→ Letztes Gefecht pro und contra Habermas (S. 230–235)

4.8 Letztes Gefecht pro und contra Habermas

Gesellschaft als Anerkennungsgemeinschaft oder Assoziation

Die Argumentation und Denkrichtung von Chantal Mouffe macht deutlich, dass das positive Erbe historisch errungener Liberalität - das sich in persönlichen Freiheiten, demokratischer Politizität und menschenrechtlich adäquaten Lebensumständen bekundet - nicht in die Hände eines von der realen Verfasstheit und konkreten Situation des Gesellschaftlichen entkoppelten, moralischen Konstruktivismus gehört, wie ihn Habermas repräsentiert.[1] Die Praxisdenker haben nie einen Zweifel gelassen, dass dieses Erbe in einem sozioökonomisch anders fundierten, politisch und zivilisatorisch höheren Typ gesellschaftlicher „Assoziation" besser aufgehoben wäre.

Der Frankfurter sieht dagegen in der „*künftigen* Assoziation der vom Kapitalfetisch befreiten Produzenten, die die Bedingungen des materiellen Lebensprozesses ihrer gemeinschaftlichen Kontrolle unterwerfen" und einen „Verein freier Menschen" bilden, lediglich eine „prekäre Konstruktion", vermischt mit „holistischen" und „geschichtsteleologischen" Elementen sowie einem von Aristoteles oder Hegel geerbten, „klassischen Totalitätsbegriff", letztlich ein „Verfügungsmodell" in „Analogie zur Naturbeherrschung". Mit der stur fortgesetzten Unterstellung, der Marx'sche Assoziationsgedanke (MEW 42: 91 f.) impliziere die Herrschaft einer technokratisch-wissenschaftlichen „Administration" und eine ökonomisch „planende Zentralverwaltung" fällt der ideologische Mehltau des primitiven Antikommunismus auf die Sozialphilosophie (Habermas 2019: 650).

Jener „Verein freier Menschen" (MEW 23: 92 f.), auf den im „Kapital" verwiesen wird, ist nur Teil einer einführenden, gemeinverständlich sein wollenden Beispielführung, während die Kategorie „Assoziation", wie im Kommunistischen Manifest, einen philosophisch-politisch anspruchsvollen, offenen Sinnhorizont aufweist (MEW 4: 482; MEW 42: 92) und insbesondere emanzipierte Naturverhältnisse einschließt. [2]

Habermas meint dagegen, **{226}** der „Verein freier Menschen" entspreche der „privatrechtlichen Figur der bürgerlichen Vereinigung", der mit einem „produktionsgesellschaftlichen Archetyp der arbeitsteiligen Kooperationsgemeinschaft" verbunden werde. Damit verschwinde aber der „Kern des Problems gesellschaftlicher Selbstorganisation": „Nicht die gemeinsame Kontrolle gesellschaftlicher Kooperation bildet den Kern der intentionalen Vergesellschaftung, sondern eine von der Zustimmung aller getragene normative Regelung des Zusammenlebens, die inklusive Beziehungen gegenseitiger symmetrischer Anerkennung[3] … sichert" (Habermas 1998: 65, 66, 393 F. 56).

In der Verdichtung dieser Aussagen wird das undialektische Entweder--Oder und werden die wesentlichsten von Habermas ins Spiel gebrachten, interpretativen Fehlleistungen bezüglich Marx sowie die eigenen „deliberativen" Idealisierungen offenbar. An diesen Differenzen, deren Konturen

---

[1] Während die eurokratische „Liberalisierungsmaschine" den volkssouveränen, national verfassten „demokratischen Kapitalismus" (Streeck 2013a) aushebelt, wird von Habermas eine supranationale Demokratisierung Europas beschworen oder auch eine „Weltgesellschaft" angerufen: Zur entsprechenden Habermas-Streeck-Debatte siehe die *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Hefte 4 - 5/2013.

[2] Von daher versteht sich auch mein Schlussplädoyer für eine „assoziative Gesellschaftlichkeit".

[3] Mit dem Begriff „Anerkennung" hat Habermas seinem Nachfolger das Stichwort für dessen Versuche zu einer eigenen Profilierung geliefert (Honneth 2008).

im Bühnennebel sozialtheoretischer Debatten verschwimmen, haben sich nicht Wenige abgearbeitet, um bezüglich „Marx und Habermas“ für Klarheit zu sorgen und ein zukunftsfähiges Konzept zu gewinnen.

Die missglückte Synthese von Arbeit und Kommunikation

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

In seiner Schlussbetrachtung (Tomberg 2003: 417-427)[4] verweist der Autor auf theoriegeschichtliche Strömungsverhältnisse und zeitgeschichtliche **{227}** Erfahrungen, in deren Zusammenhang Habermas mit seinem „Kommunikationsparadigma“ auf ein defizitäres sogenanntes „Produktionsparadigma“ antwortete und dabei marxistisch unterbelichtete Dimensionen des sozialen Prozesses aufschloss. Habermas habe „mit all dem auf dasselbe hinaus“ gewollt „wie sein großer Vorgänger“ und dabei auch einen Ertrag aus dem Feld moderner Soziologie von Weber bis Parsons einholen wollen. Indem er Marx aber sozusagen auf den Kopf stellte, sei der Paradigmenwechsel zu einer *bestimmten Negation* geraten, nicht zu einer wirklich gelungenen Aufhebung. Das faktische Ergebnis war, dass „der historische Materialismus durch eine konkurrierende Theorie verdrängt worden (ist).“

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

Tomberg zeigt mit alldem Gespür für die theoriegeschichtliche Situation und die Tragweite der aufgeworfenen Fragen. Aber der Fehler ist, dass er die von Habermas kolportierte Existenz eines Marx'schen „Produktionsparadigmas“ nicht als vulgärmaterialistisches Konstrukt zurückweist und auf den Praxisdenker Marx und das Praxiskonzept kommt, das die intendierte, höhere Synthese von vornherein impliziert. Der integrale Ansatz des Praxisdenkens ist auch bezüglich der subjektiven oder reflexiven Seite gesellschaftlicher Konstitution stimmig *grundiert* und in jeder Hinsicht sozialtheoretisch und gesellschaftspolitisch entwicklungsfähig. Was die Einschätzung einer möglichen Zusammenführung der Denkansätze angeht, ist ferner in Rechnung zu setzen, dass das Erbe der dialektischen Philosophie, das Element der Dialektik, die für Marx' Praxisdenken substanziell ist, von Habermas als unwissenschaftliches und als solches dogmatisch und stalinistisch kultiviertes, überholtes Element der „Philosophie im Marxismus“ exkludiert wird (Habermas 1976: 49 ff., ebenso in PRAXIS 1974, 1-2): Derartige philosophische Abwege von den wertvollsten **{228}** Vorleistungen kritischer Philosophie sind durch keinerlei Kurskorrektur zu retten.

Ausblick: Niemand muss Habermas durchlaufen

Nach Habermas unvermittelter, de facto von der Dialektik gesäuberter Negation des Marxismus wird also nun von Tomberg eine Synthetisierung anvisiert, ein „konstruktives“ Projekt, durchaus mit Blick auf eine wünschenswerte „Neuformierung“ des Gesellschaftlichen *nach* dem Kapitalismus, mit Ausblick auf eine Art globaler Polis oder „demokratische Weltrepublik“. Dafür müsse man Habermas „durchlaufen“: Dieser behielte aufgrund dieser Interpretation die Würde eines Marxismusdenkers, der „weiter in den Kontext der legitimen Marx-Nachfolge“ gehört: Tatsächlich spielt Habermas als kryptischer Dekonstrukteur des Marxismus- und Praxisdenkens selbst immer noch auf die „Sozialismus“-Problematik an und reklamiert, einen auch diesem „Projekt“ entsprechenden,

[4] Die Schlussbetrachtung ist auch unter: http://www.zeitschrift-marxistische-erneuerung.de/article/993.habermas-rekonstruktion-des-historischen-materialismus.html zugänglich (Zeitschrift Z. Nr. 55, September 2003).

„normativen Kern“ entwickelt zu haben (Habermas 1998: 12 f.).[5] Sollte man also Habermas „durchlaufen“, um zu einer theoretischen Synthese, fundierten Gesellschaftskritik oder gar konkreten Alternative im Sinne jener einmal anvisierten „Assoziation“ gesellschaftlicher Individuen zu kommen, die gewährleistet, dass „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller“ ist? (vgl. MEW 4: 482).

Niemand muss Habermas „durchlaufen“, um die gesellschaftliche Wirklichkeit und geschichtliche Situation zu erschließen. Auch sagt die am Ende dieser eigenartigen Denkgeschichte bescheinigte weltweite „Rezeption“ des Werks, die eine aktuell in Arbeit befindliche Bibliographie mit über 8.000 Positionen aufzeigt, nichts über die Dignität der Idee aus. Ganz im Gegenteil: Es liegt eine ab ovo nicht tragfähige konstitutionstheoretische Poblemexposition vor, an die sich ein labyrinthischer Um- und Irrweg mit zahlloser Fallenstellerei durch unscharfe Begriffsbildung und Gedankenführung anschließt. So ist das Destillat, „dass sprachlich vergesellschaftete Subjekte … ihre Lebensform auch auf rationale Weise verändern können“, so hochprozentig nicht, wie das Etikett verspricht (Habermas 2019: 174). Denn „von der Produktion abgekoppelt, bleibt die freie Gemeinschaft miteinander im Dialog stehender Subjekte eine kompensatorische Utopie […] Dieses bessere Leben kann sich nur als Einheit von menschenwürdiger Produktion und ethisch-politischer Aktion verwirklichen …“ (Tosel 1999). Diese Argumentation verweist auf die Defizite und Verkehrungen eines von entsprechenden Grund- und Existenzfragen abgehobenen Diskurses über Vernunft und Würde, Recht und Demokratie, Gesellschaft und Geschichte.

{229} Ein Gegenstück zu Habermas‘ ursprünglichem Rekonstruktionsversuch eines „Marxismus“, das den praxisphilosophischen Zugang bietet, war seinerzeit unter dem Titel „Zur Rekonstruktion der materialistischen Dialektik“ erschienen (Schmied-Kowarzik 1978; 2018a). Der Auseinandersetzung über die konstitutionstheoretischen Zentralkategorien „Praxis und Intersubjektivität“ galt meine eigene Dissertation (Müller 1982). Zur Sachlage bemerkte Bourdieu sarkastisch: „**Das Ignorieren der Wahrheit der Praxis als gelehrte Ignoranz liegt unzähligen theoretischen Irrtümern zugrunde**" (Bourdieu 1979: 316). Er stellte seinem „Entwurf einer Theorie der Praxis“ ein Zitat aus der ersten Feuerbachthese voran, das auf „menschliche Tätigkeit, Praxis“ als *Wirklichkeitsbegriff* abstellt. Von da versteht sich seine Distanzmarkierung, die soziale Welt sei eher ein „Universum der Praxis, denn des Diskurses“ (Bourdieu 1979: 249). Seine Alternative zum „Moralismus des rationalen Dialogs“ und einem „Predigen von Vernunft“ (Bourdieu 1998a: 216 ff.) wird im Weiteren genauer untersucht werden.

Ein anderer Beitrag zur Klärung der Grundlagenprobleme kann zunächst von George Herbert Mead erwartet werden, den Habermas für seine intersubjektivitätstheoretische Theoriekonstruktion sehr unvorsichtig in Anspruch genommen hat: Mead kann in den Kontext derartiger „kritischer Intentionen der Gesellschaftstheorie“ (Habermas 2019: 601) nicht bruchlos vereinnahmt werden. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich vielmehr, dass sein Entwurf das Praxiskonzept in sonst unzureichend belichteten geistphilosophischen und konstitutionstheoretischen Fundierungsfragen stützt und zu dessen Entwicklung wesentlich beiträgt. Ich habe daher schon früher von Mead als dem „missing link“ einer konkreten Praxisphilosophie gesprochen (Müller 1985: 153).

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.

Abschnitt: 4.8 **Letztes Gefecht pro und contra Habermas**. S. 230-235.
Zur vorhergehenden, ausführlichen Auseinandersetzung mit Habermas:
Abschnitte 4.2-4.4 **Karl Marx, das Marximusdenken und Habermas.** S. 193-214.

Kontakt zum Autor: dr.horst.mueller@t-online.de **Webseite:** https://www.praxisphilosophie.de

[5] In diesem Sinne stellt der Versuch (Honneth 2015), auf 150 Seiten die „Idee des Sozialismus“ „für unsere Zeit“ zu retten, eine Testamentsvollstreckung nach Habermas‘ Vorgaben dar: Das Konzept einer politisch-ökonomisch anders fundierten Assoziation gesellschaftlicher Individuen wird zur „Idee sozialer Freiheit“ abstraktifiziert und diese emanzipationstheoretisch aufgeladen.