

Henri Lefebvres 'Metaphilosophie' der Praxis

Vorbemerkungen über Aufgaben der Theoriediskussion

1. Wenn man sich heute im Rahmen marxistischer Theorie/Philosophie irgendein Programm vornimmt, sieht man sich in einer ambivalenten theoretischen Situation. Man kann weder von einer Einheit oder Kohärenz marxistischer Theorie inmitten der Pluralität vielfältiger Positionsbestimmungen ausgehen, noch kann man es bei der Zersplitterung und den mannigfachen Alleinvertretungsansprüchen einfach bewenden lassen. Man muss vielmehr versuchen, wenigstens für die Perspektive des Programms bzw. der Problemstellung durch kritische Aneignung der dafür relevanten historischen und zeitgenössischen Theorieansätze eine möglichst breite und integrative Basis zu finden. Im Falle der hier projizierten Rehabilitierung des Marxismus als "Philosophie der Praxis" weist das historische und zeitgenössische Bezugsfeld (von Marx an über Lukacs, Korsch, Bloch, Gramsci, Brecht bis zur Kritischen Theorie, Sartre, Lefebvre, Kosik, Praxis-Gruppe) bei aller Differenziertheit sogar relativ homogene Züge auf.

2. Von vorrangiger Bedeutung für die programmatische Problemstellung sind jedoch diejenigen Positionen, die nicht nur den Titel "Philosophie der Praxis" verwenden, bzw. der damit vorgezeichneten Thematik nachgehen, sondern die auch die generelle Problematik und die besonderen Problempunkte einer Konzeption des Marxismus als Philosophie der Praxis sehen und erörtern. Denn ein solches Konzept wird

(a) - auch wenn es den Marxismus als Philosophie der Praxis zu bestimmen sucht - unabdingbar mit der Marxschen und weiteren marxistischen Philosophiekritik, im Sinne der "Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie" in Kritik (kritische Wissenschaft bzw. Gesellschaftsanalyse) und revolutionäre Praxis konfrontiert. Wo diese Problematik und der problematische Status marxistischer Theorie und Kritik "zwischen Philosophie und Wissenschaft" (Habermas) nicht gesehen und reflektiert, sondern durch den Praxisbezug dieser Philosophie schon für gelöst oder erledigt angesehen wird, ist gewiß eine fragwürdige Konzeption von Marxismus im Spiel. Dies umso mehr, als

(b) auch der Bezugspunkt 'Praxis' keineswegs in sich *clare et distincte* gegeben ist, sondern eine Reihe von Problemen hinsichtlich seiner begrifflich-strukturellen Bestimmung und der Analyse des durch ihn bezeichneten geschichtlich-gesellschaftlichen Realitätsbereichs enthält. Und schließlich

(c) ist mit dem Konzept einer marxistischen Philosophie "weltverändernder", revolutionärer Praxis, das Problem der Theorie-Praxis-Vermittlung oder gar -Einheit zentral verknüpft.

-81-

Nur theoretische Positionen, die diese Problempunkte einer marxistischen Philosophie im Blick haben und diskutieren, können ihre Konzeption auf einem problemgeschichtlich und systematisch angemessenen Niveau entwickeln und verdienen eine vorrangige Beachtung.

Dass zur Schärfung dieses Problembewusstseins gerade auch marxistische und andere Kritiker einer Konzeption des Marxismus als Philosophie der Praxis (wie etwa Althusser u.a.) beitragen können, versteht sich von selbst.

3. Da die Theoriediskussion in diesem Umfeld zwar nicht erst jetzt begonnen wird, aber doch sehr selektiv und mit unterschiedlicher Intensität geführt worden ist, gilt es im Sinne der Gewinnung einer möglichst breiten und integrativen Basis vor allem die Positionen in die Diskussion zu ziehen, die bislang nur unzureichend erörtert worden sind, obwohl ihnen im Sinne von 2. eine besondere Relevanz zugesprochen werden muss. Das gilt nun insbesondere von Henri Lefebvre.

1. Lefebvres Stellung in der gegenwärtigen marxistischen Theorie und Philosophie

1. Es ist ein merkwürdiger Tatbestand, dass das thematisch so umfassende, gedanklich originäre und historisch wie zeitgeschichtlich beziehungsreiche Werk des französischen Marxisten, Soziologen und Philosophen Henri Lefebvre bislang kaum eine weitreichende und tiefgreifende Wirkung gehabt hat. Das gilt, soweit ich sehe, selbst für Frankreich, wenn auch natürlich nicht in dem Maße wie für die Bundesrepublik. Man kann heute zwar gewiss nicht mehr sagen, dass die Schriften Lefebvres "in Deutschland so gut wie unbekannt sind", wie es A. Schmidt 1965 in seinem Nachwort zu der von ihm übersetzten Schrift Lefebvres "Probleme des Marxismus, heute" feststellen musste, obwohl I. Fetscher schon geraume Zeit früher auf die Bedeutung Lefebvres im französischen Marxismus hingewiesen hatte (s. Marxismusstudien, Bd. 3, Tübingen 1954). Inzwischen sind nach A. Schmidts verdienstvollen Übersetzungen eine ganze Reihe weiterer wichtiger Bücher Lefebvres ins Deutsche übertragen, gelesen und teilweise auch rezipiert worden. Waren es zunächst die Schriften des kritischen Marxisten und Kritikers des Stalinismus bzw. des "offiziellen Marxismus", auch der französischen KP, die das Interesse auf sich zogen (s.o. und "Der dialektische Materialismus", 1940, deutsch 1966), so rückte dann in den 70er Jahren Lefebvres Hauptwerk "Kritik des Alltagslebens" (seit 1947, deutsch 1974 ff. Zit.=KdA I-III) in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und z. T. auch seine Arbeiten zur Problematik der "Städte" und "Verstädterung" (s. "Revolution der Städte", deutsch 1972).

Demgegenüber blieben die Untersuchungen zur Sprachsoziologie ("Spreche und Gesellschaft", deutsch 1973), zur "Modernität" ("Einführung in die Modernität", deutsch 1978) und auch das philosophisch besonders wichtige Werk "Metaphilosophie" (zit=M, deutsch 1975) u. a. relativ unbeachtet (von den nicht übersetzten Büchern über "Formale und dialektische Logik" und über den "Staat" u.a. ganz zu schweigen).

- 82-

Aber selbst die Themen, die hierzulande am ehesten rezipiert wurden, - wie vor allem das "Alltagsthema", (als dessen Entdecker Lefebvre zumindest im marxistischen Kontext zu gelten hat), und gewisse "kulturrevolutionäre" (und ästhetisch-politische) Intentionen Lefebvres - haben

doch nicht zu einer umfassenden, grundsätzlichen und nachhaltigen Auseinandersetzung oder gar Aneignung geführt.¹

Ein besonders krasses akademisches Fehl-Urteil, das aber dennoch symptomatische Züge der Beurteilung Lefebvres hierzulande trägt, hat H. Joas von sich gegeben, wenn er (in der Einleitung zu A. Hellers, *Das Alltagsleben*, deutsch 1978) Lefebvres Arbeiten zu dieser Thematik als "leider unsystematische und begrifflich konfuse Schriften, eine Art linker essayistischer Kulturkritik mit manch treffendem Einfall" abtut (a.a.O. S. 7). Ein solches Fehlurteil kann sich nur einstellen und halten, wenn überhaupt nicht auf die theoretische Position reflektiert wird, die in Lefebvres Denk- und Darstellungsart zum Ausdruck kommt. Das ist überhaupt der entscheidende systematische Mangel in der bisher so unzureichenden Rezeption der Arbeiten Lefebvres.

Die dürftige Rezeption der Arbeiten Lefebvres ist zumal für die Bundesrepublik um so unverständlicher, als die in ihnen zur Geltung gebrachte theoretische Position eine Reihe methodischer und inhaltlicher Beziehungen, insbesondere zur 'Kritischen Theorie' (vornehmlich Marcuses) und zu Bloch aufweist.

Mit den 'kritischen Theoretikern' teilt Lefebvre z. B. die Situierung der marxistischen Theorie im Bezugs- und Spannungsfeld zwischen Philosophie und Sozial-Wissenschaft, die Bestimmung der marxistischen Theorie als "radikaler Kritik" (auch der marxistischen Dogmatismen) unter Aneignung insbesondere des begrifflich-kritischen Potentials der Philosophie (im Sinne ihrer Aufhebung und Verwirklichung) die Kritik der Systemphilosophie ebenso wie des Positivismus und des Szientismus, viele Übereinstimmungen (insbesondere mit Marcuse) in der differentiellen Analyse der modernen kapitalistischen Gesellschaft und der revolutionären Situation, bei allerdings weit stärkerer Akzentuierung der dialektischen Spannungen, Brüche, Lücken und widerstandsfähigen "Residuen" im keineswegs geschlossenen System des Kapitalismus. Die offenere Perspektive der Gesellschaftsanalyse führt eher auf Bezugspunkte zu Habermas, zusammen mit einem strukturell differenzierten Praxisbegriff, dessen Verknüpfung mit dem Alltagsleben (Lebenswelt) und sprachlichen Kommunikationsprozessen, einer Kritik des Funktionalismus etc. Merkwürdig, dass gerade Habermas bei seiner sonstigen Aufgeschlossenheit für Theoriebezüge diejenigen zu Lefebvre nicht wahrnimmt. Freilich setzt Lefebvre der theoretischen

-83-

Rezeption auch von sich aus gewisse systematische Schwierigkeiten entgegen - darauf komme ich noch zurück - und er hat sich seinerseits selbst, soweit ich sehen kann, auch nur mit Marcuse verschiedentlich auseinandergesetzt. Immerhin hat Lefebvre die Nähe zur 'Kritischen Theorie' auch selbst betont (s. H. Lefebvre, *C. Regulier: Die Revolution ist auch nicht mehr, was sie mal war*. Plüsch 1979, S. 36, 56). Die oben angedeuteten Bezugspunkte zwischen

¹ An deutschsprachigen Monographien sind bis jetzt zu nennen: K. Meyer, *Henri Lefebvre. Ein romantischer Revolutionär*. Wien 1973; Th. Kleinspehn, *Der verdrängte Alltag. H. Lefebvres marxistische Kritik des Alltagslebens*, Gießen 1975.

Lefebvre und der kritischen Theorie sollen selbstverständlich keine Übereinstimmung in allen diesen Punkten suggerieren, sondern Anschlußstellen im Theorietypus und in Sachfragen für eine produktive Auseinandersetzung bezeichnen.

Die Bezüge, die sich zwischen Lefebvres und Blochs Denken aufweisen lassen, begründen sich nicht so sehr vom Theorie- bzw. Philosophietypus, als vom utopisch praktischen Erkenntnisinteresse und seiner anthropologisch-gesellschaftlichen Auslegung und Richtung her. Denn hinsichtlich der theoretischen bzw. philosophischen Position bestehen eher Differenzen, sofern Bloch - im Unterschied zu Lefebvre und den kritischen Theoretikern - den grundlegend-umfassenden Status der Philosophie auch für den Marxismus festhält und die Marxsche Philosophiekritik nicht als prinzipielle Infragestellung der Philosophie auffaßt. Bloch bezieht die Marxsche These der "Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie" auf die "bisherige", kontemplativ-interpretierende und vergangenheitsorientierte philosophische Tradition, der Marx die Gründung einer neuen zukunfts- und praxisbezogenen Philosophie der Weltveränderung auf dem Boden der Prozeßrealität von Natur und Geschichte entgegensetzt (vgl. dazu H. Fahrenbach, Philosophie und marxistische Theorie im Denken Ernst Blochs, Praxis-International, Vol 1, No. 4, 1982).

Aber in wesentlichen Elementen ihres auf eine weltverändernde Praxis gerichteten Denkens zeigen sich deutliche Konvergenzen zwischen Lefebvre und Bloch. So ist auch für Lefebvres "Meta-Philosophie" der Praxis die "konkret utopische" Zukunftsdimension der praktischen Kritik bzw. die konkrete Dialektik von Wirklichkeit und Möglichkeit, Realem und Imaginärem, Gegenwart und Zukunft zentral für die kritische Erhellung des gesellschaftlich-geschichtlichen Werdens (hier besteht übrigens auch Übereinstimmung mit Marcuse und Sartre). Auf der Ebene einer "dialektischen Anthropologie" hat Lefebvre, ähnlich wie Bloch, Wunsch, Phantasie und Traum und insbesondere die Dialektik von Bedürfnis und Wunsch im Alltagsleben als Faktoren kritischer Erfahrung herausgestellt (s. insbesondere KdA II u. III. Lefebvre verweist auf die Nähe zu Bloch in H. Lefebvre, C. Regulier, a.a.O. S. 72). Nimmt man nun noch hinzu, dass für Lefebvre wie für Bloch die Natur ein in Gesellschaft und Geschichte nicht aufhebbarer, sondern fundamental bleibender Realitätsbereich und ein wesentliches Thema auch des marxistischen Denkens ist, dann sind damit einige Bezüge bezeichnet, deren nähere Untersuchung (zusammen mit denen zur kritischen Theorie) für die gegenwärtige Theoriediskussion höchst aufschlussreich sein könnte, zumal dadurch auch die differenten und originären Züge von Lefebvres Denken zur Geltung kommen würden.

-84-

2. Ich habe schon angedeutet, dass die bislang nur bruchstückhafte Wirkung und mangelhafte Auseinandersetzung mit Lefebvres Werk auch mit gewissen Eigenarten und Schwierigkeiten dieses Werks selbst zusammenhängt, das sich gegen direkte Zugänge und vor allem gegen eine systematische Rezeption eher zu sperren scheint. Dieser Eindruck erklärt sich nicht schon aus der thematischen Vielfalt von Lefebvres Arbeiten, vielleicht schon eher aus der Mannigfaltigkeit der begrifflichen und methodischen Mittel. Die Schwierigkeiten einer systematischen Rezeption hängen mit Lefebvres "dialektischem", d.h. auch diskursiv offenem, fragendem Denkstil zusammen, der begriffliche Unterscheidungen bzw. methodische und strukturelle Differenzierungen keineswegs verschmährt, sie aber flexibel erzeugt und verwendet und nicht zu einem systematischen bzw. methodischen Gefüge verklammert oder gar zu einem

System abschließt. Die dialektische Methode und Vernunft muss sich vielmehr sowohl gegen die Fixierung der analytischen Unterscheidungen richten, als auch gegen die geschlossenen Realitäten, Systeme, und darin die Sprünge, Lücken und Residuen aufdecken und markieren. Was Lefebvres dialektisch-kritisches Denken, das den Spannungen und Widersprüchen in den Sachverhalten und ihrer Erkenntnis bzw. zwischen Sache und Begriff nachgeht, dadurch an Flexibilität und Aufschlußkraft gewinnt, scheint es an objektiven Ergebnissen und theoretischem bzw. systematischem Profil einzubüßen.

Man muss diese dialektisch-kritische Position zu erfassen suchen und im Blick behalten, wenn man Art, Gehalt und Sinn der thematisch speziellen Untersuchungen Lefebvres, die sich weder im Rahmen "parzellierter Einzelwissenschaften" noch in dem systematischer Philosophie bewegen, angemessen verstehen und aneignen will. Erst im Blick auf die grundlegenden Züge von Lefebvres theoretischer Position kann ein "systematischer Zugang" zu seinem Werk gewonnen und dessen Stellung und Bedeutung im zeitgenössischen marxistischen und philosophischen Denken bestimmt werden. Der folgende Beitrag ist im Rahmen dieser Fragestellung aber nicht auf das Gesamtwerk gerichtet, sondern lediglich auf die Klärung bzw. Strukturierung des prinzipiellen Zusammenhangs zwischen Marxismus, Philosophie und Praxis bei Lefebvre, und dies auch nur in der Form eines strukturierenden Referates.²

Die hier angesprochenen Grundsatzfragen werden nun von Lefebvre selbst durchaus thematisiert und explizit erörtert, vornehmlich - aber nicht nur - unter dem Titel "Metaphilosophie" in dem gleichnamigen Buch von 1965, deutsch 1975.

-85-

Der Titel "Metaphilosophie" weist schon daraufhin, dass die Auseinandersetzung um das Verhältnis von Marxismus und Philosophie zu einer Art "Überschreitung" bzw. „Metamorphose“ der Philosophie führt. Sollte darin der Praxisbezug eine wesentliche Rolle spielen, könnte sich ein interner Zusammenhang im Sinne der Überschreitung der (traditionellen) Philosophie zu einer "Metaphilosophie der Praxis" ergeben. Zunächst verweist der Titel jedoch auf die Ebene einer Kritik der Philosophie.

2. 'Metaphilosophie' als Kritik und 'Aufhebung' der Philosophie

2.1 Marx, Marxismus und Philosophie

a) Lefebvres Konzept einer 'Metaphilosophie' ist auf das engste (und nicht nur in einem historischen bzw. theoriegeschichtlichen Sinn) mit den theoretisch-praktischen Motiven der Philosophiekritik verbunden, die Marx in der ersten Phase seiner "Selbstverständigung" in die dialektische These von der notwendigen "Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie" (in "Kritik" und "revolutionäre Praxis") gefaßt hat. Seitdem stehen marxistische Theorie und Philosophie in einem kritischen Verhältnis, das sich nach manchen Verschleifungen immer

² Da die Lektüre der Arbeiten Lefebvres hierzulande, wie mir scheint, nicht besonders intensiv betrieben wird, werde ich in meinen Versuch einer "systematischen" Lektüre neben häufigen Stellenverweisen auch ausführlichere Textpassagen aufnehmen.

wieder herstellt, obwohl schon Marx die dialektische Formel auf der theoretischen Ebene zunehmend entspannt hatte durch Aufhebung der Philosophie als Kritik in "positive Geschichtswissenschaft" und dann in "Kritik der politischen Ökonomie", und die Verwirklichung in revolutionärer Praxis nicht erfolgte. So ist die Diskussion um die Bestimmung des kritischen Verhältnisses zwischen Marxismus und Philosophie bis heute nicht abgerissen, nachdem sie in den 20er Jahren durch Lukacs und Korsch neu angestoßen worden war; und sie scheint weder durch Synthese oder Reduktion von der einen oder anderen Seite noch durch ein wechselseitiges Ignorieren oder endgültige Abgrenzungen beendet werden zu können.

Die gegenwärtigen Konturen der Diskussion, die von der Kritischen Theorie (insbesondere Marcuse und Habermas), Lefebvre, Bloch, Kosik, der jugoslawischen Praxis-Gruppe, Althusser u.a.) fortgeführt worden ist, lassen sich auf der theoretischen Ebene umreißen nach den Polen bzw. Richtungstendenzen der Aufhebung bzw. Überführung, der (traditionellen) Philosophie in andere, neue Theorie- oder Denkformen (Politische Ökonomie, Gesellschaftstheorie, Metaphilosophie) oder als Transformation bzw. Erneuerung der Philosophie durch den Marxismus als Philosophie - der Praxis - (Gramsci, Bloch, Sartre, Kosik, Praxis-Philosophie). In dieser gewiß groben Schematisierung würde Lefebvre sicher eher der ersten Tendenz zuzuordnen sein, mit besonderer Nähe zur Kritischen Theorie, aber das besagt natürlich noch wenig, denn es kommt darauf an, wie Ort und Tendenz konkret bestimmt und begründet werden. Die besondere Stellung Lefebvres in dem ganzen Diskussionsfeld um Marxismus und Philosophie ist zunächst einmal dadurch ausgezeichnet, dass Lefebvre die an die weithin doch thesenhaft bleibende Philosophiekritik von Marx anschließende Problematik

- 86 -

am umfassendsten und gründlichsten thematisiert, d.h. aufgenommen und zugleich in einer historischen und zeitgenössischen Dimension neu situiert und entwickelt hat. Dies ist die exzeptionelle Leistung Lefebvres unter den marxistischen Theoretikern der Gegenwart.

Lefebvre setzt in der "Metaphilosophie" (wie auch in manchen anderen Schriften, etwa "Soziologie nach Marx", 1966, deutsch 1972, zit. = SnM) mit einer Interpretation der Marxschen These von der Aufhebung der Philosophie ein, die er in ihrem unabgeschwächten, d.h. sowohl radikalen als auch dialektischen Sinn herausstellt.

a) Radikal ist die These der Philosophiekritik, sofern sie nicht auf eine "Verlängerung des traditionellen, spekulativen, systematisierten Denkens in mehr oder weniger erneuerter Form zielt" (M 29), sondern das Ende der in Hegel vollendeten Systemform und des autonomen und universalen Erkenntnisanspruchs der Philosophie proklamiert: "Marx und der Marxismus kritisieren grundsätzlich die Philosophie, d.h. das System, das spekulative Denken, die Ontologie, die Metaphysik (die systematisierte Auffassung von Welt und 'Sein')" (M 24). Dialektisch ist und bleibt die These, sofern sie nicht "nach der Art des Positivismus und Szientismus" die einfache "Abschaffung" der Philosophie als überholten Irrtum betreibt (M 24, 29), sondern ein Werden bzw. den Weg ihrer (doppelsinnigen) 'Aufhebung' und 'Verwirklichung' eröffnet (M 29, 30), auf dem Philosophie als ein Element der geschichtlichen Wirklichkeit anerkannt wird und kritische Begriffe, Ziele und Projekte der Philosophie in ein neues, praxisbezogenes kritisches Denken überführt werden (vgl. 24 f., 30, 43).

b) Eine Besonderheit von Lefebvres Interpretation ist, dass sie auf den Zusammenhang zwischen Kritik bzw. Aufhebung der Philosophie und des Staates bei Marx verweist, was sonst sehr selten geschieht. (Hinweise finden sich bei K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, 1923, 1966, S. 93 f.) Philosophie und Staat sind die sich totalisierenden "theoretischen" und "praktischen Systeme", die sich gegenseitig stützen, zumal in der Hegelschen Philosophie, auch wenn das Verhältnis von Philosophie und Staat bis zu Hegels philosophischer Versöhnung im Vernunftsystem keineswegs unkritisch und konfliktfrei war. "Der Zusammenbruch des Hegelschen Systems bezeichnet daher zugleich den der Philosophie als theoretisches System und den des Staates als praktisches System" (M 25, vgl. 40 f.). Die im Namen der Befreiung von der (religiösen, philosophischen und weltlichen) Entfremdung unternommene Kritik der Philosophie muss darum auch Kritik der durch den Staat beherrschten (politischen) Praxis sein oder werden. Auch die Kritik beider Systeme muss sich gegenseitig stützen. "Die radikale Kritik der Philosophie, die ihre gesellschaftliche und praktische Wahrheit zutage fördert, verbindet sich also mit einer radikalen Kritik am Staat. Der Staat muss absterben, damit sich die Philosophie verwirklicht, damit in der Praxis ihre Ziele erreicht werden, allen voran die Freiheit und die Totalität (der 'totale Mensch')" (M 26).

- 87 -

c) Die Verflechtung der Kritik beider Systeme (des theoretischen und praktischen) gründet letztlich in der Dialektik von Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie: im Verhältnis zur Praxis als der umfassenden Wirklichkeitsebene des "gesellschaftlichen Menschen" (M 457, 69) im Sinne des "Ensembles aller Aktionen und Interaktionen" (M 48, vgl. 47). Die Philosophie stand zwar immer in einem zumindest indirekten Verhältnis zur Praxis (vgl. M 24, 284), ja die Hegelsche Philosophie skizziert sogar eine "Theorie der Praxis" (M 40). "Der Bezug der Philosophie zur Praxis und zum Bewusstsein, das sich in der Praxis bildet, ist also komplex und weit fruchtbarer als der Religion oder des Staates zur gleichen Praxis" (SO 72). Aber die Praxis als "Öffnung zur Verwirklichung" und der Praxisbezug werden durch die philosophische Theorie zugleich auch wieder verstellt und abgeschnitten. Denn "die Praxis ist ganz an die Spekulation gekettet und wird letztlich im Staat absorbiert" (M 40). Demgegenüber käme es darauf an, "Staat und Gesellschaft von der Praxis her zu fassen, nicht nach den Anforderungen einer philosophischen Systematisierung" (M 45). Die Systematisierungs- bzw. Systemtendenz des philosophischen Denkens verfehlt bzw. verdeckt den Doppelcharakter der Praxis, bestimmt und offen (für Möglichkeiten und Veränderungen) zu sein und damit die doppelte Geschichtlichkeit der Praxis: "Eingebunden in die Geschichte und zugleich Geschichte machend (also revolutionär)" (M 45). Die sachliche Entfremdung des philosophischen Systemdenkens von der geschichtlichen Praxis wird gestützt und verstärkt durch die für die philosophische, d.h. "reine", "autonome" Theorie (M 169) beanspruchte prinzipielle Unabhängigkeit, deren proportional anwachsender Preis in zunehmender "Abstraktion" und "Entfernung von der Praxis" besteht (M 29). Gleichwohl werden von den Philosophen "Ziele für das Erkennen und Handeln festgesetzt" (M 24). Auf Grund der zentralen und ambivalenten Funktion des Praxisbezuges für die Problematik der Philosophie und ihr widersprüchliches Verhältnis zur nichtphilosophischen Welt, (s. 1, 1 323) ist die Perspektive der Marxschen theoretischen und praktischen Aufhebung der Philosophie insbesondere auf die Ebene der Praxis und ihrer Theorie gerichtet. "Die

unabhängige (spekulative) Philosophie verliert ihre Existenzbedingungen und macht Platz für die Erforschung der wirklichen Praxis sowie für den transparenten (nicht ideologischen) Reflex der revolutionären Praxis" (M 27; vgl. SnMO 34, 50).

d) Obwohl Lefebvre die Marxsche Philosophiekritik unabgeschwächt und differenziert darstellt und zur Geltung bringt, übernimmt er die These von der Aufhebung der Philosophie keineswegs als unproblematische und einfach weiter verwendbare Formel, in der ein vermeintlich durch Marx vollzogener und abgeschlossener Prozess zusammengefasst wird. Er deckt vielmehr gegenüber der häufig anzutreffenden formelhaften Verwendung der Aufhebungsthese die in ihr enthaltenen offenen Fragen auf, die, zumal in veränderter geschichtlicher Situation, dazu nötigen, die Fragestellung im Anschluß

- 88 -

an Marx, aber doch auch über die bei ihm thesenartig bleibende Fassung hinaus, erneut aufzurollen, breiter anzusetzen und für die gegenwärtige Problemlage neu zu entwickeln.

"Die Marxsche Aufhebung der Philosophie (und des Staates und der Religion und des bürgerlichen Rechts usw.) wirft zahlreiche Fragen auf. Erstens: Was genau meinte Marx mit 'Aufhebung der Philosophie'? Wie kann man die Philosophie aufheben im Namen von Begriffen, die unbestreitbar aus der Philosophie stammen, wie der Begriff der Entfremdung und selbst noch der Praxis?... Zweitens: Welche Tragweite hat diese Theorie? War sie denn nicht nur die These eines gewissen Karl Marx, eines Denkers im 19. Jahrhundert, der wohl einen gewissen Einfluß hatte und hat, sich aber in manchen Punkten irrte, namentlich in dem des Staates und der Philosophie, da ja beide, die er verdammt, heute prächtiger blühen als je zuvor? ... Daneben ist zu fragen: Wenn die Aufhebung der Philosophie als notwendiges und grundlegendes theoretisches Vorgehen anerkannt wird, wohin führt uns dann dieses Vorgehen? Ist es etwa bereits gesichert? Wird es durch das Wort Aufhebung voll erfaßt? Oder hätte es nicht doch größere Konsequenzen, in der Methode des Denkens und erst recht im Handeln? Diese Fragen verlangen eine zweifache Klarstellung, sowohl im Hinblick auf die Philosophie als auch auf ihre Aufhebung." (M 48/49)

Diese Fragen weisen übrigens Berührungspunkte mit denen auf, die K. Korsch a.a.O., S. 92 ff.) zum sachlichen Verständnis und zu den Konsequenzen der Marxschen Aufhebungsthese aufgeworfen hatte, freilich in einem anderen historischen Kontext und einem sachlich engeren marxistisch-ideologiekritischen Rahmen. Demgegenüber steht Lefebvres Fragestellung in einem ungleich umfassenderen Problemhorizont. Das zeigt sich auch an den an die Marxsche Aufhebungsthese gerichteten sachlich-kritischen Fragen. Die erste betrifft die immanente Schwierigkeit der (theoretischen) Aufhebung der Philosophie mit philosophischen Mitteln. (Auch Korsch weist darauf hin, dass die Überschreitung der Philosophie zur Zeit der Formulierung der Aufhebungsthese selbst noch philosophischen Charakter hatte, a.a.O. 114 ff.) Die zweite Frage Lefebvres spricht die historische Dimension und Differenz der Marxschen Aufhebungsthese und die Problematik ihrer Relevanz und "Übersetzung" für die Gegenwart an. (Hier liegen wohl die deutlichsten Parallelen zu den Fragen von Korsch). Und die dritte Frage schließlich geht systematisch am weitesten, sofern sie das Problem des zureichenden Horizontes, der Perspektiven und Konsequenzen der Aufhebungsthese aufwirft. Hier geht es um den angemessenen (und d.h. möglichst umfassenden) Bezugsrahmen für die philosophiekritische

Problemstellung, die das ursprüngliche Bezugsfeld: Marxismus, Philosophie, Praxis zwar nicht aus dem Blick verlieren will, es aber doch auf die neuen Gegebenheiten und Perspektiven der Gegenwart hin überschreiten, d.h. öffnen und erweitern muss.

2.2 Ansatzpunkte und Perspektiven metaphilosophischer Philosophiekritik

Zunächst ist genauer zu beachten, dass Lefebvre die Kritik und Aufhebung der Philosophie durch den Titel 'Metaphilosophie' bzw. ‚metaphilosophisches Denken‘ ("Meditation") kennzeichnet. Dieser Titel steht in Korrespondenz zu dem dreifachen (Hegelschen) Sinn von 'Aufhebung' (vgl. M 29 ff.), aber auch zu den drei an die Marxsche Aufhebungstheorie gerichteten Fragen.

-89-

Meta-Philosophie- besagt

a) im Sinne des Aufbewahrens und der ersten Frage -, dass in ihr Elemente und Gehalte des philosophischen Denkens erhalten bleiben. 'Meta-Philosophie bedeutet

b) eine zeitlich-epochale Bestimmung, d.h. ein Denken nach der Vollendung, d.h. am Ende der klassischen System-Philosophie (im Sinne ihrer historischen Beendigung und Überwindung, bzw. der historischen Dimension der zweiten Frage); und Meta-Philosophie soll c) in der Richtung der dritten Frage ein Denken bezeichnen, das über der von Lebenswelt und Praxis abgespaltenen, abstrakten, systematischen Philosophie liegt und diese in eine neue Vermittlung von Denken und Lebenspraxis hinein überschreitet und aufhebt.

Eine solche Meta-Philosophie muss aber auch d) eine Art Meta-Theorie der Philosophie einschließen - in Parallele zur Metatheorie von Wissenschaften und zu Versuchen in der sprachanalytischen Philosophie, die sprachlich-begrifflichen und theoretischen Strukturen philosophischen Denkens zu bestimmen (vgl. etwa M. Lazerowitz, Studien in Metaphilosophy, 1964 und zur Diskussion der Problematik: D. Markfisch, Protophilosophie, 1980). Lefebvre bezieht sich zwar nicht auf solche Parallelen, aber man könnte natürlich die Marxsche Philosophiekritik auch als Ansatz einer Ideologie- und gesellschaftskritisch orientierten Metatheorie der Philosophie auffassen. Auch wenn die Intentionen und Zielsetzungen z. T. wesentlich differieren, sind gewisse metatheoretische Parallelen offenkundig, insbesondere dort, wo Lefebvre selbst eine "semantische" bzw. "semiologische" Analyse der Strukturen und Bedeutungsebenen des philosophischen Diskurses (der Philosophie als "Nachricht" und "Metasprache") zu geben sucht (M 271 ff.) und wo er sagt, dass es darauf ankomme, die alles durchschauende philosophische Tätigkeit selbst zu durchschauen (M 50). Dass Lefebvre die Metatheorie in seine Meta-Philosophie integriert, könnte, methodologisch verstanden, bedeuten, dass anders als bei einer Metatheorie der Wissenschaft die reflexive Selbstaufklärung bzw. die Kritik der Philosophie selbst noch zur Philosophie gehört.

Ein wesentliches Motiv von Lefebvres metaphilosophischem Denken liegt in der Tat auf der Ebene einer 'Metatheorie der Philosophie, durch die Motive und Strukturen des Philosophierens, aber auch seine Problempunkte und Aporien kenntlich gemacht und "durchschaut" werden sollen. Die metatheoretische bzw. in diesem Sinn metaphilosophische Reflexion ist freilich kein theoretischer Selbstzweck, sondern soll die Philosophiekritik (einschließlich der Marxschen) auf

eine historisch und strukturell breitere und aktualisierte Basis stellen, um die Konsequenz des metaphilosophischen Denkens, aber auch die für es unverzichtbaren philosophischen Elemente einsichtig zu machen. Sie zielt nicht auf die Erledigung der Philosophie, sondern auf die kritische Unterscheidung ihrer problematischen und überlebten Formen und Gehalte von den

- 90 -

„das Kritisierte überdauernden theoretischen Kernen" (M 283). (Da es hier primär um die Perspektive einer "Metaphilosophie der Praxis" geht, können die metaphilosophische Philosophiekritik (der Kap. II und III) und die im engeren Sinn metatheoretischen Aussagen über die Philosophie (Kap. VI) nur sehr verkürzt bzw. z.T. gar nicht zur Sprache kommen.)

Lefebvre will die seit und durch Marx und Nietzsche (M 135 f.) enthüllte und verschärfte "Krise der Philosophie" (Kap. II, vgl. 135 f.) nicht nur im Hinblick auf neuere Entwicklungen vergegenwärtigen und beschreiben, sondern auch aus bestimmten aporetischen Strukturen der "philosophischen Reflexion" erklären. Es geht nach Lefebvre nicht nur um die (von vielen ohnehin zugestandene) Krise der Metaphysik bzw. der metaphysischen Systeme, sondern um die Krise der Philosophie überhaupt, von der sich manche metaphysikkritischen Positionen gerne ausnehmen möchten (vgl. M 50 ff.). Gegenüber den "äußeren Symptomen (denen der aktuellen Krise)" betreffen die "ernsteren Schwierigkeiten ... Aporien nicht nur der spekulativen Vernunft, sondern allem Anschein nach der Philosophie überhaupt, einschließlich auch einer kritischen Philosophie, die nicht bis ans Ende geht: bis zur Kritik der Philosophie" (M 54). Die aporetischen Strukturen lassen sich an einer Reihe von Grundbegriffen bzw. strukturellen Grundbezügen des philosophischen Denkens aufweisen (etwa: Praxis, Universalität, Totalität, Subjektivität, Entfremdung, Geschichtlichkeit). Trotz der differentiell aufschlussreichen Unterschiede zwischen den aporetischen Elementen, denen hier nicht im einzelnen nachgegangen werden kann, lässt sich ein strukturell grundlegender Widerspruch aufweisen: "Der Grundwiderspruch (der an erste Stelle gerückte und für uns grundlegend gewordene) ist der Widerspruch zwischen der Philosophie und der nicht-philosophischen Welt. An sich ist er nur einer der Widersprüche in der Praxis. Für unser Thema ist er jedoch der wichtigste, der essentielle" (M 323, vgl. 170). Dieser Grundwiderspruch im Verhältnis von Philosophie und Welt, den Lefebvre im Anschluß an Formulierungen des jungen Marx bestimmt und differenziert, zeigt sich bereits an und in der Bestimmung des "Bereichs" der Philosophie (PI 54 f.). Der "eigene Bereich" der Philosophie wird durch einen "Rückzug" aus dem "Alltagsleben" und der "Praxis" zu einer "philosophischen Welt" konstituiert, deren Isolierung und "Privatheit" in Konflikt gerät mit den universellen und im Prinzip öffentlichen philosophischen Erkenntniszielen; während andererseits im undistanzierten öffentlichwerden der Philosophie, gar zur offiziellen, affirmativen Staatsphilosophie mit der eigenen kritischen Funktion der Philosophie diese selbst abstirbt (M 55, vgl. M 51).

Dem Verhältnis von Philosophie und Praxis kommt für die aporetischen Zusammenhänge eine besondere Bedeutung zu. Denn "die Praxis in ihrer ganzen Breite als Totalität gefasst" (M 172) bezeichnet die Ebene und die Weise der menschlichen „Realität“ (M 256)

-91-

und des Weltbezuges als eines (produktiv und schöpferisch) tätigen Verhaltens in und zur Welt, so dass der Rückzug aus der Lebens-Praxis zugleich die Abspaltung von der Welterfahrung und vom Weltbezug bedeutet. Und das wiederum hat Konsequenzen für den Realitätsbezug und -modus der philosophischen Probleme, die zumeist mit bestimmten Entzweigungen (Sein und Denken, Geist und Körper, Sein und Sollen usw.) und ihrer Auflösung und Vermittlung verknüpft sind. Die Frage, auf welcher Ebene ("Vorstellung" oder "Realität", d.h. Praxis) die philosophischen Probleme situiert sind und ihre Lösung erfolgen kann, führt auf eine zentrale Aporie. Entweder "sind die Verschiedenheiten (Sein und Denken etc1.) wirkliche Verschiedenheiten im Menschen, in der Praxis, im Sein, und die Begriffe bezeichnen Spaltungen und Konflikte. Dann muss man, um die Probleme zu lösen, diese Spaltungen überwinden ..." und zwar in der Praxis. "Oder aber diese Verschiedenheiten ... sind selber abstrakt und existieren nur für die Vorstellung. Dann können eine neue Abstraktion und eine verbesserte philosophische Repräsentation sie vielleicht lösen... (M56). Aber die letztere Auffassung würde die philosophische Problematik im Grunde ihrer Sachhaltigkeit berauben bzw. ihre Realitätslosigkeit eingestehen, und sie geriete in Widerspruch zum Universalitäts- und Totalitätsanspruch philosophischer Erkenntnis, der durch Ausklammern der nichtphilosophischen Lebenswelt und -Praxis mehr oder weniger offen zu einer Fiktion erklärt würde (vgl. M 57, 59).

Die Grundaporie und die historisch-strukturelle Krise der Philosophie (die tiefer greift als ihre neuen Infragestellungen durch Technik, Strukturalismus, Kybernetik, s. u.a. M Kap. V) beruhen auf der Abspaltung der "Welt der Philosophie" vom "nicht-philosophischen" Alltagsleben und der lebensweltlichen Praxis - bei gleichzeitig erhobenem bzw. aufrecht erhaltenem Anspruch, die Welt als ganze in ihren wesentlichen Bestimmungen zu erfassen und auch die Praxis nach Prinzipien der Vernunft zu orientieren. In gewisser Weise konstituiert sich die Philosophie durch das Setzen dieser kritischen Differenz zwischen sich, d.h. ihrer an Wahrheit und eigentlicher Wirklichkeit orientierten Sicht auf die Welt und dem alltäglichen Leben als uneigentlicher und "unwahrer" Welt (vgl. Das Alltagsleben in der modernen Welt, 1968, deutsch 1972, zit.=AMVJ, 22 ff.). Dadurch entwickelt die Philosophie zwar auch Gesichtspunkte für eine kritische Erkenntnis des Alltagslebens und der realen Praxis. Aber diese (potentielle) kritische Funktion wird durch die aufrechterhaltene und systematisierte Trennung (von philosophischer Reflexion, "Epoche" und "natürlicher", lebensweltlicher Einstellung und die Differenz der entsprechenden, korrelativen "Gegenstandsbereiche", bzw. -ebenen in ihrer theoretischen und praktischen Relevanz zugleich verstellt. Theoretisch, sofern die Kritik der alltäglichen Lebenspraxis (als einer entfremdenden Realität) nur durch Aufhebung der Trennung von philosophischem und nicht-philosophischem Welt-Verhältnis, d.h. durch ein "Weltlichwerden" der kritischen Philosophie im analytischen

- 92 -

Sich-Einlassen auf die elementare Realität des .Alltagslebens bewährt werden könnte; praktisch, sofern die Konflikte und Versagungen des alltäglichen Lebens

als reale Differenzen und Probleme der Lebenspraxis nicht durch neue philosophische "Interpretationen" (in der Sphäre der "Vorstellungen"), sondern nur in und durch (verändernde) Praxis zu lösen sind, d.h. durch Praktisch-Werden der Philosophie. In der Richtung einer solchen theoretischen und praktischen Überschreitung (Aufhebung) der systematisch

verselbständigten und von lebensweltlicher Erfahrung und Praxis abgelösten Philosophie in eine "Kritik des Alltagslebens" (KdA 11, 30) und Metaphilosophie der Praxis kann und muss dann allerdings auch die produktive Aneignung ihres analytisch-kritischen und utopischen Potentials durch das meta-philosophische Denken selbst erfolgen.

3.3 Das unverzichtbare philosophische Erbe der Metaphilosophie

So entschieden Lefebvre in der Kritik der traditionellen Philosophiekonzeption ist, so entschieden und kompromisslos ist er auch in der Verteidigung der unverzichtbaren philosophischen Elemente des zwischen Systemphilosophie und Teilwissenschaften sich bewegenden metaphilosophischen Denkens. Die Freilegung dieser Elemente ist auch der eigentliche Sinn der metatheoretischen Analyse und Kritik der Philosophie (s. M 283). Der positive Anschluß an das kritische und konstruktive Erbe der Philosophie ist nach der "Metaphilosophie" (1965) sogar eher noch verstärkt worden. Lefebvre charakterisiert die unverzichtbaren philosophischen Erbstücke auf verschiedenen Ebenen und mit unterschiedlicher Bewertung ihrer Funktion. Dabei gilt als Grundlage und Kriterium einer Beerbung der alten Philosophie die Wiederherstellung ihrer "wesentlichen Funktion: die der radikalen Kritik" (M 111, vgl. 113), freilich konkretisiert und verweltlicht (verwirklicht) von einer "Kritik der Vernunft" und der "spekulativen Verirrungen" zu einer Kritik der menschlichen und weltlichen Grundlagen, d.h. zu einer Kritik des gesellschaftlichen Lebens (KdA I, 144, vgl. 104, 148, 253). Dadurch wird es möglich, die kritische Funktion der Philosophie dem marxistischen Denken als radikaler Kritik des Bestehenden einzufügen und andererseits auch dessen philosophisches Erbe zu erweisen und zu bewahren. "Was wir von der allgemeinen Philosophie, verstanden als philosophische Kritik des Wirklichen, und von der marxistischen Kritik der Philosophie als erstes festhalten, ist die Idee einer radikalen Kritik des Bestehenden in allen Bereichen, ohne Abschwächungen und Kompromisse." (M 113, vgl. 279)

Die Übernahme der eher inhaltlichen Elemente des philosophischen Denkens muss auf diese kritische Funktion und die ihr entsprechende "kritische Haltung" (Einstellung) zu der als problematisch erfahrenen Lebenswirklichkeit bezogen werden. Die materialen Erbstücke selbst differenziert Lefebvre (in einer m. E. allerdings nicht sehr klaren Weise) vor allem nach drei Aspekten bzw. auf drei Ebenen:

- 93 -

1. Im Hinblick auf die "philosophischen Begriffe", die zur begrifflichen Strukturierung eines kritischen Denkens wesentlich sind; 2. auf der mehr formalen Ebene methodologischer und erkenntnistheoretischer Klärung der theoretischen Instrumente und Mittel (des philosophischen Diskurses); 3. hinsichtlich der anthropologisch-projektiven Dimension der "Bilder" vom Menschen und der "Entwürfe" des Menschseins. (Zu dieser Gliederung vgl. M 114). Eine etwas andere Differenzierung von "Momenten", bzw. "Bestandteilen" systematischer Philosophie (im Zusammenhang einer strukturalen Interpretation der Philosophiegeschichte) unterscheidet zwischen 1. dem formalen Teil methodologischer und erkenntnistheoretischer Reflexion, in den die begriffs-analytischen Elemente mit aufgenommen sind; 2. der poetisch-projektiven Dimension (Projekt des Menschen) und 3. der metaphysischen Systematisierung am Leitfaden

metaphysischer Metaphern (M 321, vgl. 190, wo Lefebvre Methodologie, Anthropologie, Theorie der Welt als Grunddisziplinen einer Philosophie anzunehmen scheint).

Als besondere wichtige Erbgüter der Philosophie gelten (für die Metaphilosophie und Kritik des Alltagslebens) neben der dialektischen Methode in ihrer Marxschen Fassung eine Reihe philosophischer Begriffe und Projekte wegen ihres kritischen und utopischen Potentials. Lefebvre nennt an philosophisch-kritisch relevanten Begriffen: "Bewusstsein, Erkenntnis, Vernunft, Freiheit, Welt, Mensch, Form, Inhalt, Schönheit, Wahrheit, Natur, Logik, Dialektik, Entfremdung, Kreation usw.", eine etwas bunte Reihe, "die Marx durch Klärung der früheren Virtualitäten noch um jene besonders wichtigen Begriffe der Praxis (gesellschaftliche Praktik) und der Aneignung vermehrte ("Aneignung der äußeren und der eigenen Natur durch den Menschen" M 113, vgl. 288 f., 158). Unter diesen Begriffen hebt Lefebvre neben "Freiheit, Vernunft, Vollendung" (M 115) besonders den der 'Entfremdung' hervor, mit der offenen, aber doch richtungsweisenden Frage: "Wäre er etwa das wesentliche Erbe der Philosophie, das eigentliche Instrument des gegenwärtigen Denkens, das grundlegende Mittel zur kritischen Erkenntnis und Veränderung der bestehenden Welt? Oder hat nicht auch er seine Grenze und einen beschränkten Gültigkeitsbereich?" (M 114). Auch wenn die letzte Frage bejaht werden muss (vgl. M 68, 328, 347), behält der Entfremdungsbegriff, freilich in seiner Marxschen Fassung und in neuer historischer Situierung, eine zentrale, kritische und erkenntnisleitende Rolle in Lefebvres Metaphilosophie bzw. "kritischer Theorie" des Alltagslebens als Angelpunkt seiner Gesellschaftskritik. . "Wie könnte man ohne diesen Begriff die menschliche Wirklichkeit heute neu fassen? Wie ihn bestimmen und zum Möglichen öffnen?" (M 66, vgl. 328, 346, KdA I, 45, 60 ff., 171; III, 34 ff.).

Der Begriff der Entfremdung scheint für Lefebvre auch im theoretischen Gefüge selbst eine Schlüsselstellung einzunehmen, sofern er - aus dem Arsenal philosophischer Begriffe stammend - (1. Ebene) als "grundlegendes Mittel kritischer Erkenntnis"

- 94 -

(Theorie) fungiert (2. Ebene) und die Aufhebung der Entfremdung auf ein emanzipatorisches "Projekt des Menschen", d.h. eine "Umrißzeichnung des möglichen Menschen" und seiner Verwirklichung verweist (3. Ebene) "Die Philosophie, die uns gewiß keine Weltanschauung vermachte, d.h. kein festgefugtes System, das man nur noch im einzelnen perfektionieren müßte, hinterläßt uns gleichwohl ein Projekt des Menschen. Es war dieses Projekt oder, wenn man sich bildhafter ausdrücken will, diese Skizze, diese Umrißzeichnung des möglichen Menschen, was Marx aus dem gewaltigen zerfallenden Block des Hegelianismus herauszulösen begann" (M 114, vgl. 170, 299, 302 f, 321 f.). In gewisser Weise, insbesondere auch in historischer Sicht, muss das utopisch-projektive und "poietische" Element der Philosophie, d.h. der Entwurf (das Bild) des eigentlichen Seins und Seinkönnens des Menschen - gegenüber dem formalen (methodologisch-erkenntnistheoretischen) und dem "vergänglichsten", der metaphysischen Systematisierung - als "das stimulierendste und aktivste Element, aber auch als das dunkelste und am meisten verdunkelte" angesehen werden (M 322).

Nun können aber die wesentlichen, lebensfähigen Erbstücke der Philosophie - d.h. insbesondere: Begriffe und Entwürfe mit kritisch-utopischem Gehalt - nicht direkt und unverändert in den ja doch zugleich philosophiekritischen Rahmen der Metaphilosophie

übernommen und eingesetzt werden; ihre produktive Aneignung muss zugleich kritisch sein und kann sich nur im Prozess einer Transformation ihrer ursprünglichen Stellung und Funktion im systematischen Rahmen der Philosophie und des Zerbrechens dieses Rahmens selbst vollziehen (vgl. SnM 71 f.). Darum kann die "Statusfrage" für die "Kritik des Alltagslebens" nur dialektisch beantwortet werden.

"Geht es um eine Philosophie oder philosophische Analyse? Wir sagen nochmals: Ja und -Nein. Ja, denn die Analyse und kritische Darstellung der Alltäglichkeit arbeitet mit ursprünglich philosophischen Kategorien: Aneignung, Entfremdung, Privation, Macht (des Menschen über die Natur und über seine eigene Natur), Bedürfnis, Wunsch, kritische Negativität etc. Zugleich aber auch: Nein. Denn bevor diese Kategorien zu einer konkreten Erkenntnis verhelfen können, müssen sie sich aus den Systematisierungen befreien, in welche sie das philosophische Denken eingeschlossen hat. Sie setzen sich ab von jedem eigentümlich philosophischen System" (KdA, II, 106, vgl.33). "Die Theorie benutzt die in der Philosophie ausgearbeiteten Begriffe und Kategorien, doch außerhalb jedes Systems und aller Versuche zur Systematisierung. Sie benutzt sie behutsam, hypothetisch, in bewusster Annahme eines gewissen Risikos. Sie wendet sie auf die Praxis an: auf das Alltagsleben, auf die Beziehung des individuellen Menschen zur Natur, zur Gesellschaft und zu sich selbst" (KdA 111, 185).

Die durch die Problematik und das Zerbrechen der philosophischen Systeme erforderlich gemachte und erfolgte Freisetzung der philosophischen Begriffe, Kategorien und Entwürfe, bedeutet für Lefebvre auch eine Sperre gegen neue, vermeintlich nicht-philosophische bzw. nicht-spekulative Systematisierungen oder "Deduktionen", etwa strukturalistischer oder systemtheoretisch-kybernetischer Art (vgl. M 256, 189 f, 218, 279, 329). „Das Ende der traditionellen Philosophie untersagt uns den Versuch, diese Begriffe anhand eines alten oder neuen spekulativen Prinzips zu systematisieren. Stattdessen schreibt es uns vor, den Sinn, den Inhalt, die Grenzen, d.h. die

- 95 -

Bedingungen einer Gültigkeit dieser Begriffe zu erforschen" (1 113/114; vgl. 281). Denn die aus ihrer internen systematischen Absicherung herausgelösten philosophischen Begriffe bedürfen nun einer neuen und eigenen Prüfung und Bewährung, nämlich im Hinblick auf ihre Erschließungskraft für die angestrebte Realitätserkenntnis und -kritik, im Rahmen der unumgänglichen begrifflichen Strukturierung einer kritischen Forschung und Theorie der Gesellschaft. „Es versteht sich von selbst, dass Begriffe, die aus der Philosophie stammen, von den philosophischen Systemen sich aber gelöst haben (Entfremdung, Totalität, Zyklus, Wiederholung, dialektisches Werden usw.), ihrerseits einer Prüfung anhand der Fakten zu unterziehen sind. Halten sie dieser Prüfung stand, so rücken sie auf in die Reihe der Begriffe, mit denen man den ungeordneten Haufen der empirischen Tatsachen in den Griff bekommen und die parzellierten Wissenschaften überwinden kann" (KdA II, 33).

Natürlich sieht Lefebvre die "immanenten Schwierigkeiten" eines solchen Vorgehens, (KdA II, 33), d.h. des "Herauslösens" der philosophischen Begriffe aus ihren systematischen Zusammenhängen und ihrer "Überprüfung an den Fakten". Aber zunächst ist damit eine unumgängliche inetaphilosophische Aufgabe gestellt, für deren Lösung Lefebvre Verfahren angibt, die er in der Durchführung seiner `Kritik des Alltags-lebens" auch erprobt und bewährt

hat. "Das Ende der alten Philosophie verordnet als erste Aufgabe eine kritische Bestandsaufnahme der philosophischen Begriffe und ihre Konfrontation mit der Praxis, in der sie als bewusste und, bis zu einem gewissen Punkt, kritische Elemente bereits vorhanden sind, zum Beispiel der Begriff der Freiheit. Mithin folgt die Konfrontation einer doppelten Bewegung: Kritik der (philosophischen) Begriffe durch die Praxis, Kritik der Praxis durch die (philosophischen) Begriffe" (M 114). An anderer Stelle bezieht Lefebvre diese Methode der 'gekreuzten Kritik' (M 330) auf das aporetische Grundverhältnis von Philosophie und Welt und kennzeichnet sie als "Konfrontation" der "von den spekulativen Systematisierungen" losgelösten philosophischen Begriffe "mit der unphilosophischen Welt" (d.h. der Alltäglichkeit) und als wechselseitige Kritik der "philosophischen" und "all-täglichen" Entfremdung (AMW 24, vgl. M 380).

Die-kritische Konfrontation betrifft nicht nur die Ebene der philosophischen Begriffe, sondern auch die anthropologisch-projektiven Gehalte des philosophischen Denkens, deren realitätskritisches Potential durch Kritik ihrer abstrakt-ungeschichtlich und einseitig bleibenden Gestalt freigesetzt werden kann und muss. Es geht auch hier um "die Konfrontation des philosophischen Projekts mit dem 'Wirklichen', d.h. mit der Praxis, durch die 'gekreuzte Kritik': der Philosophie durch die Praxis und der Praxis durch die philosophischen Begriffe", um "eine Aufhebung der Abstraktheit, Unvollständigkeit und Widersprüchlichkeit des philosophischen Projekts vom Menschen" zu erreichen (M 330, vgl. AMW 270).

- 96 -

Damit sind die philosophischen Elemente bezeichnet, die aus der "Aufhebung" der Konzeption systematischer Philosophie in die 'Metaphilosophie der Praxis' konstitutiv eingehen und durch die Umsetzung in deren lebenswelt- und praxisbezogenen Kontext zugleich einer "Verwirklichung" zugeführt werden sollen.³

3. Verwandlung und Verwirklichung der Philosophie im Kontext einer Metaphilosophie der Praxis

3.1 Bestimmung und Stellenwert des Praxisthemas

An einer systematisch zentralen Stelle für die Bestimmung der kritischen Aneignung wesentlicher Elemente und Gehalte der Philosophie durch die Konfrontation mit der Praxis sagt Lefebvre: "Voraussetzung dafür ist eine Klarstellung, die zunächst jenen , grundlegenden Begriff der Praxis (der gesellschaftlichen Praktik) betrifft, den Marx herausgearbeitet hat, aber nicht gänzlich geklärt hat und den der spätere Marxismus eher wieder verdunkelte" (M 114). Aus der Erörterung der philosophischen Aporien, zumal der Grundaporie von Philosophie und Welt, war

³ Wie nahe Lefebvres Kritik und Aneignung der Philosophie nicht nur Bloch, sondern der 'Kritischen Theorie' steht, zumal im Hinblick auf die Auszeichnung der begrifflich-kritischen Funktion und der utopisch-projektiven Elemente des philosophischen Denkens, ließe sich insbesondere an Marcuse ('Philosophie und kritische Theorie', 1937) zeigen, aber auch an Habermas („Die Rolle der Philosophie im Marxismus“, in: "Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus", Frankfurt am Main 1976).

zudem hervorgegangen, welche zentrale Rolle darin der ambivalente, ungeklärte Praxisbezug spielt und folglich auch für die (metaphilosophische) Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie spielen muss. Rückt man nun die ganze Philosophie-Problematik in den für Lefebvre maßgeblichen Horizont der Praxisorientierung marxistischer Theorie, dann dürfte hinreichend evident sein, warum dem Praxisthema in diesem Rahmen ein methodisch und sachlich zentraler Stellenwert zukommt.

Um so wichtiger ist es deshalb, dass der "grundlegende Begriff der Praxis" eine "Klarstellung", d.h. eine differentielle Analyse und Bestimmung erfährt. Dazu greift Lefebvre - ähnlich wie H. Arndt und J. Habermas – auf (im wesentlichen aristotelische) Unterscheidungen von Tätigkeitsarten zurück, deren Elemente Marx zwar auch verwendet, aber im Begriffskomplex von 'Praxis', 'gegenständlicher, produktiver Tätigkeit' und 'Arbeit' zusammennimmt. Lefebvres differentielle Begriffsbestimmung vollzieht zunächst a) die Unterscheidung der "Praxis" von anderen Tätigkeitsarten, nämlich "Poiesis" und "Mimesis"; sodann b) Differenzierungen innerhalb der Praxis selbst nach verschiedenen Praxisformen und -ebenen; und schließlich c) eine Qualifikation der Praxis als strukturell-historischer Grundbestimmung menschlicher Existenz.

- 97 -

a) Die Unterscheidung zwischen Praxis, Poiesis und Mimesis als verschieden strukturierte Tätigkeitsweisen wird von Lefebvre (wie schon von Aristoteles) im Hinblick auf den Tätigkeitsbereich (bzw. den spezifischen "Weltbezug"), die Tätigkeitsart und schließlich den Tätigkeitseffekt vorgenommen; wobei diesen Strukturmomenten ein jeweils unterschiedliches Gewicht zukommen kann.

Die Bedeutung des Praxisbegriffs fasst Lefebvre als "die im strengen Sinne gesellschaftliche Tätigkeit, d.h. ... die Beziehungen zwischen menschlichen Wesen, die durch eine legitime Abstraktion unterschieden werden von den Beziehungen zur Natur und zur Materie (Technik und 'Poiesis')" (M 12/13, vgl. 69, SnM 39). Mit Poiesis "bezeichnen wir die menschliche Aktivität, insoweit sie auf die Aneignung der 'Natur' (Physis) abzielt, Aneignung sowohl der Natur im Umkreis des menschlichen Wesens als auch der Natur in ihm (seiner inneren Natur: Sinne, Empfindungsvermögen, Sinnlichkeit, Bedürfnisse und Wünsche etc.) Die Poiesis ist demnach Schöpferin von Werken... Es ist zwar nicht jede Kreation ‚Poiesis‘, aber jede Poiesis ist Kreation.“ (M 14)

"Der Begriff der Mimesis fällt nicht zusammen mit der Imitation ..“ Sie steht "zwischen der repetitiven Wiederholung und der umstürzenden (revolutionären) Erfindung" (als ein Mittleres und Vermittelndes). "Mit der Mimesis verbinden wir jede Aktivität, die sich gemäß einer Form vollzieht und im übrigen ihre Form erweitert... Die Form, der die Mimesis folgt, kann logisch, juristisch, zeremoniell, gestisch, rituell sein... Werden wir sagen, dass sie die Strukturen ausscheidet? Dass sie die Systeme wie Konkretionen auf ihrem Wege ablagert? Ja, vorausgesetzt, dass man die Mimesis nicht von der Praxis und der Poiesis trennt..." (M 16 f.).

Natürlich sind diese Bestimmungen (begrifflich und strukturell) relativ allgemein und Lefebvre bringt auch weitere Differenzierungen an, denen wir hier nicht im einzelnen folgen können. Für den Praxisbegriff wird auf einiges noch einzugehen sein. Innerhalb der Poiesis muss aber

wenigstens noch auf die Unterscheidung von "produktiver Arbeit", die "Produkte" hervorbringt und eigentlich "kreativer Tätigkeit", die "Werke" schafft, hingewiesen werden, weil diese Unterscheidung auch für eine differentielle Fassung des Praxisbegriffs und gegen seine Reduktion auf produktive Tätigkeit bzw. Arbeit wichtig ist (vgl. SnM 40, M 14 f, KdA III 65, 68).

Die Pointe der von Lefebvre getroffenen Unterscheidungen zwischen Praxis, Poiesis und Mimesis liegt nicht in der Fixierung gegeneinander abgegrenzter Tätigkeits- oder gar Lebensformen, sondern in der strukturellen Differenzierung von Akten bzw. Aktklassen oder Tätigkeitsarten. So ist für die Poiesis die Tätigkeitsweise des produktiven Herstellens von etwas bzw. schöpferischen Hervorbringens von Neuem charakteristisch, die in "Produkten" und "Werken" manifest wird, während die Mimesis bzw. mimetisches Handeln, sich primär in bestimmten Formierungen hält und bewegt, dabei aber gleichwohl Umformungsprozesse bewirken kann.

Dass sich die 'Praxis' nicht in analoger Weise charakterisieren lässt, weist auf ihren besonderen Status hin. Obwohl 'Praxis' als soziales Handeln von Poiesis und Mimesis unterschieden wird, ist sie als "gesellschaftliche Praxis" die umfassende Grundbestimmung der "Wirklichkeit des gesellschaftlichen Menschen" und umgreift das gesamte Handlungsfeld, innerhalb dessen Poiesis und Mimesis spezifische Tätigkeitsweisen situiert sind und zur Erscheinung kommen (vgl. M 13, KdA III 677).

- 98 -

Lefebvre weist verschiedentlich auf den Doppelcharakter der spezifischen und umfassenden Bedeutung der (gesellschaftlichen) Praxis hin, indem er einen weiteren und engeren Sinn des Praxisbegriffs unterscheidet. "Im weitesten Sinn schließt die Praxis die Poiesis ein; im engeren Sinn bezeichnet sie nur die pragmata, die augenblicklich von der Gesellschaft und ihren Mitgliedern behandelten Angelegenheiten" (SnM 40, vgl. 49, wo die Poiesis ein "besonderer Aspekt" der Praxis genannt wird). "Die Praxis, in ihrer ganzen Breite gefaßt, fällt mit der Gesamtheit des Handelns zusammen; sie umfaßt zugleich die Basis und den Überbau und die Interaktionen beider" (KdA 11, 53). So wie die Poiesis (a.a.O.) oder das produktive, herstellende "Handeln des gesellschaftlichen Menschen an der Natur (an der äußeren Welt) ... ein Aspekt der Praxis" genannt werden können (KdA III, 66), so ist auch von der Mimesis als einer "Modalität der Praxis" die Rede (M 253, vgl. 255).

b) Da es Lefebvre gegen philosophische (pragmatistische) und marxistische Verkürzungen der Praxis (etwa auf "produktive Arbeit") darauf ankommt, "den Praxisbegriff in seiner ganzen Breite wiederherzustellen" (KdA III, 66), gilt seine Anstrengung ebenso sehr der differentiellen (analytischen) wie der umfassenden (dialektischen) Betrachtung, zumal sich die Praxis als eine in sich differenzierte, widersprüchlich bewegte und unabgeschlossene "Totalität" von Handlungsebenen, -weisen und Weltbezügen "enthüllt" (a.a.O. 67). Dieser dialektischen Totalität sucht Lefebvre durch eine 'differentielle Theorie der Praxis (nach "Ebenen, partiellen Totalitäten") von Praxisarten gerecht zu werden (vgl. a.a.O. 71). "Die Praxis in ihrer ganzen Breite als Totalität gefasst, enthält sowohl die Kreation wie die Fortführung, sowohl die revolutionäre als auch die repetitive Praxis mit ihren Zusammenhängen." (M 172, vgl. 256 f.).

Die strukturelle Grundunterscheidung innerhalb der Weisen von Praxis wird durch die Pole der "repetitiven" Praxis, die sich auf der "Ebene der Wiederholungen" bewegt und den "unverzichtbaren Bodensatz der Alltäglichkeit" bildet (KdA III, 73) und der "inventiven oder kreativen Praxis bestimmt, die sich aus der repetitiven erhebt" (a.a.O.). "Diese Unterscheidung ist unverzichtbar, um den Praxisbegriff voll zu restituieren und dialektisch zu vertiefen" (KdA III, 69). "Die repetitive Praxis ist zwar notwendig, aber sie reicht nicht aus... Sie ist die Basis der Invention, von der sie erschüttert und verändert wird. Die Praxis schafft." (a.a.O. 70). Und diese schöpferische, inventive und kreative Praxis differenziert sich - je nach dem Tätigkeitsbereich - in eine solche, "die materialisierte Werke schafft", d.h. die Poiesis, und in diejenige, "die ein praktisches Tun hervorbringt, d.h. Veränderungen in den menschlichen Beziehungen (hierzu gehört auch die Ethik)" (a.a.O.73);

- 99 -

dies ist die gesellschaftlich-politische Praxis (im engeren Sinn) als deren höchste kreative Form "die totale revolutionäre Praxis erscheint, ... die das Bestehende insgesamt und von Grund auf umwälzt" (a.a.O. 71).

Im Hinblick auf die "Ebenen der Praxis" ist neben der 'Poiesis' auch die 'Mimesis' als eine "Modalität" bzw. ein "Aspekt" der gesellschaftlichen Gesamt-Praxis anzusehen. Das verdeutlicht ein Schema der Praxisebenen, das Lefebvre anstelle des Basis-Überbau-Schemas vorschlägt.

"Es gibt drei Ebenen der Praxis: die Ebene der Wiederholung, die der Erneuerung und zwischen diesen beiden die mimetische Ebene. In der wiederholenden Praxis werden dieselben Gesten, dieselben Handlungen in bestimmten Intervallen immer wieder ausgeführt. Die Praxis auf der mimetischen Ebene folgt Modellen; hin und wieder ist sie schöpferisch, indem sie imitiert - also ohne zu wissen wie und warum - doch häufiger imitiert sie ohne schöpferisch zu sein. Auf der Ebene der Erfindung und Schöpfung erreicht die Praxis ihre höchste Stufe in der revolutionären Tätigkeit. Diese Tätigkeit kann sowohl im Bereich des Wissens und der Kultur (Ideologie) als auch im politischen Sektor ausgeübt werden. Dennoch konzentrieren und verdichten sich alle partiellen Änderungen durch das politische Handeln in einer totalen Erscheinung, in der Revolution, die eine Umwälzung der Produktionsweise, Produktions- und Eigentumsverhältnisse, Ideen und Institutionen und der Lebensweise herbeiführt." (SnM 46)

Nun gibt sich Lefebvre hinsichtlich der realen bzw. aktuellen Möglichkeit "totaler revolutionärer Praxis" in den westlichen Industriegesellschaften keinen Illusionen hin. "Ein solcher Begriff von totaler revolutionärer Praxis erscheint heute utopisch. Er ist es. Doch im gleichen Maße, in dem jede Philosophie eine kaum sich selbst bewusste Utopie darstellte, und im gleichen Maße, in dem jede Utopie, während sie sich über sukzessive Annäherungen verwirklicht, stets ein Ansporn für das Handeln ist, wollen wir an diesem Begriff festhalten und ihn sogar an erste Stelle setzen". (KdA III, 71). Lefebvre hält aber nicht nur aus gesellschaftskritischen und praktisch-politischen Motiven an der revolutionären Möglichkeit als der höchsten Form kreativer, lebensweltverändernder Praxis fest, sondern auch aus strukturellen und historischen Gründen.

c) Die "Theorie der Praxis" muss der für die Praxis konstitutiven (dialektischen) Spannung zwischen Bestimmtheit und Offenheit, Gegenwart und Zukunft, Wirklichkeit und Möglichkeit

gerecht werden, sonst verstellt sie den wesentlich geschichtlichen Realitätsmodus der Praxis und damit der menschlichen Existenz.

"Obwohl die Praxis determiniert ist, ist sie offen; sie weist auf den Bereich des Möglichen hin... Jede Praxis hat zwei geschichtliche Koordinaten: die eine bezeichnet das Vollbrachte, die andere das Zukünftige, zu dem hin sich die Praxis öffnet und das sie verwirklichen wird. Determination bedeutet nicht Determinismus" (SnM 48). "Der Praxisbegriff bezeichnet die Praxis als bestimmt und gleichwohl offen gegenüber dem Möglichen, als durch Analysen nicht ausschöpfbar. Zugleich bezeichnet er sie als den Ort und Ursprung der Begriffe. Praxis im präzisen Sinn wäre demnach das ‚Wirkliche‘ der Menschen - vorausgesetzt man trennt es weder von der Geschichte und den geschichtlichen Tendenzen, noch vom Möglichen. Jede Praxis steht in einer Geschichte; sie ist Schöpferin von Geschichte "(M 13, vgl. 45).

- 100 -

Dieser wesentliche Möglichkeits- und Zukunftsbezug der Praxis, den Lefebvre, wie Bloch, Marcuse und Sartre am Praxisbegriff akzentuiert, begründet auch die Bedeutung der Utopie und des utopischen Denkens für eine kritische Theorie der Praxis, die Lefebvre entschieden herausstellt, darin (und in manchen anderen Punkten) von allen zeitgenössischen Marxisten in größter Nähe zu Bloch.

"Dem tiefsten Gedanken von Marx zufolge löst sich die Philosophie in Praxis und Utopie auf, will sagen: in die Untersuchung der gesellschaftlichen Praxis und das Experiment des Möglichen – beide erhellen sich gegenseitig" (Einführung Modernität, 1962, deutsch 1978, S. 358), "So übernimmt die Utopie ihre alte Rolle: zu enttäuschen, aber auch zu stimulieren. Sie erforscht die Möglichkeiten einer Praxis, die ihre Möglichkeiten nicht wahrnimmt, sie nicht verwirklicht. Heute erkunden der Traum, die Imagination, die Dialektik des Möglich-Unmöglichem" (a.a.O. 359, vgl. 233 f, 54 f; KdA I, 230 ff, II, 45, 81 f, III, 24 ff, 122, 86 f, 185). "So behaupten wir - bis zum Beweis des Gegenteils - dass unsere Kritik, deren Gegenstand die Wirklichkeit des 20. Jahrhunderts ist, sich mit der Marxschen vereinigt. Sie stellt nicht das Vergangene gegen das Heute, sondern das Mögliche gegen das, was es hemmt" (M 266), sie erhellt als einen "charakteristischen Zug unserer Zeit" "das Zurückbleiben des Wirklichen hinter dem Möglichen (des Wirklichen, nicht des Fiktiven und Illusorischen)" (KdA I, 250, vgl. 232).

Die historische Dialektik von Wirklichem und Möglichem ist auch ein zentraler Gesichtspunkt von Marcuses kritischer Gesellschaftstheorie und natürlich von Blochs Philosophie und Konzeption "konkreter Utopie". In den Zukunfts- und Möglichkeitshorizont der kreativen Praxis muss nun auch die utopische Möglichkeit "totaler revolutionärer Praxis" eingezeichnet bleiben. Lefebvre kennzeichnet die Funktion dieser Utopie, die ja die "Idee der Revolution" darstellt, im Sinne einer utopisch-praktisch "regulativen Idee". "Ist die Idee der totalen Revolution nicht ebenso nötig zur Bestimmung des Feldes der Möglichkeiten, wie die Idee der absoluten (vollendeten) Erkenntnis notwendig ist, um den Gang der Wissenschaft und die Richtung des Relativen zu bestimmen?" (KdA III, 72). Natürlich weiß Lefebvre, dass es auch hier der "gekreuzten Kritik" in der Konfrontation zwischen dem Aktuellen und Virtuellen, Gegenwärtigen und Zukünftigen, Realen und Imaginären bedarf, um zur Bestimmung des real und praktisch Möglichen, bzw. zur "konkreten Utopie" zu kommen (vgl. KdA II, 129 ff, 72, 79, 53 f, 26; H. Lefebvre, C. Regulier, a.a.O. 72 f, 188 ff.), gerade auch im Hinblick auf den zentralen Bezugsbereich der Revolution,

nämlich die der Kritik und Veränderung des alltäglichen Lebens. Gleichwohl ist es wichtig, sich den utopischen Horizont kreativer Praxis nicht vom Realen oder Unmöglich-Scheinenden verschließen zu lassen, sondern durch Kritik und Entwurf des Möglichen (aus den Kräften des Wunsches, des Verlangens und der utopischen Phantasie) offen zu halten bzw. zu öffnen. Um die "Wiederherstellung" dieser Kräfte geht es der "metaphilosophischen Meditation" (M 358). Denn es gilt die Zukunfts- und Möglichkeitsdimension der kreativen (poietischen) Praxis und deren Spielraum und Potenzen gegen die historische Dominanz der Mimesis bzw. der mimetischen Praxis - zu erweitern und zu aktivieren.

-101-

Damit kommt auch die historische Komponente von Lefebvres Praxisanalyse deutlich in den Blick. Lefebvre sieht, dass - nach einer längeren historischen Entwicklung, in der die anfängliche (frühgriechische) Vermittlung von Poiesis und Mimesis in der Praxis sich aufzulösen begann (vgl. M 165, 167 f, 226 f, 236 f.) - inzwischen durch die technische, industrielle und wissenschaftliche Zivilisation (die in Kybernetik, Informationstheorie, Strukturalismus und Funktionalismus kulminiert), eine Dominanz mimetisch bestimmter, d.h. nach Modellen und in Formen verfasster Praxis sich hergestellt hat, in der die kreativen (poietischen) Fähigkeiten und Energien erneuernder und verändernder Praxis erlahmen. (vgl. M Kap. V, bes. 185 f, 187 f, 196 ff, 208 f, 218, 245). Auf dem Höhepunkt dieser Entwicklung wird eine Alternative sichtbar:

"Wir gelangen hier zu einer Alternative in der Praxis, die von der Praxis gelöst werden muss. Entweder wird der Mensch durch den analytischen Verstand und seine Operationsweisen (die Begriffe der Struktur und der Funktion) im wesentlichen konstituiert. Dann siegt das technische Denken über das dialektische.... In diesem Falle definiert sich die effiziente Operation als Mimesis... Die Technik, die anfangs noch mit der praxis und der poiesis (oder der poetischen Illusion) vermischt war, befreit sich von ihnen und wird vorherrschend; sie verweist die anderen Aspekte der Praxis ins Reich der Illusionen oder stellt sie in den Schatten.... Die 'Theorie des Wirklichen' fußt letztlich auf der Mimesis. Objektivierung und Vergegenständlichung ist letztlich mimetisch... Soll doch der Mensch sich endlich als Automat akzeptieren und sich dem allgemeinen, individuellen und gesellschaftlichen Automatismus einordnen... Oder aber - die andere Seite der Alternative - der Mensch befreit sich von dem Automaten in seinem Inneren. Er löst sich von ihm, um endlich in seinem Wesen zu erscheinen... Dialektik und poetisches Denken lassen sich in den Strukturen, Funktionen und technischen Operationen nicht mehr einschließen. Die Praxis hört auf, jener geschlossene Bereich zu sein, in dem sich jene dunklen, nun endlich erhellten Mächte bekämpfen: mimesis, techne, physis, poiesis. Die repetitive Praxis, nun in ihrer ganzen Breite durch den Automaten definiert, wird zum Terrain, aus dem sich die kreative Praxis erhebt: die endlich zu sich selbst gekommene poiesis." (M 208/9); vgl. 199, 252).

Die umrissene Alternative ist aber nicht nur in einem theoretischen Sinn gegeben, sondern als Bestimmung der zeitgeschichtlichen Situation und Möglichkeit, deren Entscheidung in der Praxis erfolgen muss. (vgl. M 218).

„Die Praxis tritt immer deutlicher in ihrer Komplexität zutage. Sie polarisiert sich, Sie offenbart ihre Zusammensetzung: ein Teil Wiederholung, Repetition, (Redundanz), ein Teil Kombination (Mimesis) und ein Teil Destruktion und Kreation (Poiesis). Das Gemisch wird klarer. Nach einer langen Periode, in der die Mimesis überwog, zeichnet sich eine neue Einheit in der gebrochenen

Totalität ihrer Momente ab. Ein großer Block, eine partielle Totalität - die Mimesis in der Praxis - könnte sich bald schon ablösen. Eine andere dialektische Einheit, partiell und zugleich offen - die Poiesis in der Praxis - nähert sich dem Moment ihrer entschiedenen Verkündung. Dann hätte die Vorherrschaft der Mimesis als Zwischenstadium gedient, während das Ziel der Poesie zu allen Zeiten die praktische Wahrheit ist (Eluard). Freilich ist dieser zugleich nahe und ferne Horizont nicht strahlend. Er ist problematisch. Neue Themen zeichnen sich ab, vor allem das der Beziehung zwischen Repetition und Kreation. Doch von nun an betrachten wir sie als metaphilosophische Themen, d.h. als solche, deren Klärung aus einer Befragung der Praxis in ihrer Totalität hervorgehen muss, nicht aus einer Ideologie, die unverbunden neben der Wirklichkeit und neben der Theorie des Wirklichen steht.“ (M 266/67)

- 102 -

Diese Situation sucht das metaphilosophische Denken (auch im Sinne seiner eigenen Situierung) zu klären und in sie sucht es als praxisbezogenes Denken einzugreifen.

Es geht primär nicht um eine erkenntnistheoretische oder sonstige "'Problematik' im philosophischen Sinn...", sondern "was die Situation verlangt, sind Akte und Entscheidungen in der Praxis. Und selbst wenn wir diese Akte und Entscheidungen (z.B. die Entscheidung, das Alltagsleben zu verändern, und die Akte, die sich daraus ergeben könnten) als 'poetisch' qualifizieren, geht es immer nur um die Praxis, und es wird immer nur eine bestimmte Praxis in Frage gestellt" (M 218).

Damit ist auch ein Hinweis auf die abschließend zu stellende Frage gegeben, ob und in welchem Sinn die metaphilosophische Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie als eine Metaphilosophie der Praxis zu verstehen sei, da Lefebvre selbst die darin vollzogene bzw. zu vollziehende "Metamorphose der Philosophie" an der Beziehung "Poiesis und Metaphilosophie" auszurichten scheint. (s. Kap. VII, M).

3.2 Verwirklichung der Philosophie im Kontext "poietischer Praxis"

Die gestellte Frage könnte etwas künstlich und gezwungen anmuten. Denn nach allem (zumal über die systematische Bedeutung des Praxisthemas sowohl für die Philosophiekritik als auch für das Projekt der Metaphilosophie) Gesagten, mag es evident und jedenfalls durchaus treffend und angemessen erscheinen, Lefebvres Position, wenn schon nicht als 'Philosophie', so doch als 'Metaphilosophie' der Praxis zu bezeichnen.

Zunächst einmal wäre es in der Tat angemessener von 'Metaphilosophie' der Praxis zu sprechen, (obwohl Lefebvre, zumal in späteren Schriften, auch weiter einfach den Ausdruck 'Philosophie' verwendet und etwa in KdA I, 12, Vorwort 1974, „die Renaissance der Philosophie“ begrüßt - freilich in metaphilosophischer Brechung und Interpretation.). Denn mit 'Metaphilosophie' der Praxis wird die veränderte Art der Thematisierung auch der Praxis - gegenüber einer "Philosophie der Praxis" angezeigt, von der Lefebvre sich darum auch eigens absetzt.

"Wenn man die Entdeckung der Praxis mit der Abschaffung/Aufhebung der Philosophie gleichsetzt, gelangt man dann nicht zu einer Philosophie der Praxis, zu Pragmatismus oder etwas ähnlichem, d.h. zu einer anderen Philosophie, einem Derivat oder Surrogat der alten Philosophie? Alle diese Tendenzen zeichnen sich ... in der marxistischen Bewegung der Gegenwart ab" (SnM 33), insbesondere bei Lukács und Gramsci, aber auch bei Sartre. Indessen "Lukacs' Theorie vom Klassenbewusstsein erweist sich als ebenso unzulänglich wie Antonio Gramscis Philosophie der Praxis. Beide marxistischen Theoretiker haben das Ende der Philosophie konzipiert, ohne deren Verwirklichung in ihre Betrachtungen mit einzubeziehen. Dieser Irrtum wird sehr häufig begangen. (SnM 34). Sartre hingegen betrachtet den Marxismus sogar ungebrochen philosophisch, d.h. als eine Philosophie der Praxis. "Er bringt ihn von Anfang an unter die Kategorien der Philosophie. Was er beiseite läßt, ist die radikale Kritik der Philosophie überhaupt, die Theorie von der praktischen Aufhebung der Philosophie, die Theorie der Praxis." (M 85) "Die Hervorhebung der Praxis bedeutet weder eine Billigung der pragmatistischen Interpretation noch der Entwicklung einer neuen Philosophie, auch nicht einer Philosophie der Praxis. Sie fordert eine analytische Untersuchung und die Darlegung der Praxis selbst." (SnM 50). Das metaphilosophische Programm der

-103-

Aufhebung der Philosophie "zielt darauf ab, die aus der Philosophie herausgelösten übernommenen Elemente in die (revolutionäre) Praxis einzufügen. Nur unter dieser Bedingung hat es einen Sinn. Weder als Philosophie außerhalb der Praxis, noch als Philosophie der Praxis. Es überwindet diesen Unterschied ebenso wie den Gegensatz zwischen 'Sein' und 'Sollen', zwischen Tatsachen und Werten" (M 329).

Eine Metaphilosophie, bzw. - wie Lefebvre in Unterscheidung von 'Philosophie' verschiedentlich auch sagt - eine (metaphilosophische) "Theorie der Praxis" (vgl. etwa M 85, 324; KdA III 185) ist gerade dadurch Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie, dass sie deren theoretische Abtrennung und Verselbständigung gegenüber der Praxis (zur unabhängigen, spekulativen Philosophie, aber auch noch zu einer 'Philosophie der Praxis') aufhebt (SnM 34, 50), um die kritischen und konstruktiven Elemente der Philosophie durch Einfügung in die Praxis zu verwirklichen. Denn nur in der Praxis selbst können "Denken und Sein, Bewusstsein und sinnliche oder stoffliche Natur, Intellekt und Spontaneität wieder zu einer Einheit werden" (SnM 50, vgl. M 60, 348) und kann die Verwirklichung der Philosophie mit der Überwindung ihrer Abspaltung von der Welt erfolgen.

"Die Entdeckung der Praxis bereitet der unabhängigen, spekulativen, metaphysischen Philosophie ein Ende. Doch nähert sie sich der Verwirklichung der Philosophie nur insofern, als eine (revolutionäre) Praxis – zusammen mit der Arbeitsteilung und dem Staat - den Gegensatz zwischen der philosophischen (wahren) Welt und der nichtphilosophischen (wirklichen) Welt aufhebt." (SnM 34, vgl. M 323). Diesen Gegensatz wird "Marx zufolge die Praxis lösen, indem sie die Philosophie in der nichtphilosophischen Welt verwirklicht - und nicht indem sie auf Philosophie verzichtet und die Welt ihrem Lauf überläßt" (M 323).

Die weiteren Fragen bleiben allerdings a) ob und in welchem Sinn die Metaphilosophie der Praxis die 'Verwirklichung' der Philosophie ist, bzw. wie und in welche Art von Praxis die metaphilosophisch relevanten Elemente der Philosophie "einzufügen" und zu verwirklichen sind, und b) warum Lefebvre diese "Metamorphose der Philosophie" vor allem auf den Zusammenhang von "Poiesis und Metaphilosophie" hin orientiert. Dass diese beiden Fragen wesentlich zusammenhängen, geht schon daraus hervor, dass die Poiesis als eine wesentliche "Bestimmung" der Praxis (M 358), bzw. als der entscheidende Faktor der kreativen und revolutionären Praxis verstanden werden muss (wie ja bereits ausgeführt wurde). Die kreative bzw. revolutionäre, d.h. die poetisch bestimmte Praxis "erhebt" sich zwar aus den 'repetitiven' (alltäglichen) und den 'mimetisch' formierten Praxisarten und kann diese nicht „ersetzen“, aber sie stellt doch das eigentlich schöpferische und vorantreibende Element geschichtlicher und zukunftsöffnender Praxis dar, durch das Neues entdeckt und geschaffen wird. Darum kann Lefebvre von ihr auch als von der "wahren" Praxis sprechen (vgl. SnM 50, 55 f.), weil in ihr die jeweils bestimmte Praxis für Mögliches und Zukünftiges geöffnet wird und das schöpferische Wesen der Praxis (bzw. des Menschen der Praxis) zum Vorschein kommt. Da die geschichtliche Entwicklung zur Vorherrschaft der mimetisch bestimmten Praxis bzw. der "Mimesis in der Praxis" geführt hat, muss eine dagegen angehende Theorie der Praxis „die Poiesis in der Praxis“ akzentuieren.

- 104-

"Metaphilosophie ist die Revolte der Poiesis gegen die Mimesis und der Kampf zwischen ihnen..." (M 337, vgl. 353, 359). Darum gewinnt die Poiesis als "das Unendliche im Endlichen" (M 358) d.h. als schöpferisches Vermögen und "kreative Tätigkeit" der Praxis (SnM 37) eine zentrale Bedeutung für eine Metaphilosophie wahrer, revolutionärer Praxis.

In dieses Bezugsfeld poetischer Praxis müssen die zum metaphilosophischen Denken verwandelten Elemente der Philosophie "eingefügt" werden, d.h. in ihm soll die Philosophie ihre Verwirklichung erfahren. Das Programm der metaphilosophischen Aufhebung der Philosophie "zielt darauf ab, die aus der Philosophie herausgelösten und übernommenen Elemente in die (revolutionäre) Praxis einzufügen" (M 329) und d.h. in die "erneuerte Poiesis" (M 252, vgl. 92, 330, 355). Andererseits muss aber auch noch einmal betont werden, dass die metaphilosophische Erhellung des "poietischen Vermögens" (M 359), sowie "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)" (M 329) zu ihrer eigenen Möglichkeit der Aneignung bzw. Einfügung philosophischer Begriffe, Methoden, anthropologischer Projekte und ihrer kritisch-utopischen Funktion bedarf (vgl. M 329 f.), und zwar gerade für die "gekreuzte Kritik" der philosophischen Begriffe und Entwürfe mit der Praxis, dem Realen. Darum kann Lefebvre für die kritische Analyse des "täglichen Lebens", in dem der "rationelle Kern, das wirkliche Zentrum, die Praxis" liegt (AMW 49) zusammenfassend sagen:

"Unmöglich von der Philosophie zu abstrahieren als Forschung über den Menschen (Wesen und Existenz), über das (wahre oder falsche) Bewusstsein, über das Mögliche und das Unmögliche. Es gibt keinen anderen Bezugsrahmen, will man die entdeckten Elemente und Fragmente beurteilen und miteinander in Verbindung setzen. Warum? Weil die Philosophie, in ihrer Gesamtheit, in ihrer Totalität gesehen, den Entwurf eines (freien, vollendeten, voll verwirklichten, ebenso vernünftigen wie wirklichen, in einem Wort: eines totalen – menschlichen Seins' enthält."

(AMW 22 f.) Freilich müssen diese Aussagen auf die metaphilosophische Verwandlung der Philosophie bezogen werden. Dadurch tritt sie "in ein neues Leben ein, das nicht mehr aus der Ausarbeitung von Systemen besteht, sondern aus einer unaufhörlichen Konfrontation zwischen dem Bild, dem Konzept, dem Entwurf des Menschen, wie sie einerseits von den Philosophen, andererseits von der 'Wirklichkeit', von der Praxis ausgearbeitet worden sind." (AMW 270, vgl. 275) "Aus dem 'Widerspruch' und der 'Konfrontation' des 'alltäglichen, nichtphilosophischen Menschen' mit dem 'philosophischen Menschen' und dem philosophischen Projekt des Menschen ... wird die Umwandlung des einen wie des anderen hervorgerufen." (M 126)

Die Umwandlung, "Metamorphose" der Philosophie wird von Lefebvre (über die Systemkritik, die philosophischen Aporien und die Korrektur einzelner Elemente hinaus) gerade im Zusammenhang von "Metaphilosophie und Poiesis" nun vor allem auch mit

einer grundlegenden Veränderung der "philosophischen Haltung ("Einstellung") verknüpft. (Der Begriff der 'Haltung' spielt in diesem Kontext bei Lefebvre, wie übrigens auch bei Brecht, eine nicht unwichtige Rolle, ist aber in seiner Bedeutung und Funktion nicht ohne weiteres klar).

-105-

Lefebvre sagt von der "Aufhebung der Philosophie": "Sie verlängert die Philosophie, indem sie die philosophische Haltung radikal verändert" (M 329, vgl. 354, 64 f, 59 f, 275; AMW 30; KdA I, 235, 248, 251). Zunächst wird mit der Verwendung dieses Ausdrucks gleichsam ein Perspektivenwechsel vorgenommen, nämlich weg von der "Philosophie als Sammlung von Begriffen und deren Ausarbeitung" hin zur "Philosophie als Tätigkeit" und zum "Philosophen als solchen" (KdA I, 93). Die Perspektive auf die Philosophie als Tätigkeit (des Philosophen) ist nicht etwa eine bloß subjektive oder sekundäre Blickrichtung, sondern die durchaus wesentliche Aufdeckung des elementaren aber zumeist verdrängten Tatbestandes, dass 'Philosophie' als Werk einer individuellen Tätigkeit in bestimmter Einstellung bzw. aus einer eingenommenen Haltung heraus hervorgebracht wird. "Die Philosophie als Reflexion und systematische Ausarbeitung entwickelt eine Haltung; sie expliziert eine anfängliche Position. Was steht am Anfang der allgemeinen Philosophie und jeder besonderen Philosophie? Eine Intuition? Eine Vision? Ein Begriff? Oder ist es nicht eher ein Akt, ein poetisches Wort?" (M 71). Dies steht am Anfang der "achten philosophischen Aporie: die Poesie und die Poiesis"). Der Philosophie als Reflexion von 'Problemen' und systematischer Ausarbeitung von Problemstellungen liegt eine zugleich allgemeine und je besondere "Position", "Haltung", Einstellung voraus und zugrunde. Positionen, Haltungen, Einstellungen aber werden "eingenommen" oder "bezogen" (und zumeist gegen andere abgegrenzt), d.h. sie gründen in (konstitutiven) "poietischen" Akten, Entscheidungen und Entwürfen, die in Einstellungen, Verhaltensweisen und Stellungnahmen manifest werden und sich im poietischen (schöpferischen) Wort und Bild auslegen (vgl. M 272, 278, 299, 302 ff.).

Obwohl die Positionen, Haltungen und Einstellungen der Philosophie (zu Leben und Welt) sich je besonders darstellen und in historischer Differenzierung gesehen werden müssen (vgl. M 302 - 322), lassen sich doch allgemeine Strukturen "der" philosophischen Haltung ausmachen, die jedenfalls für die abendländische Philosophie) bestimmend geworden sind und auf die sich die metaphilosophische Kritik bezieht. Die typische und grundlegende philosophische Haltung (zur Welt und Lebenswirklichkeit des Menschen) ist durch die Abspaltung bzw. Ausklammerung

(epoche) und Überschreitung der unmittelbaren, faktischen Lebenswirklichkeit und -praxis der Menschen zu einer rein theoretischen, d.h. reflexiven und kontemplativen Einstellung charakterisiert, in der allein sich die eigentliche (höhere oder tiefere) Wirklichkeit und Wahrheit erschließen soll.

„...die Haltung des Philosophen nennt sich Kontemplation, Interesselosigkeit, 'epoche' etc." (KdA I, 15, vgl. AMW 230; in M 64 ist von der "unbeteiligten Haltung der Spekulation" die Rede und von "der Ausklammerung des Alltäglichen". Das "Ich" des Philosophen, "das durch die vorgängige epoche von der Praxis getrennt, vom

- 106-

Konkreten und vom Drama abgespalten worden ist", wird „durch diese anfängliche Abspaltung, eben die philosophierende Haltung, überhaupt erst konstituiert" (M 65).

Nun hatte Lefebvre in seiner immanenten Philosophiekritik bereits die Aporien und Ambivalenzen aufgezeigt, die der theoretischen Einstellung und dem Grundwiderspruch zwischen Philosophie und nichtphilosophischer Welt bei gleichzeitigem (theoretisch und praktisch) universellen und systematischem Erkenntnisanspruch der Philosophie (zumal als Systemphilosophie) innewohnen. Die kritische Analyse hatte auch sichtbar zu machen versucht, dass die für die philosophische Reflexion konstitutiven Spaltungen, um deren Aufhebung bzw. Versöhnung es dem philosophischen Denken (zumal dem dialektischen) immer auch zu tun war (vgl. M 287), auf der philosophisch-theoretischen Ebene gar nicht (bzw. nur "in der Vorstellung") aufzuheben sind, weil sie praxisbezogene Widersprüche darstellen, denen nur durch eine Veränderung der Theorie-Praxis-Konstellation bzw. der Praxis selbst der Nährboden entzogen werden kann (vgl. M 60, 99, 348).

"Die Philosophie kann die Spaltung, von der sie ausging, nicht überwinden. Sie kann immer nur das philosophische Bedürfnis end- und bodenlos weiter vertiefen. Faktisch antwortet sie auf die Spaltung mit Vorstellungen, die aus der Trennung (Spaltung) zwischen dem Realen und dem Vorstellbaren erwachsen sind. Anders gesagt: Der Mensch kann von der Philosophie keine Erfüllung erwarten, denn was sie direkt oder indirekt zum Ausdruck bringt, ist das Unbefriedigtsein des Menschen und die innere Zerrissenheit seines Daseins." (M 53 f.)

Aus dieser aporetischen Grundsituation der Philosophie, dass die von ihr entdeckten Differenzen und aufgeworfenen Probleme, wenn sie als reale verstanden werden, auf der Ebene der Philosophie, d.h. der philosophischen "Reflexion" nicht zu lösen sind, motiviert das metaphilosophische Denken seine eigene Notwendigkeit und die einer radikalen Veränderung der philosophischen Haltung.

Gehen wir davon aus, dass "die Verschiedenheiten (Sein und Denken etc.) wirkliche Verschiedenheiten im Menschen, in der Praxis; im Sein" sind, so "bezeichnen die Begriffe Spaltungen und Konflikte. Dann muss man, um die Probleme zu lösen, diese Spaltungen überwinden. Um zur Verschiedenheit in der Einheit vorzudringen, muss man die Einheit verwirklichen oder wiederfinden. Und nur eine wirklich vorhandene, praktische Energie kann wirklich vorhandene Probleme lösen. Nur ein aktives, poetisches (kreatives) Denken als Form der praktischen Energie und gestützt auf eine Praxis, kann jenen Punkt überschreiten, in dem

die Verschiedenheiten, Gegensätze, Oppositionen und Widersprüche aufeinandertreffen und sich in endloser Konfrontation immer mehr zuspitzen. 'Man sieht', schrieb Marx 1844, 'wie die Lösung der theoretischen Gegensätze ... selbst nur auf eine praktische Art, durch die praktische Energie des Menschen möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine wirkliche Lebensaufgabe ist, welche die Philosophie nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als nur theoretische Aufgabe faßte ' (M 56 - Dieses Marx-Zitat hat zweifellos eine Schlüsselfunktion für Lefebvres Konzeption der Metaphilosophie).

Die "radikale Veränderung der philosophischen Haltung" muss darum zunächst die Aufhebung, d.h. die Zurücknahme der Verselbständigung und Fundamentalisierung von Reflexion und Betrachtung (Theoria) d.h. der autonom gesetzten reflexiven und kontemplativen Einstellung auf das, was (eigentlich, wirklich) ist beinhalten. Die

-107-

primär reflexive theoretische Einstellung bedeutet im übrigen gar keine "Erhöhung", sondern eine Verkürzung der schöpferischen (poietischen) Dimension und Potenz des Denkens auf Mimesis. Die metaphilosophische Zurückführung (Wiedereinfügung) des theoretischen Denkens in seinen Zusammenhang mit der kreativen Praxis zielt damit zugleich auf die Restitution des poietischen, kreativen Vermögens des Denkens, d.h. zunächst seines Akt- und Entwurfcharakters (vgl. M 60, 79).

Man muss „eine neue Einfügung des theoretischen Denkens in die kreative Praxis ins Auge fassen" (M 92). "Die Aufhebung der Philosophie ist kein Verfahren, das den Anspruch zwischen Philosophie und Nichtphilosophie durch eine vollkommene Kohärenz, eine endgültige Versöhnung zwischen (philosophischer) Vernunft und (nicht-philosophischer) Wirklichkeit ersetzt; sie ist vielmehr die Einführung der Meditation und des Handelns in die Praxis, in eine unumgängliche dialektische Bewegung innerhalb der Praxis zwischen der Verwirklichung des Vernünftigen und der Meditation über das Wirkliche und Mögliche, d.h. über die Kreation, die Poiesis" (M 330, vgl. 355).

Es bedarf freilich selbst schon einer praktischen Energie und eines Aktes, einer Entscheidung, um die reflexive und kontemplative Einstellung, d.h. die typisch philosophische Haltung, in eine kritisch-projektive und praxisbezogene Orientierung des Denkens und damit in eine neue Verflechtung von Denken und Handeln umzuwenden. Darum faßt Lefebvre die mit der Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie anstehende Wende nicht (mehr) als eine innerphilosophische "des reinen Begriffs" (Hegel), sondern als eine "Wende des Handelns" (M 349) bzw. eines "handelnden Denkens" (M 335, 336). Die Situation verlangt "Akte und Entscheidungen in der Praxis" (M 218) die als solche nicht im reflexiven Denken zu vollziehen sind. Auch die erforderlichen "theoretischen" Akte und Entscheidungen (hinsichtlich der philosophischen Position, des Erkenntnisinteresses und der theoretischen bzw. thematischen Folgerungen) überschreiten das reflexive Denken, sofern sie sich wie jeder bewusste Akt im Spannungsfeld von Aktuellem und Möglichem, Bestimmtem und Offenen, Bewusstsein und Sein bewegen, aber durch den Akt auch den Übergang, die Vermittlung vollziehen.

„Den Übergang vom Möglichen zum Wirklichen, vom Keim zum Akt und vom Residuum zur Essenz, kann man nicht durch das Denken vollziehen - schon gar nicht durch ein reflexives (philosophisches) Denken. Er bedarf einer Praxis.“ (M 349, vgl. SnM 47 f.). „Jeder menschliche Akt, gleich ob kollektiv oder individuell, definiert sich als eine Wahl, eine Öffnung zum Möglichen, eine Option zwischen mehreren Möglichkeiten.“ (KdA II, 23). Der „bewusste Akt“ im Unterschied zum reflexiven „Akt des Bewusstseins“ - "erfindend, schaffend". "Er hat zwei Merkmale: bewusst zu sein, ausgehend von einem zugleich determinierten und offenen Sein; und sich einzufügen in eine Praxis, um Neues in sie zu bringen. Somit 'ist' der bewusste Akt immer im Übergang begriffen" (M 355).

Das metaphilosophische Denken sucht sich seiner Form und seiner Thematik nach in Übergangsfeld der Praxis zu situieren und zu bestimmen als "handelndes Denken" oder "Form der praktischen Energie" (M 56). "Es versteht sich als Denkakt, als neu geschaffene Einheit des Verstehens und des praktischen Bewusstseins" (M 177). Aus dem Praxisbezug bzw. dem praktischen Bewusstsein bezieht das metaphilosophische

- 108 -

Denken seine kritischen Motive, Erkenntnisinteressen und die Perspektiven für seine zentrale Thematik. Lefebvre hat sie als kritische Theorie, d.h. als historisch-strukturelle und projektive Analyse der Praxis bestimmt, mit dem Alltagsleben als (theoretisch-praktischem) Zentrum (vgl. M 92, 79, 173, 329 f; AMW 49; KdA I, 153). Die Erfahrung der Entfremdung und blockierten Potentialität der alltäglichen Lebenspraxis ist der Antrieb der kritischen Haltung und des praktischen Erkenntnisinteresses, für das die kritische Analyse der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und die Frage nach den "praktischen Energien, d.h. nach den gesellschaftlichen Kräften" ihrer Veränderung untrennbar sind (M 329).

Das Programm einer solchen kritischen Theorie der wirklichen und möglichen Praxis, mit der Kritik und Veränderung des Alltagslebens als Kernstück, kann hier nicht mehr thematisiert werden, auch nicht dessen genauere Verknüpfung mit Lefebvres Restitution der marxistischen Theorie und diese selbst. Zum Verständnis beider Themenbereiche und der theoretisch-methodischen Anlage und Eigenart der "Kritik des Alltagslebens" als Ausgangs- und Zieldimension marxistischer Theorie und Praxis ist es aber unerlässlich, ihren historisch-strukturellen Zusammenhang mit der hier skizzierten metaphilosophischen Thematik, d.h. der (durch Marx exponierten) Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie zu sehen, von der das "Projekt einer radikalen Veränderung der Alltäglichkeit nicht abtrennbar ist" (M 126). Die Kritik des Alltagslebens und die marxistische Theorie zehren (in ihrer Stellung zwischen Philosophie und Wissenschaft) von der kritisch-utopischen Substanz der Philosophie und sie stellen zugleich als die Aufhebung der von Erfahrung und Praxis isolierten System- und Schulphilosophie die Freisetzung des philosophischen Denkens zu seiner kritischen und projektiven Bedeutung für die Orientierung des Menschen in ihrer Lebenswelt und Praxis dar. So gesehen ist die Metaphilosophie die versuchte Verwandlung der Philosophie zu "neuem Leben".

"Die Philosophie hört so auf, spekulativ und systematisch zu sein; sie öffnet sich der Wissenschaft ebenso wie der gesamten menschlichen Wirklichkeit... Es geht also um eine Philosophie und einen Begriff des Menschen und der Welt zugleich, jedoch in einem erneuerten Sinn; es ist konkrete, dynamische Philosophie, die sich der Praxis, der Aktion wie der Erkenntnis

verpflichtet weiß..." (KdA I, 180 f; vgl. 104). "Also wächst die Philosophie zu einem neuen Ganzen heran: Erkenntnistheorie, Logik und Methodologie, soziale Kritik der Ideen, Kritik des Lebens. Sie ist nicht mehr die spekulative Philosophie, abgelöst von der Handlung und dem Leben, abstrakt, kontemplativ. Und dennoch ist sie noch Philosophie: die Erforschung, die Entdeckung einer 'Konzeption der Welt', einer lebendigen Totalität. Die Aufhebung der Philosophie ist auch eine Ausweitung, eine Vertiefung der Philosophie!" (KdA I, 251 f, vgl. M 114)

In diesem Sinn bewegt sich auch das metaphilosophische Denken auf dem (neu durchgepflügten) Boden der Philosophie - wenngleich nicht mehr in den darauf errichteten Gebäuden und erörtert von ihm aus Horizont und Perspektiven einer 'Metaphilosophie der Praxis'.

Quelle: Fahrenbach, Helmut: H. Lefebvres 'Metaphilosophie' der Praxis. S. 80-108 in: Grauer, Michael / Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): Grundlinien und Perspektiven einer Philosophie der Praxis. Kasseler Philosophische Schriften 7, Kassel 1982. Zur besseren Lesbarkeit bearbeitet von Horst Müller, Initiative für Praxisphilosophie und Konkrete Wissenschaft.