

Horst Müller (Hg.)

Praxis und Hoffnung

Grundlagen der Philosophie der Praxis

Bibliographische Informationen der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet die **1. Auflage dieser Publikation** in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

ISBN 3-88663-509-0

1. Auflage 1985

2. Auflage als Netzpublikation 2014

© 2014 Dr. Horst Müller

Veröffentlichung im Selbstverlag

INHALT

Vorwort	7
Einführung	10
Von Marx bis zur Jahrhundertwende	
<i>Überblick zur Gründerzeit</i>	16
Grundlegung und Weichenstellungen	
<i>Marx, Engels, Labriola</i>	17
Von der Oktoberrevolution bis zum II. Weltkrieg	
<i>Überblick zur Zwischenkriegszeit</i>	35
Unter sowjetstaatlichen Vorzeichen	
<i>Lenin, Stalin</i>	37
Revolte der Parteiintellektuellen	
<i>Lukács, Korsch, Gramsci</i>	45
Das Frankfurter Institut im Exil	
<i>Horkheimer, Marcuse</i>	58
Entwicklungen der Nachkriegszeit	
<i>Überblick zur Nachkriegsentwicklung</i>	68
Übersetzung für die 3. Welt	
<i>Mao Tse-tung</i>	71
Schicksale einer Idee	
<i>Sowjetische Schulphilosophie</i>	76
Kritik und neue Anfänge	
<i>Jugoslawische Praxisphilosophie</i>	84
Eine große initiative	
<i>Sartre</i>	91
Kritische Theorie und ihre Kritiker	
<i>Adorno, Kofler, Habermas</i>	101
Weitung der Idee zur Weltsicht	
<i>Bloch</i>	115
Wege zur Praxiswissenschaft	
<i>Lefebvre</i>	126

Radikale Negation und Ernüchterung <i>Von der 68er Periode zur Krise der 80er</i>	138
Grundrisse des Praxiskonzepts	
Das konstitutionstheoretische Arbeitsprojekt <i>Rückblick, Probleme, Perspektiven</i>	146
Marx, Mead und das Konzept widersprüchlicher Praxis <i>Zur Konstitution gesellschaftlicher Praxis</i>	156
Exkurs zur 68er Periode <i>Strömungen und Publikationen in der 68er Periode</i>	180
Literaturverzeichnis	192
Autor und Abstract	208
Publikationsreihe <i>Studien zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis 2005-2014</i>	210

Wege zur Praxiswissenschaft Lefèbvre

Als grundlegendes Problem oder als Aufgabe in der Geschichte des Praxisdenkens erwies sich immer wieder, über die Rekonstruktion des philosophischen Kernkonzepts hinauszugehen und weiter auf dem Feld der Sozialwissenschaften und zur konkreten Gesellschaftsanalyse vorzudringen. Auch die von Ernst Bloch weiterentwickelte praxisphilosophische Weltansicht ist nur ein Formant dieses umfassenderen Projekts. Beträchtliche Vorleistungen zur philosophisch-wissenschaftlichen Entwicklung des Praxiskonzepts sind auch Henri Lefèbvre zu verdanken, dessen theoretische Initiative die anderen besprochenen Ansätze in Frankreich überragt. Seine Beiträge weisen eine Kontinuität seit der Zwischenkriegszeit, eine Intensität hinsichtlich ihrer »Praxis«-Orientierung und eine konzeptive Kreativität auf, die ihn an die Seite von Bloch stellen. Vranicki bemerkt: »Mit vollem Recht können wir sagen, dass Henri Lefèbvre der bisher luzideste französische Marxist ist ...« (Vranicki 1983: 903).

Henri Lefèbvre, 1905 geboren und damit zwanzig Jahre jünger als Bloch, wirkte bis zu seinem Tod 1991 als emeritierter Professor für Soziologie der Universität Paris-Nanterre. In den zwanziger Jahren Mitglied einer Gruppe, deren 'philosophische' Auflehnung gegen die Dehumanisierung noch romantische Züge trug, schließt er sich unter dem Eindruck der Weltwirtschaftskrise 1928 der KPF an und widmet sich während seines Engagements intensiver theoretischer Arbeit. Von großer [[102]] Bedeutung ist, dass er die 1931 entdeckten Marxschen Pariser Manuskripte, deren Bedeutung in Deutschland als erster Marcuse erkannt hatte, in französischer Erstausgabe besorgte und an der in Frankreich einsetzenden Hegelrezeption teilnahm: 1933 -1938 hält der russisch-französische Philosoph und Hegel-Interpret Alexandre Kojève vor einem Hörerkreis, zu dem auch Sartre, Merleau-Ponty und der Sozialphilosoph Raymond Aron gehörten, seine berühmten Vorlesungen über die Phänomenologie des Geistes. Unter diesen Bedingungen kristallisierte sich eine theoretische Grundposition, die ihren ersten Niederschlag in der auch heute noch lesenswerten Schrift »Der dialektische Materialismus« fand (Lefèbvre 1969a). 1934/35 geschrieben und 1939 herausgegeben ist dieses Buch umso bemerkenswerter, als sein Erscheinen der Herausgabe der »Geschichte der KPdSU(B)« parallel ging. Darin befand sich das von Stalin geschriebene Kapitel »Über dialektischen und historischen Materialismus« (Stalin 1938), das den Ausgangspunkt der stalinistisch-schulphilosophischen Tradition markiert. Lefèbvre entwickelte

seinen Ansatz von Anfang an im Widerstand gegen die sowjetmarxistischen Positionen: »Die Praxis ist der Ausgangs- und Endpunkt des dialektischen Materialismus. Dieses Wort bezeichnet philosophisch, was der gesunde Menschenverstand 'das wirkliche Leben' nennt ... Das Ziel des dialektischen Materialismus ist nichts als der durchsichtige Ausdruck der Praxis, des wirklichen Lebensinhalts - und dementsprechend die Umgestaltung der tatsächlichen Praxis zu einer bewussten, kohärenten und freien Praxis. Das theoretische Ziel und das praktische - Erkenntnis und schöpferische Aktion - sind untrennbar« (Lefèbvre 1969a: 90). Diese im Anschluss an Marx einzig authentische Leitidee bildet den Schlüssel für das gesamte Werk und wurde in der Nachkriegszeit im Ansatz einer entsprechenden »Kritik des Alltagslebens« weiter entwickelt. Lefèbvres Theorieprogramm beinhaltet jedoch zugleich auch eine philosophische Vertiefung des Praxisdenkens: »Das Projekt einer radikalen Veränderung ist nicht abtrennbar von der Aufhebung der Philosophie und ihrer Verwirklichung«. Diese These aus der »Metaphilosophie. Prolegomena« (Lefèbvre 1975: 126) zeigt an, dass »Das Alltagsleben in der modernen Welt« (Lefèbvre 1972b) nicht ohne den sozialphilosophischen Entwurf der Metaphilosophie verstanden werden kann. Diese hilft auch, die in der »Kritik des Alltagslebens« gegebenen »Grundrisse einer Soziologie der Alltäglichkeit« (Lefèbvre 1977) und »Soziologie nach Marx« (Lefèbvre 1972a) richtig einzuordnen.

Die theoretischen Anstrengungen von Lefèbvre münden schließlich in immer erneute Versuche ein, die konkrete historische Situation, den Charakter der »Modernität« zu erfassen, um zugleich das Projekt des »totalen Menschen« in der »befreiten Gesellschaft« weiter zu entwickeln: Die »Thesen zur Modernität« in der »Einführung in die Modernität« (Lefèbvre 1978: 258), der Abschnitt »Auf dem Wege zur permanenten kulturellen Revolution« (Lefèbvre 1972b: 263) und die schließlich vorgelegten 22 »Thesen für einen Neuen Weg« für Europa in »Die Revolution ist auch nicht mehr, was sie mal war« zeigen dies kurz und präzise an: »Der Neue Weg muss die drei Dimensionen des Marxismus haben: Progressivität, Humanismus, Utopie. Doch er wird sie alle drei weitertreiben und zu neuen Horizonten führen« (Lefèbvre 1979: 207).

Für die folgenden Untersuchungen ist die Erfassung des praxisphilosophischen und ebenso praxiswissenschaftlichen Gesamtcharakters der Theorie entscheidend. Auf die richtige Spur führt Thomas Kleinspehn in der zur Einführung geeigneten Arbeit »Der verdrängte Alltag. Henri Lefèbvres

marxistische Kritik des Alltagslebens« (Kleinspehn 1975): [[103]] »Insofern ist die Metaphilosophie eine Restitution der Marxschen Konzeption der Praxis, wie dieser sie vor 1848 entwickelt hat.« (Kleinspehn 1975: 56). Diese »Restitution« kennzeichnet die Arbeitslinie von Lefèbvre seit seiner Erstlingsschrift von 1939. So erscheint der Bruch mit der KPF nur konsequent. Diese schloss ihn 1958 aus und ließ ihn durch Lucien Seve und Roger Garaudy, damals noch ein führender Parteiideologe, als Revisio-nisten brandmarken. Eine ihrer wirklichen Bedeutung entsprechende, breitere Rezeption von Lefèbvres Arbeiten war allerdings nicht zu verzeichnen, am wenigsten in Deutschland. Bezeichnend ist, dass Lefèbvre bei den jugoslawischen Praxisphilosophen Beachtung fand, an deren Zeitschrift »Praxis« er mitarbeitete. Darüber hinaus gibt Kleinspehn an (1975: 122), dass seine Gedanken im Mai 68 vorübergehende Aktualität gewannen, in Frankreich aber von »akademischer Seite und im Rahmen des offiziellen Parteikommunismus ignoriert« wurde.» In der Bundesrepublik ist Henri Lefèbvres 'Kritik des Alltags' nur sehr vereinzelt rezipiert worden und da vor allem auf zwei Ebenen«, »auf der Ebene der Analyse subjektiver Strukturen, im wesentlichen im Zusammenhang einer materialistischen Sozialisationstheorie« und weiterhin »im Rahmen einer materialistischen Ästhetik und der Kulturrevolution«. Später wurde Lefèbvre insbesondere im Kontext der Diskussionen um eine Soziologie des Alltags benannt, ohne dass aber zum Ausdruck kam, dass es sich hier nicht nur um eine »Variante« der Alltagssoziologie handelt, so Richard Grathoff in »Materialien zur Soziologie des Alltags« (Grathoff 1978: 72). Teils wurde auch von einer gründlicheren Befassung mit dem Praxisdenker abgelenkt: Man muss schon aus Habermas' Schule kommen, um es wie der Soziologe Hans Joas bei der völlig unverständigen, abwertenden Bemerkung belassen zu können: »Es handelt sich bei ihnen leider um unsystematische und begrifflich konfuse Schriften, eine Art linker essayistischer Kulturkritik mit manch treffenden Einfall« (Joas 1978: 7). Worin besteht die wirkliche Leistung und Bedeutung von Lefèbvre?

Lefèbvres Ziel ist eine »Restitution des ursprünglichen Marxschen Projekts« (Lefèbvre 1977: 43, 125). In verschiedenen Anläufen war er immer wieder bemüht, sich der Bedeutung des Marxschen Praxiskonzepts zu vergewissern. So schon in »Der dialektische Materialismus« (1969a: 90), vor allem im dritten Band der »Kritik ... « im Abschnitt »Die Praxis«, der geradezu als Problemeröffnung gelesen werden kann (Lefèbvre 1977: 62), in »Soziologie nach Marx« (1972a: 47) und in »Probleme des Marxismus, heute« (1967: 47). Die Quintessenz dieser Untersuchungen liegt in der ,metaphi-

losophischen' Grundkonzeption: »Praxis im präzisen Sinne wäre demnach das 'Wirkliche des Menschen'« (Lefèbvre 1975: 13). Von da erkennt Lefèbvre auch die besondere Bedeutung, die Husserls Ansatz zukommt: »Was das Erlebte oder die Lebenswelt angeht, so markiert ihre Einführung in das philosophische Denken einen wichtigen Punkt oder eher noch eine Wende« (Lefèbvre 1977: 31). Zugleich ergeht aber der Vorwurf, dass Husserl kein legitimer »Verteidiger der Subjektivität gegen den harten Objektivismus« ist: »Die Philosophie verkommt zur Egologie des Philosophen, zur Lehre von seinem Ich, jenem selben, das durch die vorgängige Epoche von der Praxis getrennt worden ist« (1975: 65).

Wie aber ist [[104]] das Problem 'Praxis' zu fassen? Lefèbvre destruiert die traditionelle Identifizierung von »Praxis« mit »Produktion«, indem er den Universalcharakter des Herausbringens betont (Kleinspehn 1975: 36 f.), aufzeigt, dass das »Denkbild des Machens« scheitert. Er will stattdessen »die These einer Vielschichtigkeit möglicher Analysen der Praxis entwickeln« und geht dazu über, »den Begriff der Praxis vielfältig zu differenzieren« (Lefèbvre 1977: 71). In der »Metaphilosophie« geht es Lefèbvre aber keineswegs nur um eine »Philosophie« *der* Praxis rein als solcher, sondern um die »Verwirklichung des (revidierten und korrigierten) philosophischen Projekts in der Praxis« (Lefèbvre 1975: 329 f.). Was »Metaphilosophie« demgemäß ist, fasst sich am präzisesten in der Aussage zusammen: »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 Zuge forscht sie nach der praktischen Energie, das heißt nach den gesellschaftlichen Kräften, die zur Intervention imstande sind«. »Hier geht es nicht mehr darum, das Sein zu denken, sondern es zu schaffen«.

Lefèbvre hat seine metaphilosophische Position auch an Martin Heideggers Entwurf überprüft. Er sieht hier, wie Marcuse, grundlegende Leistungen, aber auch die Grenzen: »Seine Untersuchung des Seins überschreitet die Philosophie des Subjekts und die des Objekts, die metaphysische Vorstellung des Für-sich und die des An-sich ...«, in der selbst Sartre noch befangen blieb - dieser »blieb der Gefangene dieser Kategorien: Eines Mechanismus der Natur, der unverbunden neben einem Finalismus des Bewusstseins steht. Das verleiht seinem Denken eine unerwartete Dürre« (Lefèbvre 1975: 88). Heidegger hatte wohl diesen Dualismus überwunden, doch was er »ins Auge fasst, ist nicht das revolutionäre Werk und Projekt des Alltäglichen« (Lefèbvre 1975: 146 ff.). Dies impliziert nun die Metaphi-

losophie, der realisierenden Praxis verantwortliche Theorie. Sie kann freilich nicht mehr nur die Angelegenheit von Experten sein, sondern ist dazu bestimmt, auch von unmittelbar betroffenen Subjekten in Aktion angeeignet und verwirklicht zu werden: »Die gesellschaftlichen Teilgruppen - die Jugendlichen, die Frauen, die Intellektuellen und, wohlgemerkt, auch die Arbeiterklasse - machen sich eine nach der anderen zu Trägern verschiedener Momente der radikalen Kritik« (Lefèbvre 1975: 331). Im Mittelpunkt dieser Kritik steht die »Kritik des Alltagslebens«.

Der erste Band der »Kritik ... « erschien 1947. Er sollte eine Einführung in das auf mehrere Bände veranschlagte Werk darstellen und trägt daher den vollen Titel: »Critique de la vie quotidienne. Introduction«. Lefèbvre versuchte zu zeigen, »dass die Revolution nicht in einer Veränderung des Staats ... besteht; eine Revolution im Marxschen Sinne verändert das Leben, sie formt die Alltäglichkeit um« (Lefèbvre 1977a: 10): Nicht eine »Alltagssoziologie« im engeren Sinn ist intendiert, sondern die Weiterentwicklung der Idee einer vollständigen gesellschaftlichen Erneuerung. Eine revidierte und mit einer sehr umfangreichen Einleitung versehene zweite Auflage hat dieser erste Band 1958 erfahren. Der zweite Band, in der deutschen Ausgabe noch einmal unterteilt, erschien 1961 in einer anderen Version als ursprünglich vorgesehen. [[105]] Es sollte der Charakter des Werkes als eine »soziologische Studie« gewahrt werden. Hier geht es darum, »den Begriff des Alltagslebens zu überdenken, ihn in die Gesamtgesellschaft hineinzustellen ... Zugleich galt es jedoch, eine schwierige Begrifflichkeit, eine Konzeptualisierung, wie es im Jargon der Sozialwissenschaftler heißt, weiter zu entwickeln« (Lefèbvre 1977b: 22). Die Studien wurden schließlich resümiert und aktualisiert in dem 1968 erschienenen »Das Alltagsleben in der modernen Welt«.

Es heißt, »zwanzig Jahre später ist es möglich, die Ansichten und Pläne dieses Buches verdeutlichend zusammenzufassen« (Lefèbvre 1972b: 57). Die Alltäglichkeit spielt in städtischen Rahmen, wird durch spezifische Strategien aufrechterhalten und ist eingebettet in die bürokratische Gesellschaft des gelenkten Konsums auf neokapitalistischer Grundlage; sie soll durch eine permanente kulturelle Revolution angegriffen und aufgebrochen werden. Das 1970 erschienene »Revolution der Städte« vertieft die Ansicht, dass das Alltagsleben in einer verstädterten Gesellschaft spielt. Lefèbvre sucht eine neue Definition des urbanen Lebens. Eine erneute Präzisierung enthält »Die Zukunft des Kapitalismus« (Lefèbvre 1974: 69, 212, 231): Der Industrialisierungsprozess hat die städtische Gesellschaft entstehen las-

sen, in deren alltäglicher »städtischer Praxis« die - auch ökonomische - Reproduktion der kapitalistischen Gesellschaftsverhältnisse maßgeblich vermittelt wird und verankert ist. »Nun trat aber die Bedeutung des Begriffs Alltag in der Folge viel deutlicher hervor. Der Alltag, und nicht mehr das Ökonomische ganz allgemein, ist die Ebene, auf der der Neokapitalismus sich einrichtet. Er gründet sich auf den Alltag als auf etwas festes, als gesellschaftliche Substanz, die von politischen Instanzen genährt wird.«

Die Alltäglichkeit bzw. die urbane Praxis erscheint als ein riesiger Komplex, in dem die »Entfremdung« haust. Lefèbvre begreift diese Alltäglichkeit als ein politisches Projekt des Kapitalismus und möchte sie in einer umfassend kulturevolutionären Perspektive analysieren. Dabei wird eine ganze Reihe von Konzeptualisierungsvorschlägen für eine entsprechende Praxisanalytik entwickelt, die den theoretischen Angriff auf die entfremdete moderne Lebenswirklichkeit anleiten können. Lefèbvre hebt analytische Schlüsselbegriffe wie »Interaktion«, »Reziprozität« und »Polarisierung« hervor und betont, dass aus der »Widersprüchlichkeit« eine dauernde Herausforderung zur Reorganisierung der Praxis erwächst. An dieser komplexen und reichen Realität scheitert das traditionelle TotalitätsDenken: »Die Formel von Lukács«, die 'Totalität' betreffend, »scheint demnach überholt und hinfällig« (Lefèbvre 1977c: 13). Die »partiellen Totalitäten« sind formative Elemente eines umfassenderen Zusammenhangs, der »Residuen« belässt und einen prinzipiell gebrochenen und offenen Charakter hat. Implizit an die Adresse Adornos geht von da der Vorwurf: »Wir machen uns bewusst, dass die Theorie der Entfremdung Grenzen hat«, dass die Geschlossenheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht überschätzt werden darf. Im Gegenteil: Lebenswirklichkeit ist etwas »transitorisches«, ist voller »Latenz« und »Virtualität«, hat geschichtete Horizonte. Es gibt weite Passagen, die zeigen, dass Lefèbvre ein kongenialer Denker im Hinblick auf den Ansatz von Bloch war: »Das Gegenwärtige impliziert das [[106]] Mögliche im Aktuellen, und die Gegenwart spielt sich nicht ohne das Licht und den Horizont der Zukunft ab« (Lefèbvre 1977c: 23, 25, 33). Wie Bloch geht Lefèbvre daran, die 'Möglichkeit' in der Kategorie 'Realität' mitzudenken, so dass die Potentialität der gesellschaftlichen Praxis in den Mittelpunkt des Interesses rückt.

Der Gedankengang führt von der Frage nach der sozialen Totalität zu einem Konzept der entfremdeten konkreten Situation des gesellschaftlichen Menschen, der darin situiert ist. »Um den Entfremdungsbegriff für

die Gesellschaftswissenschaften und insbesondere für die kritische Untersuchung des Alltagslebens nutzbar zu machen, sehen wir uns veranlasst, eine Reihe von Sätzen zu formulieren«. Der Leitgedanke: »Entfremdung und Befreiung (Aufhebung) von Entfremdung charakterisieren mithin konkrete Situationen, die in ihrer Bewegung gefasst, nicht als unbeweglich in festen Strukturmodellen gedacht werden müssen« (Lefèbvre 1977c: 35, 36). Situationen werden problematisch, »kritisch«, es offenbaren sich vorher latente Konflikte, sie nehmen eine »Ambiguität«, einen realen Doppelsinn an, bis die Stunde der Entscheidung kommt, eine neue »Option«, d. h. eine neue Praxis ergriffen wird, die ein »Projekt« beinhaltet. In diesem Prozess fungiert das Bewusstsein (Lefèbvre 1977c: 25 f.; 1977b: 69, 182 f.): Es entsteht »aus Problemen«, »im Akt und aus dem Akt«, stellt eine horizontbestimmte Bewusstseinsform »des Gelebten und unseres Lebens, unserer individuellen Akte in der gesellschaftlichen Praxis« dar, nimmt dabei die Form von Denkaktionen, einer »Praxis des Erkennens« an (Lefèbvre 1975: 352, 356).

Die Bewusstseinsform von Realität im Universalhorizont der Praxis bleibt entweder mehr oder weniger in 'ideologischen Repräsentationen' befangen oder dringt totalitätsgerichtet zu einer 'vertieften Objektivität' vor, deren Sinn im Handlungsgeschehen verankert ist: Lefèbvre erhebt Einwände gegen die phänomenologisch inspirierte Intersubjektivitätstheorie, namentlich gegen die Tendenz zur Fetischisierung von »Bedeutung«: »Wir verwerfen die Vermischung von 'konventioneller'«, d. h. sozial gebilligter, »und 'wirklicher' Bedeutung - jene Mischung, die sich die Philosophen zusammengerührt haben, um ihr entnehmen zu können, was ihnen gerade passt, stets unter dem Deckmantel der phänomenologischen Explikation« (Lefèbvre 1977a: 15; 1977c: 126, 132). Stattdessen schlägt er eine totalisierende Praxisanalyse vor: »Wie gelangen wir von innen heraus zur Totalität, mithin zur Gesellschaft selbst? Eben indem wir von diesen partiellen Totalitäten ausgehen, von diesen Ebenen, deren jede stets auf die anderen verweist ... Jeder Akt der Reflexion ... verweist, quer durch die anderen Ebenen, auf die Totalität. Er strebt nach der totalen Praxis, die er zugleich enthüllt. Nur wenn man bereit ist, der Praxis diese treibende und widersprüchliche (dialektische) Tiefe zurückzuerstatten, kann man eine berühmte Formel von Marx begreifen und aufgreifen. Das gesellschaftliche Leben - das Leben der Gesellschaft und das des Einzelnen - ist seinem Wesen nach gesellschaftliche Praxis« (Lefèbvre 1977c: 67).

Es ist gesellschaftliche Praxis vor offenen Horizonten, so dass die soziale

Wahrheit nicht erfasst werden kann, ohne von der »Idee der totalen Revolution« auszugehen. Von dieser Orientierung her sieht Lefèbvre die Gefahr, dass sogar [[107]] Gramscis Denkansatz Verkürzungen enthält: »Die Philosophie der Praxis nun, wie sie Gramsci definiert hat, wird zur Rechtfertigung einer derartig begrenzten Praxis, der der Partei, des modernen Herrschers; sie wird also zu einer Philosophie des Machiavellismus und drückt dem politischen Pragmatismus einen philosophischen Stempel auf« (Lefèbvre 1972a: 33). Es geht also nicht nur um eine im engeren Sinne »politische« Revolution, sondern um eine Umwälzung der menschlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit in einem anderen, humanen Sinn: »Jede menschliche Gemeinschaft hat eine Qualität, einen Stil. Es gibt bereits menschliche Gemeinschaften und Stile: Nationen, Kulturen, Traditionen. Der totale Humanismus beabsichtigt nicht, diese Gemeinschaften zu zerstören, sondern will sie im Gegenteil von ihren Beschränkungen befreien, sie dergestalt bereichern, dass sie zu einer konkreten Universalität tendieren, ohne etwas von ihrer Wirklichkeit einzubüßen ... Für diesen Humanismus ist die oberste Instanz nicht die Gesellschaft, sondern der totale Mensch ... « als »vollentfaltete Individualität« in der »freien Gemeinschaft«.

Schließlich wird betont, dass das Ziel dieses konkreten Humanismus nicht unabwendbar eintritt: »Es kann weder aus einem ökonomischen Schicksal hervorgehen noch aus einer geheimnisvollen Finalität der Geschichte, noch aus einem Dekret 'der Gesellschaft'. Die lebendigen Individuen, die sich für es einsetzen, können besiegt werden. Die Menschheit kann in Verwirrung und Chaos geraten. Die Lösung deutet sich in der Gesamtbewegung an; sie orientiert die Vorahnungen, die Aktivitäten und das Bewusstsein ...« (Lefèbvre 1969a: 134 f.) - auch des Wissenschaftlers von heute: »Die Erkenntnis, nicht vom praktischen Tun oder der Praxis zu trennen, enthält ein Programm der Veränderung. Die Alltäglichkeit erkennen heißt, sie verändern wollen« (Lefèbvre 1977b: 18, 110). Das heißt, Bedingung der Erkenntnis von Lebenswirklichkeit ist nicht nur einfach die Anerkennung eines untrennbaren Zusammenhangs zwischen Erkenntnis und Interesse, sondern reale Praxisimmanenz und eine der immanenten Situation und Probleme angemessene projektbezogene Intentionalität. Diese waltet auch noch in den subtilsten Kategorienbildungen der Sozialwissenschaft, wie das »methodologische Problem« der »Relevanz« zeigt: »Relevanz oder Irrelevanz sind also die Aspekte einer spezifischen Taktik und Strategie, nämlich jener der Wissenschaft« (Lefèbvre 1977c: 109).

Was bedeutet der Ansatz von Lefèbvre in der Geschichte des Praxisdenkens? Der französische Philosoph erfasste, dass die 'Krise des Marxismus' eine seit der Jahrhundertwende akute Krise des traditionellen praktischen Materialismus und seines Geschichtsprogramms war. Die Krise betrifft allerdings gerade nicht den philosophisch-wissenschaftlichen Kern, sondern machte unumgänglich, ihn herauszuarbeiten und zu entwickeln, um sich den Fragen der neuen gesellschaftsgeschichtlichen Periode stellen zu können. »Die Modernität, deren Konturen und Begriff sich jetzt allmählich herauschälen, entsteht im Gefolge weitreichender Veränderungen innerhalb der gesellschaftlichen Praxis des 20. Jahrhunderts ...«, heißt es in den »Thesen zur Modernität« (Lefèbvre 1978: 258). »Seither befinden wir uns in der Modernität und in ihrer durchgängigen, alle Bereiche erfassenden Dauerkrise« (Lefèbvre 1977c: 159). [[108]]

Das Bewusstsein, in neue Horizonte eingetreten zu sein, löste die in etlichen Anläufen immer wieder vorangetriebene Bemühung aus, den praxisphilosophischen Kern zu erfassen und von der philosophischen Ebene zur Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis weiterzugehen. Lefèbvre stellte sich damit dem Problem, das unter dem Eindruck der Oktoberrevolution verlagert, durch den Einbruch der faschistischen Barbarei verschoben wurde, von dem immer neue Missverständnisse und Gegenentwürfe ablenkten. Es bedurfte der Demaskierung der sowjetstaatlichen Entwicklung, einer Reihe von Desillusionierungen im Westen bis hin zum Zusammenbruch der Wachstums- und Konsumeuphorie, der Kristallisierung neuer Problemfronten im Rahmen der immer dichteren, intensiveren Welteinheit, damit der Denker dieses Programm vorantreiben konnte. Lefèbvres Konzeptualisierungen sind, ganz im Gegensatz zur Entwicklungslinie der Frankfurter kritischen Theorie bis hin zu Habermas, durch eine prinzipielle Option für das Marxsche Praxiskonzept und seine kreative Weiterentwicklung gekennzeichnet: Marxismus wird nicht primär als eine »Evolutions-theorie«, sondern als eine überlegene Theorie der struktiv-substanziellen Grundverfassung menschlicher Lebenswirklichkeit gedeutet.

Nicht jene Marx und Marxismen vermengende »Rekonstruktion des historischen Materialismus« (Habermas 1976a) war vonnöten, sondern Anstrengungen zu einer »Restitution« des authentischen Kerns. Entsprechend war der Praxisbegriff nicht als »holistisch« zu denunzieren, sondern, trotz vieler auch weiterhin offener Fragen, als Universalschlüssel zur Problemlösung festzuhalten. Schon bei Bloch wurde deutlicher, dass diese Arbeitslinie nur scheinbar 'orthodox' ist. Vielmehr kann durch eine Rückbesinnung auf den Kern, indem theoriegeschichtliche Vorleistungen des Praxisdenkens

kritisch-konstruktiv wieder aufgegriffen werden, eine operative Position gewonnen werden, die im besten Sinne undogmatisch ist, das heißt gegenüber der gesamten Tradition selbständig behauptungs- und entwicklungsfähig und auf der Höhe der Zeit.

In diesem Kontext liegt eine besondere Leistung Lefèbvres darin, wichtige Schritte hin zu einer Konkretisierung der praxisphilosophischen Leitidee unternommen zu haben: Dies durch praxisanalytische Zugriffe auf die »Alltäglichkeit«, damit zugleich durch die entschiedene Wendung zu konkreter Soziologie. Das bedeutet eine neue Qualität: Zwar finden sich bei allen praxiszentrierten Denkern der Zwischenkriegszeit Verweise auf ein Problem »Alltäglichkeit«, aber doch so, als ob es sich hierbei um etwas im Hinblick auf die Geschichtlichkeit Defizientes handelt, ein Zwischenreich, das als solches keine spezifischen, neuen Untersuchungen herausfordert. Lefèbvres Soziologie des Alltags sprengt auch den Rahmen traditioneller Fachwissenschaftlichkeit. Sie lässt strenge Grenzziehungen zwischen etwa politischer Ökonomie, Soziologie, Psychologie, Geschichtsdenken, Pädagogik nicht mehr zu. Es geht um eine begreifende, integrale Wissenschaftlichkeit, die fachwissenschaftliche Bornierungen hinter sich lässt und eine Problemorientierung, eine Konzentration auf überschreitende 'Projekte' möglich macht. Ihr erkenntnistheoretische Konzept ist das eines konkret-utopischen Begreifens der Praxis, wobei es keinen Wesensunterschied zwischen alltäglichem und wissenschaftlichem »Begreifen der Praxis« gibt. Die sich abzeichnende Wissenschaftlichkeit bringt dabei wesentlich die Perspektive von betroffenen Subjekten zur Geltung. Der Wissenschaftler tritt in ein Assistenzverhältnis zu gesellschaftlichen Individuen, ist aufgerufen, sich dabei von jeglicher staatlichen und parteilichen Bevormundung zu befreien. Ein neuer Wissenschaftstyp ist anvisiert: [[109]] Wissenschaft als ein Kernbereich des gesellschaftlichen Intellekts, als von jeder Subalternität befreite gesellschaftliche Produktivkraft.

Der umrissene Typ von Erkenntnis und Wissenschaftlichkeit wird anscheinend durch einen Aggregatzustand der modernen Gesellschaft herausgefordert, der in der Kategorie »Alltäglichkeit« mitreflektiert wird. Lefèbvre hat nicht einfach einen marxistisch vernachlässigten Themenbereich vor Augen geführt, um eine ‚Lücke‘ zu schließen. Seine Auffassung sprengt das traditionelle Basis-Überbau-Schema und umschreibt eine historisch neu profilierte Ebene gesellschaftlicher Wirklichkeit: Es geht um eine nie gekannte Produktivkraftausstattung der Praxis im Zusammenhang verviel-

fältiger Bewegungs- bzw. Verantwortungszentren und hoch entwickelter Verkehrs- und Kommunikationsmedien, die sich in der Gestaltbildung einer »urbanen Praxis« verdichten. Deren Geschehen ist zugleich mit dem ganzen Weltprozess simultan verknüpft. Es hat also gleichsam eine Implosion der Produktivkräfte stattgefunden, aus der die Alltäglichkeit der modernen urbanen Praxis hervorging, welche die Masse der menschlichen Lebensvollzüge umfasst und eine noch unausgeschöpfte Potentialität enthält.

Auch das von Lefèbvre hervorgehobene, von Marx geerbte, keineswegs überspannte Konzept des totalen oder universellen Menschen verweist auf konkrete historische Probleme: Der neue Aggregatzustand der Praxis lässt prinzipiell zwei alternative Regulationsformen zu: Entweder die Wahrung der persönlichen und gesellschaftlichen Belange durch kompetente Individuen, die ihre Praxis als durch die Totalität vermittelte begreifen und daher verantwortungsvoll agieren können, oder eine maßgebliche Direktion durch zentrale Instanzen und Bürokratien: Gegenwärtig ist die »bürokratische Gesellschaft des gelenkten Konsums« gesellschaftliche Wirklichkeit (Lefèbvre 1972b: 99-154). Daher bezeichnet das Konzept des »totalen« Menschen oder »universeller« Subjektivität kein utopisches Fernziel, sondern eine dringliche Sozialisationsaufgabe: Der totale Mensch ist die wahre Alternative zur totalitären Gesellschaft. [[111]]