

→ Habermas im Zusammenhang des Frankfurter Kreises (S. 187–193)

4.1 Habermas im Zusammenhang des Frankfurter Kreises

Habermas als herausforderndster Exponent Kritischer Theorie

[181] Warum wird an dieser Stelle Jürgen Habermas und werden nicht andere Autoren aus dem Frankfurter Kreis oder insgesamt das besprochen, was man „Kritische Theorie“ oder seit dem „Positivismusstreit der deutschen Soziologie“ in den 60ern „Frankfurter Schule“ nennt? Auf dem Feld der Gesellschaftstheorie wirkt das alles in heterogenen Artikulationen (vgl. Salzborn 2015), bis in die Gegenwart weiter im Sinne einer „Praxis der Kritik“, einer „Kritischen Soziologie“ (Jaeggi/Wesche 2009: 8, 95; 2013: 321 ff.) und in weiter treibendem Rasonnement über „Begründungsformen kritischer Theorien“ (Ellmers/Hogh 2017). Das alles zu diskutieren kann jetzt nicht die Absicht sein: Worauf es dabei überhaupt ankommt, zeichnete sich im Vorhergehenden ab. Es geht um die wesentliche Differenz zwischen einer *Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis*, das heißt dialektischer Praxisanalytik, und vormaliger *Kritischer Theorie* oder den aktuellen Varianten *kritischer Gesellschaftstheorien*. Deutlich wurde bereits: „Gesellschaftskritik“ ist im Verhältnis zum „Begreifen der Praxis“ eine in wesentlicher Hinsicht unvollständige oder defiziente praxislogische Operation:¹ Marx selbst verwies auf die „Stärke und Schwäche einer Art von Kritik, welche die Gegenwart zu be- und verurteilen, aber nicht zu begreifen weiß.“ (MEW 23: 528 F.). Man bleibt stets im Vorfeld wirklicher Überschreitung und reklamiert dort eine überlegene kritische und moralische Reflexivität. Derart nach einer „rationalen und guten Lebensform“ (Jaeggi/Loick 2013: 349) oder einem Abstraktum „individueller Freiheit“ zu fragen führt nicht weiter, weil der Ansatz das erhoffte Ergebnis einfach nicht hergibt.

Das diesbezüglich entscheidende praxisontologische und erkenntnistheoretische Moment des Praxiskonzepts wurde in Frankfurter Kreisen und auf dem Feld jener *kritischen Gesellschaftstheorien* nie verstanden, schon immer verdunkelt, außer Sichtweite gerückt oder gar bewusst desavouiert (vgl. Müller 2019e: 145 f.). Daher ist hier die Klärung in der Sache selbst vorrangig. In dieser Absicht bieten aber gerade die im Verhältnis zum Praxiskonzept durchaus benachbarten und parallel gelagerten, in wesentlichen Aspekten freilich antithetischen und aberranten Positionierungen von Habermas exakte Anreize und Anhaltspunkte. Jenseits der „Theorie des kommunikativen Handelns“, dem 1981 erschienenen Hauptwerk, sehe ich bis heute auch kein überbietendes sozialtheoretisches Werk, das zudem konstitutionstheoretisch und korrelativ zum Praxiskonzept interessanter wäre.²

Habermas' Hauptwerk dient hier als Medium oder Kontrastfolie **[182]** in einem virtuellen Diskurs. Die Absicht ist dabei ganz und gar konstruktiv, und es ist am allerwenigsten meine Absicht, eine neue Habermasdiskussion zu eröffnen. Von besonderem Interesse ist die Überschneidung beider Theorielinien in einer zentralen Fundierungsfrage, nämlich was die praxisorientierte oder aber intersubjektivitätstheoretische Interpretation von G. H. Meads Konzept „gesellschaftliche Handlung“ angeht. Dieser Punkt wird daher im nächsten Hauptabschnitt ausführlich besprochen: Mead erscheint

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

² Rolf Wiggershaus, Autor der umfassendsten Monografie zur Frankfurter Schule, urteilt: Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“ sei der letzte große Wurf gewesen. „Seither ist keine Verbindung von Zeitdiagnose, Gesellschaftstheorie und Philosophie mehr zustande gekommen.“ (NZZ am 19.3.2016)

geradezu als „missing link“ für die Entwicklung der Philosophie der Praxis. Habermas steht dagegen für eine typische sozialtheoretische Abzweigung, die vom dialektischen Praxisdenken, von der Wissenschaft der politischen Ökonomie und überhaupt von konkreter Utopie systematisch wegführt.

Ich möchte also klären, inwiefern der „weltweit bekannteste deutsche Philosoph und zugleich der bekannteste Intellektuelle dieses Landes“ (FAZ zum 85. Geburtstag, am 18.06.2014) fehlging: Die Wurzeln des Ganzen liegen in Habermas' begründeter Wahrnehmung einer Schief- oder Problemlage herkömmlicher Marxismen, zugleich aber in einer unhaltbaren, penetranten Verwechslung und Vermengung von „Marx“ und „Marxismus“. Auch das um Näherung an Marx bemühte Kapitel in Habermas' „Geschichte der Philosophie“ wiederholt am Ende nur das haltlose Verdikt, dass „Marx die vernünftige Freiheit handelnder Subjekte letztlich exklusiv in der gesellschaftlichen Arbeit verkörpert sieht“ und tritt gleich noch Bloch als Erlösungshoffer in ein Abseits (Habermas 2019: 624-667, bes. 605).

Seitenblicke auf Adorno und den Nachfolger Honneth

Die im „Konzept PRAXIS“ beabsichtigte Konzentration auf Habermas kann durch einen Seitenblick auf Theodor W. Adorno verständlicher werden. Dem Vertreter eines von Marx inspirierten Prinzips radikaler Negation zollte auch Marcuse Hochachtung, trotz offenkundiger Differenzen, „auf dem Grunde einer Gemeinsamkeit und von Solidarität“, so in einem Gespräch 1969 zum Tod Adornos. Ein „Versuch über die Befreiung“ (Marcuse 1969) war die Sache von Adorno nicht, aber von einer „vollständig in sich verkapselten Negative(n) Dialektik“ (Habermas 2019: 665) kann wiederum auch nicht die Rede sein. Adorno fokussierte und stilisierte sich vielmehr in der Haltung des hypersensiblen Hauptanklägers einer entfremdeten Welt. So musste er im Grunde jene „Hoffnung“ als „ehrlichste menschliche Eigenschaft zur Erfassung und Betätigung“ (Bloch 1977g: 316) verleugnen: „Hoffnung auch nur zu denken, *frevelt* an ihr und arbeitet ihr entgegen.“ Dass „das rücksichtslose Aussprechen dessen, was ist“, das meint was alles verkehrt und unwahr ist, „die bezeichneten Verhältnisse nicht so belässt, wie sie sind“ (Lenk 2003), mag Adornos innerste Motivation treffen. Aber so ist er in der hier veranschlagten positiven, konstruktiven Perspektive kein Partner. Es gibt dafür aber auch andere Gründe:

{183} Vranicki bemerkte zu Adornos „Antisystem“ (Adorno 1975: 10): „Es sind subtile und geistreiche Analysen, die jedoch zur Problemlösung nichts Wesentliches beitragen. Das unsystematische und polyphonische Kreisen um Persönlichkeiten und Gegenstände, das dazu noch mit einer gewissen esoterischen Abstraktheit belastet ist ... entfernte den Autor immer mehr von den kritischen Intentionen wie von den historischen Resonanzen, die die kritische Theorie einmal hatte und haben wollte“ (Vranicki 1983: 845). Adorno wurde durch seinen „antisystematischen Impuls“ und seine aversive „Kritik am System“ (Adorno 1988: 16) in Verunklarungen getrieben, die im Essayistischen verharren und sich in einer hochglänzenden Aphoristik verstecken: Die wirklich tiefer gehenden Gedanken und analytischen Exkurse sind wie Gedankenblitze, nach deren momentaner Helligkeit und intellektuellem Genuss sich im Ganzen wieder Halbdunkel ausbreitet.

Sätze wie jene, dass Marx die elfte, im Hinblick auf die vorhergehenden quintessenzielle, pointierende Feuerbachthese „so autoritär vor(ge)tragen“ habe, „weil er ihrer nicht ganz sicher sich wusste“, sind intellektuelle Girlanden, die auch sonst das Werk schmücken.³ Oder dass etwa „Dialektik“ als philosophisch-reflexive Denkweise und Methodenansatz, „geworden und vergänglich wie die antagonistische Gesellschaft“ sei, ist völlig unverständlich und führt ebenso in ein Abseits wie die unausgesprochen auf Bloch gemünzte „Warnung vorm Utopismus“, die der gezielte Seitenhieb „Hoffnung ist kein Prinzip“ toppt (Adorno 1975: 144, 243). „Ein Philosophieren ohne System kann nichts Wissenschaftliches sein“, erklärte einmal ein wirklicher Meister der Dialektik (Hegel 1975: 61; vgl. Hegel 1970: 14). Bloch charakterisierte sein dialektisches Praxis- und Hoffnungsdenken als „offenes System“ (Bloch 1977e: 472 f., 505 f.; 1977n: 28), eben so offen wie der emergierende Sozial- und Weltprozess.

³ So Adorno als der „kompromisslos kritisch Denkende“ in einem Essay gegen den „Vorwurf der Resignation“: Eine versuchte Vorwärtsverteidigung der kritischen „Frankfurter Schule“, die „nicht resigniert“ (Adorno 2003: 794 ff.) habe. Der aktivischen Linken wurde derweil repressive Intoleranz, Aktionismus, Kollektivismus, Ersatzbefriedigung und „Pseudo-Aktivität“ in einer „Pseudorealität“ vorgeworfen.

Die grundlegende theoretische Frontlinie hat Gajo Petrovic markiert: „Das Projekt war, kurz und einfach, den Marxismus in neuen geschichtlichen Bedingungen schöpferisch weiterzuentwickeln **{184}** und für die Gesellschaftswissenschaft (oder Sozialforschung) und für die gesellschaftliche Praxis fruchtbar zu machen [...] Die schöpferische Weiterentwicklung des Marxismus ist nicht gelungen.“ Stattdessen ist es im Frankfurter Kreis „zu verschiedenartigen eklektischen Kombinationen des ererbten Marxismus mit verschiedenen anderen Richtungen gekommen. So eine Entwicklung, wo es zu keiner durchdachten eigenen Konzeption kommt, betrachte ich als Scheitern.“ (Petrovic 1986: 13-24).

Theoriegeschichtlich ist Adorno *vor* Habermas situiert. Dessen rückblickende Wahrnehmung konzentrierte sich in dem Satz: „Adorno hinterlässt ein chaotisches Gelände“ (Habermas 1987: 15). Und was kam nach Habermas? Axel Honneth, Protegé von Habermas und Erbe der verbliebenen institutionellen und publizistischen Vorzugsstellung, sucht sich sowohl in einem gewissen Distanzverhältnis zur „frühen kritischen Theorie“ wie auch gegenüber dem Übervater Habermas zu profilieren.⁴ „Vielleicht könnte man sagen, dass ich in einem Verhältnis zu Habermas stehe, das dem der Linkshegelianer zu Hegel entspricht“ (Jaeggi/Wesche 2009: 87). Die Analogie war wenig überlegt: „Die junghegelschen Ideologen“, von Marx auch als Vertreter einer „kritischen Kritik“ apostrophiert „sind trotz ihrer angeblich ‚welterschütternden‘ Phrasen die größten Konservativen“ (MEW 3: 20).⁵

{185} Eine Überblicksrecherche zu Honneth bescheinigt diesem „normativen Überdruck“ und grundlegende „Unklarheiten“, die dem ganzen Grundansatz geschuldet sind.⁶ Dem möchte ich hinzufügen: Honneths philosophisch-wissenschaftliche Bemühtheit zur Profilierung von „Anerkennung“ als neue Schlüsselkategorie für das intersubjektive Geschehen und gesellschaftliche Wirklichkeit münden vor allem in hochtönende begriffliche Konstrukte wie „sphärenspezifische Gerechtigkeitsprinzipien“ oder eine „Autonomie des Einzelnen“ und „individuelle Freiheit“ als normativer Grundstein. Mit Hegel und Marx muss man nachfragen: Die Einsicht in welche gesellschaftlichen und geschichtlichen Notwendigkeiten und Bedingungen ist erforderlich, um Freiheit verantwortlich zu betätigen?

Honneths Räsonnement⁷ über Hegel, Marx, den Sozialismus und die gesellschaftliche Situation führt schließlich zu der Einsicht, dass es zwar ein „großes Unbehagen an den kapitalistischen Gesellschaften“ und „massenhafte Empörung“ gebe, im nötigen experimentierenden Vortasten „auf dem Boden unserer Gesellschaftsordnung“ aber leider noch „jeder normative Richtungssinn fehlt“: Der Kompass für den sozialphilosophischen Orientierungslauf wird jetzt auf eine „solidarisch verstandene“ „soziale Freiheit“ in einer „demokratischen Lebensform“ (Honneth 2015) geeicht. Aber die verfügbare Kartographie zeigt weder das reale Gelände widersprüchlicher sozial- oder weltkapitalistischer Strukturen, konkrete Latenzen und Übergänge, noch zeichnet sich ein Anlegeplatz am neuen Ufer ab.

Honneth argumentiert bezüglich Marx und dem „praxisphilosophischen Ansatz“ wie Habermas weiter mit Begriffsverschiebungen und unsauberen Kontextualisierungen. So wird das Praxis- und Weltphilosophische im Marx’schen Denken gerne übersehen und das Ganze eher mit einer vorgestrigen industrialistischen Ära konnotiert **{186}**. In einem Kommentar anlässlich der Edition der frühen Marx’schen Schriften in der MEGA² heißt es: Marx Praxisdenken habe „aristotelische

⁴ Honneth meinte anlässlich des 80. Geburtstags von Habermas, es handle sich bei diesem um eine „Sublimierung des Marx’schen Erbes“. Einen kritischen Blick in das Beziehungsgeflecht der Vertreter der Kritischen Theorie, auf deren unzureichende Marxverständnisse und die Idee der Anerkennung wirft Schäbel (2019): Honneth versteht „das normative Ideal seiner eigenen Variante Kritischer Theorie, das der Anerkennung, einseitig positiv“, anstatt es selbst „einer kritischen Prüfung zu unterziehen“ und dialektisch, wie Marx, auch in seiner negativen Bedeutung zu fassen.

⁵ Das ätzende Marxwort von einer „kritischen Kritik“ (MEW 2) ist weder ein „Blindgänger“ noch „bloße Tautologie“, wie Adorno einmal betroffen räsonierte (Adorno 2003): Das Andere solcher *kritischer Kritik* wäre eine *praktisch-kritische, positive Kritik*.

⁶ „Die anspruchsvolle und komplexe Theorie Axel Honneths fällt, allen entgegengesetzten Intentionen zum Trotz, unter das vom ihm selbst formulierte Verdikt: ‚Eine der größten Beschränkungen, unter denen die politische Philosophie der Gegenwart leidet, ist ihre Abkoppelung von der Gesellschaftsanalyse und damit die Fixierung auf rein normative Prinzipien.‘“ (Henning 2013).

⁷ Siehe http://www.deutschlandfunk.de/sozialphilosoph-axel-honneth-die-ideen-der-fruehsozialisten.1148.de.html?dram:article_id=322458, am 11. Juni 2015.

Wurzeln“, er habe einen „unglücklichen Begriff“ von „gegenständlicher Tätigkeit“ kreiert und überhaupt müsse eine Philosophie, „die ihre Leitideen durch Initiierung verändernden Handelns in die Wirklichkeit umzusetzen“ trachtet, den „begründeten Verdacht wecken“, dem „politischen Terror die theoretische Weihe“ zu verleihen (vgl. Müller 1999): Fern von Marx und gegen Bloch ist ein gnadenloserer politischer Opportunismus der Sozialphilosophie kaum denkbar.

Auf der Höhe seines Anspruchs angekommen musste Honneth schließlich mit der Frage ringen, „welche konzeptuellen Veränderungen“ an den veralteten „sozialistischen Ideen“ vorgenommen werden müssten, damit sie ihre „verlorengegangene Virulenz“ (Honneth 2015: 20) zurückgewinnen. Schließlich hatte selbst Habermas, sogar noch relativ spät, noch einmal auf „Sozialismus“ und dessen „normativen Kern“ (Habermas 1998: 12 f.) angespielt. Honneth sucht den Gedanken auf seine Art zu verdolmetschen:

Die einleitenden Partien des Büchleins lassen noch auf die „kritische Perspektive einer Transformation der gegebenen Gesellschaftsordnung“ hoffen. Der gedankliche Weg beginnt jedoch mit der Rekonstruktion frühsozialistischer oder auch vulgärmarxistischer Ideen, um sich dagegen mit einem hoch abstraktiven, ideal normierten Grundbegriff von „sozialer Freiheit“ abzusetzen. Darin soll sich die „Idee des Sozialismus“ letztlich darstellen.⁸

Von da kann schließlich die Verwirklichung der gewonnenen „Leitidee“ oder des „Orientierungsschemas“ auf die „funktional ausdifferenzierten“ Handlungssphären gefordert und schließlich deren organischer Zusammenklang in „Inbegriff“ einer „demokratischen Lebensform“ angemahnt werden. Als Adressat solcher Strebungen nach einem gelungenen Mit- und „Füreinander“ gelten in erster Linie eine „demokratische Öffentlichkeit“ oder nicht näher bestimmte plurale Akteure. Gefördert durch eine „möglichst unbegrenzte Kommunikation“ soll sich ein sozialer Experimentierprozess in der angegebenen Fortschrittslinie ergeben. Solcher „revidierter“, „gesellschaftstheoretisch aufgeklärter Sozialismus“ soll nicht nur „vor Ort“ wirken, sondern versteht sich in letzter Überdehnung sogar „weltpolitisch“.

Die unmittelbare theoriepolitische Wirkung von alledem ist erst einmal, dass Marx' Genie im Kern missverstanden und sinnentstellend referiert wird. Statt der beabsichtigten Rettung durch „Einbeziehung der Moral in die politische Ökonomie“ wäre die positive, transformationsanalytische Fortentwicklung eben dieser Basiswissenschaft und jedenfalls nicht ihr Ersatz durch eine normativisch aufgeladene, „soziologisierte Kapitalismusanalyse“ (Jaeggi/Loick 2013: 362 f.) anzustreben.⁹ Auf letzterem akademisch vermessenen, weichen Boden kann das enorme Thema „Sozialismus“ freilich weder historisch noch theoretisch oder gar futurisch angemessen behandelt werden¹⁰ und wird stattdessen zu einer hochfliegenden „Idee“ sublimiert.

Empfohlene Zitierung: Horst Müller, **Das Konzept PRAXIS im 21. Jahrhundert**. Karl Marx und die Praxisdenker, das Praxiskonzept in der Übergangsperiode und die latent existierende Systemalternative. **2. vollständig überarbeitete und ergänzte Auflage**. Books on Demand, Norderstedt 2021. Auszug des Abschnitts: 4.1 Habermas im Zusammenhang des Frankfurter Kreises. S. 187-193. Stand: 01.06.2021.

Kontakt zum Autor: dr.horst.mueller@t-online.de

Webseite: <https://www.praxisphilosophie.de>

Weitere Informationen zur Publikation:

https://www.praxisphilosophie.de/das_konzept_praxis_im_21_jhd_312.htm

⁸ Mit dieser „Idee“ wird die klar umrissene Marx'sche Perspektive weichgespült oder vielmehr entsorgt: „Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens“ (MEW 42: 91).

⁹ Dabei bringen Axel Honneth, Rahel Jaeggi und Hartmut Rosa den Marx'schen „Entfremdungsbegriff um seinen potenziell kritisch-theoretischen Gehalt“, erklärt Alexander Lingk (2018).

¹⁰ Einen praxiszentrierten Zugang bietet „Denkformen in Sachen Sozialismus“ (Fleischer 1978).