten, und fähig, zu einer „Selbstverständigung“ der neuen Zeit über ihre „Kämpfe und Wünsche“ (Marx 1974b: 346) beizutragen?

Literatur:

Adorno, Th.W., 1978: Einleitung. S. 7-79 in: Th.W. Adorno (Hrsg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Darmstadt/ Neuwied: Luchterhand.

Berger, J., 1982: Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie. *Zeitschrift für Soziologie* 11: 353-365.

Berger, P.L./Luckmann, Th., 1977: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt: Fischer.

²¹ Bei Marx sind diese Dimensionen einer Praxisanalytik untrennbar verschmolzen. Seine „Methode“, über die er sich sporadisch äußerte (Marx 1966: 28), die in seinem Gesamtwerk in verschlüsselter Form vorliegt (vgl. Marx 1974d: 364 f.) und die er schließlich nicht mehr zur Darstellung brachte (Marx 1974c: 547), ist damit im Kern charakterisiert.

²² Ein praxiswissenschaftliches Grundverständnis ist z.B. in Lorenzers Konzept der „Interaktionsform“ bewahrt, das eine Zurückweisung der Habermas'schen Problemexposition beinhaltet (1971: 49), zwischen Gesellschaftstheorie und Psychoanalyse vermittelt, also integralen Charakter aufweist, sowie mit einer Reflexion auf „Widersprüche“ einhergeht, welche „verändernde Praxis fordern“ (vgl. 1973: 13).

- Bergmann, W., 1981: Zeit, Handlung und Sozialität bei G.H. Mead. Zeitschrift für Soziologie 10: 351-363
- Bloch, E., 1977a: Erbschaft dieser Zeit. Gesamtausgabe. Bd. 4. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bloch, E., 1977b: Das Prinzip Hoffnung. Gesamtausgabe. Bd. 5. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bloch, E., 1977c: Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz. Gesamtausgabe. Bd. 7. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bloch, E., 1977d: Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie. Gesamtausgabe. Bd. 10. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bloch, E., 1977e: Experimentum Mundi. Gesamtausgabe. Bd. 15. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bloch, E., 1978: Tendenz-Latenz-Utopie. Gesamtausgabe. Bd. 16. Frankfurt: Suhrkamp.
- Blumer, H., 1966: Sociological Implications of the Thought of G.H. Mead. American Journal of Sociology 71: 535-544.
- Bourdieu, P., 1979: Entwurf einer Theorie der Praxis. Frankfurt: Suhrkamp.
- Fahrenbach, H., 1982: Philosophie und marxistische Theorie im Denken Ernst Blochs. Praxis International 1: 401-421.
- Grathoff, R., 1978: Alltag und Lebenswelt als Gegenstand der phänomenologischen Sozialtheorie. S. 67- 85 in: K. Hammerich/M. Klein (Hrsg.), Materialien zur Soziologie des Alltags, Sonderheft 20/1978 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Habermas, J., 1976: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J., 1978: Theorie und Praxis. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J., 1981 II: Theorie des kommunikativen Handelns. Band II. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F., 1975 Bd. 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, A./Joas, H., 1980: Soziales Handeln und menschliche Natur. Frankfurt/New York: Campus.
- Husserl, E. 1962: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI. Haag: Nijhoff.
- Jay, M., 1976: Dialektische Phantasie. Frankfurt: Suhrkamp.
- Joas, H., 1978: Einleitung. S. 7-23 in: A. Hellen, Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion. Hrsg. von H. Joas. Frankfurt: Suhrkamp.
- Joas, H., 1980a: Praktische Intersubjektivität: Die Entwicklung des Werkes von G.H. Mead. Frankfurt: Suhrkamp.
- Joas, H., 1980b: Einleitung. S. 7-18 in: G.H. Mead. Gesammelte Aufsätze. Bd. 1. Hrsg. von H. Joas. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kellner, H., 1969: Vorwort und Einleitung. S. 7-35, in: G.H. Mead. Philosophie der Sozialität. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kleinspehn, Th., 1975: Der Verdrängte Alltag. Gießen: Focus.
- Kofler, L., 1973: Geschichte und Dialektik. Darmstadt/ Neuwied: Luchterhand.
- Lefebvre, H., 1973: Sprache und Gesellschaft. Düsseldorf: Schwann.
- Lefebvre, H., 1975: Metaphilosophie. Prolegomena. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lefebvre, H., 1977: Kritik des Alltagslebens. Bd. 1-3. Hrsg. von D. Prokop. Kronberg i.Ts.: Athenäum.

- Lorenzer, A., 1971: Symbol, Interaktion und Praxis. S. 9-59 in: A. Lorenzer et al. (Hrsg.), Psychoanalyse als Sozialwissenschaft. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lorenzer, A., 1973: Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie. Frankfurt: Suhrkamp.
- Marcuse, H., 1973: Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus. S. 41-84 in: H. Marcuse/ A. Schmidt, Existenzialistische Marx-Interpretation. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.
- Markovic, M., 1968: Dialektik der Praxis. Frankfurt: Suhrkamp.
- Markus, G., 1980: Die Welt menschlicher Objekte. Zum Problem der Konstitution im Marxismus. S. 12-136 in: A. Honneth/U. Jaeggi (Hrsg.), Arbeit, Handlung. Normativität. Theorien des Historischen Materialismus. Bd. 2. Frankfurt: Suhrkamp.
- Marx, K., 1966: Das Kapital. Bd. 1. MEW Bd. 23. Berlin (DDR): Dietz.
- Marx, K., 1968: Das Kapital Bd. 3. MEW Bd. 25. Berlin (DDR): Dietz.
- Marx, K., 1969a: Thesen über Feuerbach. Die Deutsche Ideologie. In: MEW Bd. 3 Berlin (DDR): Dietz
- Marx, K., 1969b: Das Elend der Philosophie. In: MEW Bd. 4. Berlin (DDR): Dietz.
- Marx, K., 1974a: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW Ergänzungsband I. Berlin (DDR): Dietz.
- Marx, K., 1974b: Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern. In: MEW Bd. 1. Berlin (DDR): Dietz.
- Marx, K., 1974c: Brief an J. Dietzgen v. 9. Mai 1868. In: MEW Bd. 32. Berlin (DDR): Dietz.
- Marx, K., 1974d: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie. Berlin (DDR): Dietz.
- Marx, K., 1975: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort. In: MEW Bd. 13. Berlin (DDR): Dietz.
- Matthes, J., 1973: Einführung in das Studium der Soziologie. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Mayer, K., 1973: Henri Lefebvre: Ein romantischer Revolutionär.
- Mead, G.H., 1969: Philosophie der Sozialität. Frankfurt: Suhrkamp.
- Mead, G.H., 1975: Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp.
- Miller, D.L., 1973: G.H. Mead. Self, Language, and the World. Austin, Texas.
- Morris, Ch., 1938: Peirce, Mead and Pragmatism. Philosophical Review 47: 109-127.
- Morris, Ch., 1977: Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie. Frankfurt.
- Müller, H., 1982: Praxis und Intersubjektivität. Geistesgeschichtliche Untersuchungen in konstitutionstheoretischer Perspektive. Diss. Erlangen-Nürnberg.
- Natanson, M., 1956: The Social Dynamics of G.H. Mead. Washington.
- Petrovic, G., 1965: Praxis und Sein. Zeitschrift PRAXIS Nr. 1/1965: 26-40.
- Raiser, K., 1971: Identität und Sozialität. Mainz: Grünewald.
- Raulet, G., 1982: Die Überwindung des bürgerlichen Wissenschaftsbegriffs durch Blochs objektiv-reale Prozesserkennntnis. PRAXIS International 1/1982: 85-98.
- Sartre, J.P., 1977: Marxismus und Existenzialismus. Versuch einer Methodik. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, J.P., 1978: Kritik der dialektischen Vernunft Bd. 1. Theorie der gesellschaftlichen Praxis. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.

Schmied-Kowarzik, W., 1981: Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marx'schen Theorie. Freiburg/München: Alber.

Schütz, A., 1974: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Frankfurt: Suhrkamp.

Thurn, H.P., 1980: Der Mensch im Alltag. Grundrisse einer Anthropologie des Alltagslebens. Stuttgart: Enke.

Touraine, A., 1976: Was nützt die Soziologie? Frankfurt: Suhrkamp.

Tugendhat, E., 1979: Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt: Suhrkamp.

Zeitlin, I., 1973: Rethinking Sociology. Englewood Cliffs.

Autor:

Dr. Horst Müller, Meuschelstr. 30, D – 90408 Nürnberg, dr.horst.mueller@t-online.de

Zum Portal der Philosophie der Praxis: <https://www.praxisphilosophie.de>