

Studien zur

---

# Philosophie & Wissenschaft

## gesellschaftlicher Praxis

---

### Praxis und Hoffnung

### Grundlagen der

### Philosophie der Praxis

Von Marx bis zur Jahrhundertwende

Marx, Engels, Labriola

Von der Oktoberrevolution zum II. Weltkrieg

Lenin, Stalin, Lukacs, Korsch, Gramsci, Horkheimer, Marcuse

Die Nachkriegszeit bis zu den 80ern

Mao Tse-tung, Sowjetmarxismus, Praxisphilosophie,

Sartre, Adorno, Kofler, Habermas, Bloch, Lefebvre

Grundrisse des Praxiskonzepts

Die konstitutions- und erkenntnistheoretische Fragestellung

Marx, Mead und das Konzept widersprüchlicher Praxis

---

Horst Müller - Praxis und Hoffnung in 2. Auflage

Horst Müller  
Praxis und Hoffnung  
Grundlagen der Philosophie der Praxis

Horst Müller, Dr. phil., geb. 1945, Sozialphilosoph und Sozialinformatiker. Redakteur des Portals [praxisphilosophie.de](http://praxisphilosophie.de). Arbeitsschwerpunkte: Konkrete Praxisphilosophie, Politische Ökonomie und Systemalternativen, Stadt- und Sozialforschung, Konzepte gesellschaftlicher Transformation.

Horst Müller (Hg.)

**Praxis und Hoffnung**

**Grundlagen der Philosophie der Praxis**

Bibliographische Informationen der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 3-88663-509-0

1. Auflage 1985

2. Auflage als Netzpublikation 2014

© 2014 Dr. Horst Müller

Veröffentlichung im Selbstverlag

## INHALT

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

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

## Vorwort

Mit Blick auf die gegenwärtige Lage des Marxismus und das vernachlässigte Kernthema »Marxismus und Philosophie« habe ich mich zu einer Neuauflage von »Praxis und Hoffnung« entschlossen. Der 1985 als philosophisch-politische Quintessenz einer Dissertation über »Praxis und Intersubjektivität« publizierte Text wurde überarbeitet und vom heutigen Erkenntnisstand her punktuell präzisiert. Die 2. Auflage steht auf dem Portal praxisphilosophie.de zur Verfügung. Die Seitenzahlen der ursprünglichen Fassung sind in doppelte eckige Klammern gesetzt.

Warum diese Wiederveröffentlichung? Die »Studien zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis von Marx bis Bloch und Lefèbvre« stellen sich der philosophisch-wissenschaftlichen Auszehrung des Marxismus sowie »kritischen«, zumeist akademischen Gesellschaftstheorien mit entsprechender Surrogatfunktion entgegen, indem sie entsprechende, inzwischen klassische Quellen, theoretische Konzepte und schließlich das schon einmal erreichte höhere Niveau eines philosophisch reflektierten Marxismus- und Praxisdenkens wieder einholen.

Damit verweisen die Untersuchungen insbesondere auf intersubjektivitätsorientierte Konzepte oder auch neuere Praxistheorien, die das Grundproblem »Praxis« verwässern und weiter verunklaren. Sie stehen gegen ein affirmatives Raisonement, welches die hier aufgezeigten enormen Vorleistungen des praxiszentrierten Marxismusdenkens ignoriert, diese nicht einmal anständig plagiiert, wenn nicht gar verfälscht repliziert. »Fauler Ersatz, gängig kopierende Stellvertretung, die Schweinsblase eines reaktionären, aber auch schematisierenden Zeitgeistes, sie verdrängen das Entdeckte« (Bloch 1977a: 3). Der gesellschaftliche Intellekt verdient eine andere Nahrung:

Die konzentrierte Einführung in die Geschichte des Praxisdenkens führt vom Ursprung dieses geistesgeschichtlichen Novums bis hin zu seinen bedeutendsten Protagonisten und hoch entwickelten Artikulationen im 20. Jahrhundert. Sie ist gesellschafts- und denkgeschichtlich an der Schwelle der 80er situiert, bis zu der sich diese europäische Strömung vielseitig entfalten konnte. In der Folge wurde ein verheerender liberalistisch-ideologischer Rollback inszeniert, der sich noch in der Gegenwart fortsetzt, während im Kontext des heterogen ausgefalteten Marxismusdenkens so gut wie keine relevante grundlagentheoretische Weiterentwicklung mehr erfolgte.

Den gegenwärtigen Stand des Problems Marxismus, Philosophie und Gesellschaftswissenschaft möchte ich daher so resümieren: Im Großen und Ganzen werden in der hier vor Augen geführten Ideengeschichte die vorzüglichsten Gedanken versammelt oder wenigstens angesprochen. Damit sind wesentliche Anknüpfungspunkte gegeben, um die philosophisch-wissenschaftliche Substanz des Marxschen Praxisdenkens künftig in einer den modernen Anforderungen entsprechenden, paradigmatisch ausgeformten und operativen Gestalt auszuformen und konstruktiv und Streitbar ins Feld zu führen: Gesellschaftstheoretisch, vor allem auch politisch-ökonomisch, schließlich übergreifend durch die praxisanalytisch vertiefte Konzeptualisierung der eröffneten gesellschaftsgeschichtlichen Übergangsperiode.

Aus dieser Erkenntnis und Wahrnehmung des theoretischen Feldes ergibt sich auch: Die heute ganz überwiegend kritisch-negatorisch angelegte Politökonomie und ihr halb verschwisterte kritische Gesellschaftstheorien stellen nur unzureichend fundierte und leistungsfähige Geistesgestalten dar: Eine Sozial- und Systemkritik, die sich infolge der eklatanten Wirtschafts-, Gesellschafts- und Weltprobleme überall regt, mag ihren Teil zur Aufklärung des »objektiv-realen Nebels« in ‚Gesellschaft und Geschichte beitragen. Aber infolge verschleppter grundlagentheoretischer Probleme und der unablässigen Kultivierung eines ideologisch eingeschliffenen Kritikmodus läuft alles darauf hinaus, dass man am Ende zu der gesellschaftlich längst angeforderten wissenschaftlichen Utopistik nicht in der Lage ist.

Die begrenzte Reichweite und praktische Inkonsequenz aller an sich notwendiger »Kritik«, deren Denkmodi den epistemologischen Kriterien des von Marx annoncierten »Begreifens der Praxis« nicht genügen, führt vor allem dazu, dass der durchgehend entfremdungskritische und transformationstheoretische Status der von Marx begründeten Wissenschaft der politischen Ökonomie immer noch verkannt wird. Ohne ein entsprechendes Vorverständnis kann aber die eigentliche Frage nach einer konkreten Alternative nicht einmal richtig gestellt, geschweige denn beantwortet werden: Mangels entsprechender politökonomischer Vorleistungen ist die Suche nach Alternativen am Ende des Regenbogens inzwischen nahezu ein Volkssport, der die herrschenden Eliten ziemlich kalt lässt oder selbst zum Phantasieren enlät.

Ich bin der Überzeugung, dass die Regenerierung der intellektuellen Energien und wissenschaftlichen, insbesondere wirtschaftstheoretischen Kompetenzen des Marxismus- und Praxisdenkens eine Grundbedingung

---

für jeglichen theoretischen, praktischen und politischen Fortschritt ist. Was können die vorliegenden Studien dazu beitragen?

Der Durchgang durch eine enorme Denk- und Problemgeschichte führt zu der entscheidenden Erkenntnis der Bedeutung und zugleich ersten präziseren Formulierung der *konstitutions- und erkenntnistheoretischen Fragestellung*: Der Ausblick im Kapitel »Marx, Mead und das Konzept widersprüchlicher Praxis« zeigt auf, wie im Kontext des Praxiskonzepts die Quintessenz der gedanklichen Linie des Marxismus- und Praxisdenkens aufgefangen werden kann und von da schließlich auch im und für 21. Jahrhundert weiter entwickelt werden könnte.

Insofern bedeutet »Praxis und Hoffnung« ungeachtet einiger Nebenaspekte, die sich eben aus dem Entstehungszusammenhang verstehen, aus heutiger Sicht so etwas wie ein praxisphilosophisches Repetitorium, eine vorläufige Sicherung unverzichtbarer Arbeitsergebnisse und die Wiedergewinnung einer Plattform für das wiederum notwendige Weiterdenken. Dazu begründet die vorliegende Arbeit vor allem die Bedeutung der entwickelten spezifischen Fragestellung und zeichnet auch bereits die Umriss einer Konstitutions- und Erkenntnistheorie der Praxis als Quintessenz des philosophisch reflektierten Marxismus.

Damit ist das auf dem Feld »Marxismus und Philosophie« (Korsch 1966) heute weiter anhängige Forschungs- und Entwicklungsprojekt zunächst hinreichend umrissen. Wiederum gilt aber: »Denken heißt Überschreiten« (Bloch 1977a: 2, 3). Es bleibt als Hauptposition im Pflichtenheft: Das Praxiskonzept vom Standpunkt der wiederum veränderten, wesentlich fortgeschrittenen gesellschafts- und ideengeschichtlichen, weltgeschichtlichen Situation, das heißt entsprechend der im 21. Jahrhundert eröffneten historischen Übergangsperiode, auf die entsprechende höhere Stufe der Konkretheit, wissenschaftlicher Operativität, Streitbarkeit und sozialökonomischer Analytik zu heben.

Horst Müller, Februar 2014

## Einführung

Die vorliegenden Studien vermitteln eine konzentrierte Einführung in die Geschichte des Praxis-Denkens, wobei letztlich die aktuelle Bedeutung und die Zukunftsaussichten dieses Denkansatzes interessieren. In dieser Hinsicht stellen die Untersuchungen den Versuch dar, im Praxis-Konzept die Antwort auf eine doppelte Herausforderung zu finden. Einerseits ist eine Fundierungskrise der modernen Soziologie als Grundwissenschaft der gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit zu verzeichnen. »Man würde sicherlich nicht schon so lange und derart besorgt von einer Krise der Soziologie sprechen, stünde darin nicht, jenseits der gesellschaftlichen Lage der Soziologie, deren intellektuelle Lage schlechthin zur Debatte«, bemerkte Alain Touraine (1976: 17 ff.). Auf der anderen Seite hält die Diskussion um eine »Krise des Marxismus« an und wird die »Notwendigkeit einer marxistischen Grundsatzdebatte« unterstrichen (Prokla 1979: 1).

Den so tief empfundenen Schwierigkeiten liegen keineswegs nur theoretische Unzulänglichkeiten zugrunde: Es drückt sich ein kritischer Zustand der gesellschaftlichen Praxis auch in einer bis an die Wurzel gehenden Theorie- und Orientierungsproblematik aus, die insbesondere jene spüren, die angesichts des globalen Krisenzusammenhangs der 80er Jahre nach persönlichen und gesellschaftlichen Alternativen suchen. Hier nun immer wieder nur eine erneute Krisenschau anzustellen, führt ebenso wenig weiter, wie der Rückgriff auf Modephilosophien, aufgeblähte akademische Konstrukte oder auch nur tagespolitische Losungen, die übergenug angeboten werden: Man muss die bestehende theoretisch-praktische Herausforderung als eminent grundlagentheoretische begreifen und zu einer tiefgreifenden Erneuerung des Denkens übergehen. Dazu will die vorliegende Einführung in Grundfragen der politischen Philosophie und Wissenschaft von der Gesellschaft beitragen. Diese Materie mag einige Mühen und besonderen Schwierigkeiten bereiten: Über alldem lastet ein Berg von Unwahrheit und Begriffsverwirrung, so dass zunächst alles davon abhängt, ob der gewählte Ausgangspunkt der richtige ist.

In dieser Hinsicht lässt es die vorliegende Studie nicht an Bestimmtheit fehlen: [[8]] Dreh- und Angelpunkt ist das mit Marx in die Welt gekommene »Praxiskonzept«, bei dem allein die heute geforderte theoretische Potentialität und die verlangten menschlich-politischen Perspektiven vermutet werden. Das hat nichts mit einem neuen Dogmatismus zu tun, aber viel mit der Leitthese, dass das »Sein« oder die Lebensform des Menschen »Praxis« ist, und dass dieser Begriff infolgedessen nicht nur philosophische Zentral-,

---

sondern zugleich analytische Schlüsselkategorie sein muss. Diese These wird sowohl von der sowjetischen Schulphilosophie und den gängigen Marxismusschulen bekämpft oder verfehlt, als auch insbesondere von der kritischen Gesellschaftstheorie Frankfurter Provenienz verkannt und abgelehnt. Es ist das Verdienst einer spezifisch praxis-zentrierten Denklinie, die von Marx bis in die Gegenwart reicht, das Erbe einer Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis bewahrt und gegen schier übermächtige Widerstände in Ost und West entwickelt zu haben. Ist diese Position eine Marxismus-Variante unter vielen?

Es geht im folgenden nicht um die Begründung einer neuen Marx-Orthodoxie, sondern um die Gewinnung des Standpunkts einer universellen, selbst begründungs- und selbständig arbeitsfähigen Philosophie und Praxiswissenschaftlichkeit, die sich allerdings auf das Marxsche Praxisdenken als ihre theoriegeschichtlich erste Manifestation zurückbezieht - »die Praxisbegriffe bis Marx sind also völlig verschieden von dessen Theorie-Praxis-Konzeption«, stellte Bloch fest (Bloch 1977a: 226, 315). Zur Erleichterung der vorläufigen Einordnung des ganzen Denkansatzes lässt sich vielleicht sagen, dass er einen theoretischen dritten oder neuen Weg markiert, der noch keineswegs zu Ende gegangen ist: Das Praxiskonzept ist als ein theoretisches Projekt aufzufassen, das auch in der Gegenwart noch anhängig ist. Am Schluss der Ausführungen soll sichtbar werden, inwiefern aus dem sozialen Prozess heute eine besondere Anforderung nach diesem Konzept erwächst und inwiefern davon nach zahlreichen Anläufen heute eine integrative Auffassung gewonnen werden kann.

Zunächst handelt es sich aber darum, die Denklinie und das reiche Erbe der Philosophie der Praxis von Marx bis zu ihren modernen Klassikern Bloch und Lefèbvre wieder sichtbar und für die aktuelle Diskussion verfügbar zu machen. Zur Sprache kommen, im Ausgang von Marx und Engels, vor allem Labriola aus dem Kreis der Marxinterpreten um die Jahrhundertwende, sodann Lenin und Stalin für die sowjetmarxistische Linie, die dagegen revoltierenden Parteiintellektuellen Lukács, Korsch und Gramsci, für das dem akademischen Raum nähere Frankfurter Institut in der Zwischenkriegszeit Horkheimer und Marcuse, schließlich für die Theorieentwicklung in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bedeutsame Marxismus- und Praxisdenker wie Mao Tse-tung, der den Ansatz aus einer Dritte-Welt-Perspektive aufgriff, die sowjetische Schulphilosophie in ihrer poststalinistischen Phase, die jugoslawische Praxisphilosophie als erste praxisphilosophische Denkergruppe, entstanden im west-östlichen Konfrontationsfeld, weiterhin die Kritische Theorie und ihre Kritiker bzw. Adorno und Kofler

---

aus der Zeit des Positivismustreites in der BRD und ferner Sartres titanischer Anlauf zur Entwicklung einer Theorie der Praxis, die Existentialismus und Marxismus in sich aufhebt. Als moderne Klassiker [[9]] des praxiszentrierten Denkens erscheinen schließlich Ernst Bloch, der den genuin Marx-schen Ansatz zur praxisphilosophischen Weltansicht weitete, und Henri Lefèbvre als bisher luzidester Marxist aus Frankreich, der über das herkömmliche Themenspektrum hinaus zur Kritik des Alltagslebens und der urbanen Wirklichkeit in der modernen Welt vorstieß.

Ist dieses theoretische Spektrum nicht zu weit gespannt? Zum einen ist dazu zu sagen, dass eine Geschichte des authentischen Praxisdenkens und des Ringens um seine Ergründung und Weiterentwicklung nicht geschrieben werden kann, ohne die bezeichneten Positionen zu berühren. Sodann ist der Zweck der vorliegenden Untersuchungen ja nicht, das vollständige Leben und Werk der einzelnen Theoretiker zur Sprache zu bringen, sondern die in grundlagentheoretischer Hinsicht bedeutsamen Originalschriften zu betrachten und im Hinblick auf eine ganz spezifische »konstitutions-theoretische« Fragestellung zu diskutieren. In diesem Zusammenhang werden auch historische Hintergründe skizziert, Literaturhinweise vermittelt und überhaupt Anregungen zur selbständigen weiteren Vertiefung gegeben. Eine andere Herangehensweise wäre hier nicht sinnvoll: Das Interesse ist ganz und gar konstruktiv, nicht akademisch.

Allerdings soll die Kernstruktur der behandelten Denkansätze durch die spezifische Art der Fragestellung sichtbar gemacht werden: Die Einheit der Untersuchungen wird durch die konstitutionstheoretische Grundfrage nach den jeweiligen theoretischen Vorleistungen bzw. Abirrungen von einer praxisphilosophischen Realitäts-, Erkenntnis- und Wissenschaftskonzeption gestiftet. Im Fortgang soll auch für den Leser eine Akkumulation von Argumenten für die praxisphilosophisch erweiterte Wirklichkeitsauffassung und die Konzeption eines »konkret-utopischen Begreifens der Praxis« stattfinden. Diese Position wird als ein »integraler« Standpunkt anvisiert, in dem die traditionellen Gegensätze zwischen Materialismus und Idealismus oder auch Pragmatismus und modernen idealistischen Theorien zur Aufhebung kommen. Insofern hat das theoriegeschichtliche Spannungsfeld und die Diskussion zwischen unterschiedlichen Positionen eine besondere Bedeutung. Beispielsweise wirkt der geistige Impuls, sich aus einseitigen Verabsolutierungen herauszuarbeiten und den pragmatisch-materialistischen Marxismus und phänomenologisch-interaktionistische Standpunkte zu integrieren, besonders beim jungen Marcuse, bei Sartre und in mehr oder weniger verklausulierter Form auch noch bei Habermas.

---

In meiner Dissertation über „Praxis und Intersubjektivität“ (Müller 1982) erstreckte sich die Untersuchung auch auf die Protagonisten der »intersubjektivitätstheoretischen« Denklinie, die von dem philosophischen Begründer Edmund Husserl über Alfred Schütz bis hin zu modernen Sozialwissenschaftlern wie P. L. Berger und Thomas Luckmann reicht und zu deren Vorläufern auch Max Weber gerechnet werden kann: Was daraus zu lernen war, ist in der vorliegenden, praxistheoretisch konzentrierten Argumentation aufgehoben. Die große Ausnahme stellt der amerikanische Sozialphilosoph und Sozialforscher George Herbert Mead dar. Dieser wird bisher überwiegend so interpretiert, als stütze er die Intersubjektivitätstheorie, während er sich hier als Praxisdenker erweist. Die besondere Bewandnis, die es mit Mead hat, ließ es auch als zweckmäßig erscheinen, ihn nicht im chronologischen Zusammenhang zu behandeln, in den er zunächst gehört - er lebte und wirkte von der Jahrhundertwende bis zu seinem Tod 1931 in Chicago. [[10]] Stattdessen wird Mead am Schluss der Überlegungen einbezogen. Im Schlussteil wird nach einer kurzen Zusammenfassung zur Entwicklung des Praxisdenkens bis zu Bloch und Lefèbvre der Versuch unternommen, ihn als »missing link« der Philosophie der Praxis auf dem Wege zu ihrer Konkretisieren als zeitgemäß ausgeformte, dialektische Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis zu entdecken und Hauptargumente in einem systematischen Resümee zusammenzuführen.

Wie schon vorher in verschiedenen Einzelargumenten, so wird auch damit Habermas widersprochen, für dessen Systemkonstruktion ein anders und unzureichend interpretierter George Herbert Mead eine tragende Rolle spielt. Ganz anders als in der gesamten Frankfurter Denkschule von Horkheimer und Adorno bis hin zu Habermas und dessen Epigonen wird auch die Philosophie von Ernst Bloch als hervorragender Beitrag eines Praxisdenkers einbezogen: In der anvisierten ebenso menschlichen wie politischen Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis vereinigen sich das von Marx begründete Konzept »Praxis« mit Blochs Prinzip »Hoffnung«.

Wird es auf diesem Wege möglich sein, das Ufer einer operativen, zum Begreifen der Praxis fähigen Sozialforschung zu erreichen, die berechtigt ist, das Erbe der dialektischen, kritischen Philosophie anzutreten und fähig, zu einer Selbstverständigung der neuen Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche beizutragen? Wer an diesen Fragen ernsthaft interessiert ist wird die vorliegenden Studien mit Gewinn lesen können und über einige formale Unzulänglichkeiten hinwegsehen. [[11]]

Horst Müller, 1985



## **Von Marx bis zur Jahrhundertwende**

## VON MARX BIS ZUR JAHRHUNDERTWENDE

### Überblick zur Gründerzeit

Die marxistische Theorie zu Lebzeiten der Klassiker - also etwa zwischen Marx' Studienjahr 1844 in Paris und Engels' Wirken zur Zeit der Internationale bis zu seinem Tod 1895 - war als Beitrag zur Selbstverständigung einer in Gang befindlichen sozialemanzipatorischen Bewegung gedacht. Nicht aber ihre Parteilichkeit schlechthin, sondern das Kriterium prinzipieller Praxis-Immanenz macht ihren Status als eine völlig neue Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis aus. Dieser Status unterscheidet sie von einer herkömmlichen »Theorie der sozialen Evolution«, die Habermas unterschieben möchte (Habermas 1976a: 144) und bringt sie durch seine weitreichenden Konsequenzen in eine Frontstellung gegen die traditionelle Philosophie und alle positivistischen Konzeptionen. Allerdings hat selbst Marx über den von ihm geschaffenen Theorietyp, die damit gegebene neue Wirklichkeits- und Wissenschaftsauffassung, keine volle Selbstverständigung erreicht, sondern ging schnell zu konkreten Situations- und Praxisanalysen über. Nur bruchstückhaft sind Versuche zu einer grundlagentheoretischen Abklärung des Praxisdenkens zu verzeichnen beziehungsweise sich der methodischen Konsequenzen des Praxiskonzepts zu versichern.

Dieser Sachverhalt wurde bereits Engels zum Problem, als er versuchte, Marx' Kerngedanken in populärer Form zusammenzufassen. So gesehen bildet das Generierungszentrum der Marxschen Theorie ein praxisphilosophisches, praxisanalytisches Konzept, das geeignet ist, die Sozialforschung auf eine neue Grundlage zu stellen. Aber dieses Konzept ist bis heute mehr oder weniger latent geblieben, und die Geschichte der marxistischen Theorie stellt sich infolgedessen als ein Ringen um die Wiedergewinnung und Weiterentwicklung des ursprünglichen Kerns dar. Dies gilt schon für Engels' Beitrag, aufgrund der von ihm vorgenommenen theoretischen Weichenstellungen aber noch mehr für die Nachfolger.

Aus dem Kreis der an die Begründer anschließenden Marxismusinterpreten, die sich um die Jahrhundertwende profilierten, ragt Antonio Labriola als derjenige hervor, der die Kernsubstanz des sogenannten »historischen Materialismus« erstmals als [[12]] »Philosophie der Praxis« identifizierte. Er argumentierte helllichtig gegen theoretische Fehlentwicklungen und forderte namentlich die Einholung der gesamten Dimension der »Sozialpsychologie« in das marxistische Grundkonzept: »Doch war und will diese Enthüllung realistischer Lehre

nicht die Auflehnung des materiellen gegen den ideellen Menschen sein; sie war und ist vielmehr die Aufdeckung der wirklichen und wahrhaftigen Grundsätze und Triebkräfte aller menschlichen Entwicklung - einschließlich all dessen, was wir als ideell bezeichnen - unter bestimmten positiven und tatsächlichen Bedingungen, die die Gründe, die Gesetze und den Rhythmus ihres eigenen Werdens in sich tragen« (Labriola 1974: 146 f., 154 ff.). Mit Labriolas Versuch, auf das generative Zentrum des neuen Theorietyps zu rekurrieren, schließt eine ganze Etappe der Entwicklung, da sich im Gefolge der Oktoberrevolution deren Koordinatensystem wesentlich verschiebt.

## **Grundlegung und Weichenstellungen Marx, Engels, Labriola**

### **Grundlegung durch Marx**

Marx erfasste die Konturen des Praxis-Problems deutlicher, weil er bewusst eine praxis-immanente Perspektive vertrat. Schon früh wurde seine tragende Intention deutlich, sich aus traditionellen materialistischen, idealistischen und utopistischen Theorien herauszuarbeiten und eine integrale Konzeption zu gewinnen, die sich »sowohl von dem Idealismus als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist«, die befähigt, letztlich auch den »Akt der Weltgeschichte« als solchen zu »begreifen« und an die Stelle sozialer Utopien ein konkretes Hoffnungswissen zu setzen (MEW 40: 577). In diesem Konzept ist »Begreifen« - von den »Feuerbachthesen« bis in die »Grundrisse« (MEW 42) hinein verfolgbar - Marx' erkenntnistheoretische Hauptkategorie: Gemeint ist eine dem Naturell der Lebensform »Praxis« gemäße Betätigung aller, vor allem auch schöpferischer Erkenntnisfunktionen. Die Auffassung von der Wirklichkeit, auf die sich solche Erkenntnis bezieht, findet sich in konzentrierter Form im Zusammenhang der elf Thesen zu Feuerbach. Vor allem die achte Feuerbachthese drückt den übergreifenden Hauptgedanken aus: »Alles gesellschaftliche Leben«, und das schließt über das oft so bezeichnete »Zwischenmenschliche« hinaus alle Existenzbezüge ein, namentlich das Natur- und Zukunftsverhältnis, »ist wesentlich praktisch«, d. h. in einem weithin zu entwickelnden Sinn von intelligibler Praxis verfasst und ausgefüllt (MEW 3: 7).

Im ersten Zugriff könnten die Umriss der fraglichen Theorie-Praxis-Konzeption [[13]] vielleicht so gezeichnet werden: Die Weise der menschlichen Anwesenheit in der Welt ist als »Lebenstätigkeit« (MEW 40: 516) zu

kennzeichnen, »... denn was ist Leben anderes als Tätigkeit«, die dauernd neue hochorganisierte Synthesen bildet und sich neu auslegt. Im tätigen Lebensvollzug, seinen auch momentan vielseitigen und vielsinnigen Lebensäußerungen, steht der Mensch erst in Beziehungen zu allen möglichen Gegebenheiten, ist in »Verhältnisse« gesetzt, die er auch unwillkürlich betätigt: Die Grundkategorie des »Verhältnisses« (MEW 3: 30, 42; MEW 40: 522) ist von außerordentlicher Bedeutung für das Verständnis von Marx' Praxisdenken. Bisher unterbewertet, drückt sie aus, dass eine Masse von Existenzbezügen im tätigen Lebensprozess impliziert ist, ohne in der Gestalt intelligenter Praxis gerade eine thematische Realität zu sein. Die Grundlage für jede Seins-Bestimmung bleibt daher stets der tätige Lebensvollzug und so heißt es etwa auch dass die »Natur, abstrakt genommen, für sich in der Trennung vom Menschen fixiert«, »nichts« für den Menschen ist (MEW 40: 577). Diese praxisphilosophische Grundkonzeption, durch die »Praxis« zur Totalitäts- und Schlüsselkategorie wird, löscht in keiner Weise ein »Durchsichselbstsein« von Wirklichem aus. Gerade auch solche Bestimmungen oder Vergegenständlichungen sind nur konkreter Praxis gemäß zu treffen, die nicht nur bei subjektlosen Realien, sondern ebenso bei jeder begegnenden anderen »Praxis« auf ein »Durchsichselbstseiendes« stößt.

Die Erkenntnis steht in diesem andauernden, vielgliedrigen Vollzugs geschehen ursprünglich vor dem Problem, Lebenstätigkeit anhand von Bestimmungen, die einen bestehenden gesellschaftlichen Praxisvollzugszusammenhang vorführen, zu vergegenwärtigen. Darin geübt, können Lebensprozesse vorgreifend, als anstehende »Praxis« ausgelegt werden, um sie als eine Wirklichkeit zu bezeugen, wie sie das handelnde Leben in deren Vollzug braucht. Um diesen Zusammenhang anzudeuten, hat Marx die elementare Formel gebraucht, dass das Bewusstsein im Kern »Bewusstsein der bestehenden Praxis« ist (MEW 3: 31). Dieser Grundgedanke kann sowohl auf die in Vollzug gesetzte gesellschaftliche Praxis bezogen werden, wie auf Praxis als Grundeinheit der tätiger Lebensverwirklichung: Derart gilt Praxis als Konkretions- bzw. Realisationseinheit, als gleichsam Zellenform menschlicher Lebenswirklichkeit.

Dabei verweist jede bewusst oder unbewusst in Vollzug gesetzte Praxis, handle es sich also um noch stumm betätigte Verhältnisse oder höher reflektierte Vollzugszusammenhänge, stets auf eine soziale Synthese zu einer spezifischen, Praxisformierung d. h. eine »gesellschaftliche«, vor offenen Horizonten reziprozitär verschränkte Praxis. Aus deren Erfahrungen und Bedenken entsteht schließlich eine »praktisch wirkliche Welt« (MEW 40: 519) als Universalhorizont des Weltwissens. So wird schließlich der Sinn

---

der achten These deutlicher: »Praxis« und »Begreifen der Praxis« sagt, wie Lebenswirklichkeit eigentlich konstituiert ist und was Erkenntnis darin vermag. Es liegt eine Realitätskonzeption vor, der zufolge die menschliche Intelligenz keineswegs darauf beschränkt ist vorhandene Praxis zu widerspiegeln, sondern vor dem dauernden Problem steht, einen in materielle Substrate eingesenkten, »an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozess« (MEW 3: 26) im Sinne von »Praxis« neu zu konzeptualisieren: Es handelt sich um eine in neu werdende Praxis, im Ergreifen von Praxis eingreifende Erkenntnis. In der Verwirklichung dieses Lebensprozesses erweist sich also »Realität« als ein konzeptualisierungsbedürftiges Substrat. Wirklichkeit ist in diesem Sinne nicht [[14]] nur etwas positiv zu Bestätigendes, sondern in realen Praxis-Auslegungen präformiert und dergestalt rekonstruierbar, kurz: Eine Realität voller praxischer Experimente, ergreifbarer Latenzen und ausschöpfbarer offener Horizonte.

Infolge dieser Verfassung ist die Lebensform Praxis auch niemals durch eine Typologie von Handlungsfiguren zu erfassen, sondern stellt eine generative Seinsverfassung dar, die aufgrund ihres spezifischen Konstruktionsprinzips nicht nur den Keim zu einer enormen Komplexionsfähigkeit, sondern die Anlage zu nicht enden wollender Rekonstruktion und Innovation in sich birgt: »Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewusstseins. Er hat bewusste Lebenstätigkeit ... Nur darum ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit« (MEW 40: 516). Das besagt, dass nicht nur von der Praxis auszugehen ist, insofern sich in ihrer Innenperspektive ein ganzes Feld von Gegenständlichkeiten konstituiert, sondern dass solches Vollzugsgeschehen zur Gänze selbst als »Gegenstand seines Wollens und seines Bewusstseins« rangiert: Das Praxisproblem ist kein Subjekt-Objekt-Problem, sondern jenseits aller unterstellten Handwerkermodelle ein Problem des Verhältnisses zwischen Praxis und Praxis. Dies nicht nur hinsichtlich der Synthesis, welche die Sozialpraxen bilden, sondern schon bezüglich jeder gleichsam einförmigen Grundgestalt von Praxis, die bereits ein Selbstverhältnis oder ein Verhältnis existentieller Distanz impliziert.

Ist dies erfasst, dann zeigt sich auch, dass das Praxismodell der Pariser Manuskripte (MEW 40) kein »Arbeitsmodell« ist, sondern erstaunlicherweise das Modell eines reziproken Horizonteinschlusses zweier Praxen oder sozial verbundener Existenzen darstellt: der des Arbeiters und des Typus des Nichtarbeiters in einer kapitalistisch herrschaftlichen Sozialform: »Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremden und

ihm feindlichen Mächten; er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andre Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehn, und das Verhältnis, in welchem er zu diesen andern Menschen steht. Wie er seine eigne Produktion zu seiner Entwirklichung, zu seiner Strafe, wie er sein eignes Produkt zu dem Verlust, zu einem ihm nicht gehörigen Produkt, so erzeugt er die Herrschaft dessen, der nicht produziert, auf die Produktion und auf das Produkt. Wie er seine eigne Tätigkeit sich entfremdet, so eignet er dem Fremden die ihm nicht eigne Tätigkeit an. - Wir haben bis jetzt das Verhältnis nur von Seiten des Arbeiters, und wir werden es später auch von Seiten des Nichtarbeiters betrachten« (MEW 40: 519, 522).

Es ist völlig haltlos und eine grobe Verfälschung des gemeinten Sinnes, im Sinne von Habermas zu unterstellen, Marx habe der »Analyse des Arbeitsprozesses« nicht eine entsprechende der »zwischenmenschlichen Beziehungen« dazugestellt, weil es sich realiter nur um zwei in der Praxis simultan betätigte Prozessdimensionen, genauer: Verhältnisse handelt, die auch »analytisch« nicht getrennt werden können, weil sie einander wechselseitig übergreifen. Dieser Grundauffassung nach steht also das Verhältnis des Menschen zur Natur und sein Verhältnis zu sich selbst wie auch zu anderen Menschen in einem Implikationsverhältnis, das keine theoretischen Disjunktionen zwischen technischem und kommunikativem Handeln herausfordert, sondern eine Klärung der Modalitäten der Reziprozität der Praxen bzw. Praxisperspektiven. [[15]]

»Praxis« kann infolgedessen nicht auf »Arbeit« reduziert werden. Diese gilt hier nur als ein, allerdings durchdringendes, »Feld der Bewährung« für ein Wesen, zu dessen Praxis es gehört, dass es »auch nach den Gesetzen der Schönheit« »formiert«, seine Lebensbezüge mit einer tendenziellen »Universalität« entfaltet (MEW 40: 515 ff.). Wie unsinnig es ist, »Praxis« bei Marx so weitgehend mit »Arbeit« zu identifizieren, wird bereits deutlich, wenn der Rang »revolutionärer Praxis« als elementarer sozialer Prozessgestalt mit bedacht wird. Noch weniger meint Praxis nur eine Bewegung des Herausbringens oder der »Produktion« eine Begrifflichkeit mit ohnehin sehr weitem Sinnhorizont bei Marx. Nicht nur hat das simultane Komplement aller Produktionen, hat »Aneignung« ebenso Praxischarakter. Auch das Medium, in dem alle möglichen Produktionen sich halten, ist bereits Praxis, die als solche nicht »produziert«, sondern in einem anderen Sinn »gesetzt« ist oder »ergriffen« wird und dabei im zugrunde liegenden gesellschaftlichen, formationellen Aggregat Seinsverhältnisse impliziert und Seinscharaktere induziert, die nicht als »Werke« gefasst werden können: Alle Werke der Praxis verwandeln sich in Momente der weitergehenden und anderer Pra-

xis gemäß immer neuen Auslegungen, an denen das Denkbild des »Machens« scheitert.

An der Schwierigkeit, in Bezug auf diesen Praxisprozess eine Abstraktion als Theoretiker nachzuvollziehen, wie sie das tägliche Leben ständig herausfordert ist insbesondere Habermas gescheitert. Er vermutet einen »Holismus« (Habermas 1976a: 31) des Praxisbegriffs, wo die dem unendlich gestaltverwirklichenden Lebensprozess, seinem praxischen Naturell einzig gemäße Schlüsselkonzeption vorliegt. Eine Schlüsselkonzeption, in der es zudem nicht nur um Formalstrukturen von Praxis geht, sondern in der das Geschehen der Praxis als die vollinhaltliche Existenz der darin ihr Leben verwirklichenden Subjekte gefasst wird. Praxis ist identisch mit »Existenz«, in der der Mensch in einer universellen Betroffenheit sein Leben praxisch äußert. Dass diese Existenz, jedenfalls in der bestehenden Gesellschaft, in allen konkreten Situationen mehr oder weniger entfremdet-heimatlich ist, sollte eigentlich wie im täglichen Leben so auch in der Theorie als selbstverständliche Voraussetzung gelten.

Indem Marx »Praxis« in dieser Weise konzeptualisiert, orientiert seine Theorie auf existenzwendende Eingriffe. Der Bezug einer praxisimmanenten Position führt dazu, dass die Theorie sich in Aufgaben verläuft, für »deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die Praxis« (MEW 1: 385). Es ist eine tätige Freisetzung von Realität intendiert, die im Denken einen unüberholbaren Realismus herausfordert. Lebenswirklichkeit gilt nicht mehr als, so Bloch, »Palast der Verhängnisse«, sondern eröffnet in geschichteten Horizonten Räume für die Entfaltung der weithin ungesättigten, stets projektgebundenen Grundintentionalität des »progressiven Menschenpacks« (MEW 42: 396). So ist schließlich auch der normative Gehalt des Marxschen Praxisdenkens, der sich schon früh und expressiv in dem »kategorischen Imperativ« bekundete, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« und sich bis zum Entwurf alternativer Sozialformen verdichtete, durchaus nicht einfach von außen seiner Theorie angeheftet. Er drückt Inhalte der Praxis aus, die in der alltäglich-geschichtlichen Realität existieren und von da her auch eine wissenschaftliche Artikulation herausforderten. [[16]]

Marx' neue Exposition des Praxisproblems, die Annahme von Praxisimmanenz als operative Position des Theoretikers und die Einführung von Praxis als Schlüsselkategorie für menschliche Lebenswirklichkeit auf allen Ebenen der Sozialanalytik, sollte einen neu qualifizierten Realismus begründen. Wenn aber auch die inspirierende Kraft dieses Ansatzes in der Traditionslinie des praxiszentrierten Marxismus wirksam wurde, so ist

doch festzustellen, dass »Praxis« bis heute in verschiedener Hinsicht eine Chiffre geblieben ist, die zahlreiche Probleme aufwirft. Schon für Marx gilt: Sein Praxisdenken ist in seinen frühen Schriften nur fragmentarisch dokumentiert, so in den »Pariser Manuskripten« und dem Feuerbachkapitel der »Deutschen Ideologie«. In den »Elf Thesen« ist es hochkonzentriert enthalten. Die Kapitaltheorie enthält es in geradezu artistisch verschlüsselter Form, und nur verstreut liegen Äußerungen zur Methode vor, deren angemessenes Verständnis es unerlässlich macht, auch ausgewählte Partien der »Grundrisse« heranzuziehen (MEW 42: 364 f.). Marx arbeitete keine praxisphilosophisch fundierte Wissenschaftskonzeption aus, sondern seine Theorie konkretisierte sich vor allem als projektive Geschichtsprozessordnung mit darin enthaltener politisch-ökonomischer Prozessanalyse, die ihren praxiswissenschaftlichen und transformationstheoretischen Status weitgehend implizit lassen und so zu einer Quelle bis heute anhaltender Fehlinterpretationen wurden. Zu zeigen, dass auch »Das Kapital« in einem exakten methodischen Sinn eine Praxis-Analyse mit konkret-utopischem Horizont darstellt, ist hier nicht die Aufgabe. Es genügt festzuhalten, dass es eine mehr oder weniger latent gebliebene praxiswissenschaftliche Konzeption gibt, die das generative Zentrum der gesamten Marxschen Theoriebildung darstellte. Aber was diese Konzeption anbetrifft, liegen eher Konturen vor als eine paradigmatisch ausgeformte Position, die im Hinblick auf moderne sozialwissenschaftliche Standards befriedigen könnte.

So findet sich an Stelle einer ausdrücklichen handlungs- und erkenntnistheoretischen Grundlegung mehr oder weniger nur die Generalformel vom »Bewusstsein der bestehenden Praxis«, die als Prozesseinheit aufgefasst wird. In dieser richtigen Grundorientierung folgen aber keine Untersuchungen zur Entstehung von Sprache oder Bewusstheit, von Geist: Stattdessen findet sich die lapidare Feststellung, sie entstünden »erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit anderen Menschen« im tatsächlichen Lebensprozess (MEW 3: 30). Zur Funktion menschlicher Intelligenz in der Praxis werden sehr missverständliche Wendungen wie die gegeben, dass das Bewusstsein »nie etwas anderes sein« (MEW 3: 26) könne als das bewusste Sein: Eine antiidealistische Polemik, die Fehlschlüsse im Sinne einer Widerspiegelungstheorie nahelegt, einen Dualismus zwischen Leben und Bewusstsein suggeriert. Auf dieser unzureichenden Grundlage wurde die Frage der sozialen Synthesis nicht systematisch erschlossen – ein Titel wie »Teilung der Arbeit« ist dazu ganz unzulänglich. Es fehlt an einer eingehenderen Analyse bezüglich der konstitutiven Rolle des Wissens im Gesellschaftsleben. Der Hinweis auf mögliche »Nebelbildungen«, »ideologi-

sche Reflexe« (MEW 3:26) in den Köpfen kann davon auch ablenken. Der oft wiederkehrende dialektische Leitgedanke einer grundlegenden »Widersprüchlichkeit« ist nicht konsequent im Hinblick auf die praxische Konstitution der gesellschaftlichen Wirklichkeit entwickelt. Diese interessiert vor allem als historisches Drama, in dem Kollektivsubjekte agieren und ganze Formationswechsel avisiert werden: Die Initiativrolle der Subjekte auch auf der Ebene persönlichster und alltäglichster Praxis kommt dadurch nicht zureichend zur Geltung. Die Chiffre »gesellschaftliche Praxis« verdeckt sie geradezu. Oder es verschwinden vielgliedrige Praxisprozesse, die sich etwa im Alltagsleben darbieten, hinter kantigen Begriffsrastern der von Marx entwickelten Geschichtsprozessordnung.

Marx suchte auf diese Weise einen weit gespannten Orientierungsrahmen für die Arbeiteremanzipationsbewegung auszufüllen und keineswegs, eine paradigmatisch ausgeformte sozialwissenschaftliche Position vorzustellen, die es Wissenschaftlern in der Nachfolge ermöglicht hätte, auch bei Eintritt in neue historische Horizonte durch eine entsprechende Praxiswissenschaft das zur Geltung zu bringen, was er in seiner Zeit unter »soziale(r) Wahrheit« (MEW 1: 345) verstand: Insofern ist der »dialektische Materialismus« eine erst nach Marx zugeschaltete Hilfskonstruktion, welche die praxiswissenschaftliche Lücke füllen sollte, die Marx hinterlassen hatte. Die von ihm noch 1868 bekundete Absicht, »wenn ich die ökonomische Last abgeschüttelt, werde ich eine 'Dialektik' schreiben« (MEW 32: 547), kam nicht zur Ausführung, und methodische Bemerkungen wie jene im Nachwort zur zweiten Auflage des 'Kapitals', dass seine Methode »kritisch und revolutionär« sei (MEW 23: 28), bleiben im Grunde Aphorismen. Stand doch der neue Theorietyp von Anfang an nicht unter dem Druck einer gesellschaftlich organisierten oder auch akademischen Wissenschaft, sich entsprechend auszuweisen. Er war stattdessen in den Kontext einer sozialhistorischen Bewegung gestellt, die vor allem an Analysen konkreter Problemfronten, an programmatischen Konsequenzen interessiert war.

So konnte der Eindruck entstehen, als ob Marx' Konzept sich in einer allgemeinen Auffassung von der »Produziertheit« oder »Historizität« der Seinscharaktere der gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit und in einem Aktionsappell erschöpft. Setzt man nun noch in Rechnung, dass die für die Interpretation des Marxismus als Praxisphilosophie relevanten Texte von 1844 erst fast hundert Jahre später, 1932 publik wurden und der weit ausholende Rohentwurf des Marxschen Hauptwerks, die „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“, sogar erst in den 50er Jahren einem breiteren Kreis zugänglich wurden, so wird klar, mit welcher Hypothek die marxisti-

sche Theorie von Anfang an belastet war. Ihre weitere Geschichte stellt sich von da an als Ringen um die Wiedergewinnung und Weiterentwicklung eines authentischen Kerns dar, eines generativen Zentrums, das nur chiffriert vorliegt. Die Frage erhebt sich: In welchen theoretischen Kontexten nach Marx spricht sich genuin praxiswissenschaftliches Denken aus; in welcher Weise, greift Engels die Probleme auf, der für die Überlieferung Marx'scher Ideen die nächst entscheidende Schaltstelle war? [[18]]

### **Engels unglückliche Weichenstellungen**

Nach Marx' Tod 1883 sah sich Friedrich Engels vor die gewaltige Aufgabe gestellt, mit Marx' wissenschaftlichem Nachlass fertig zu werden: Nicht nur galt es den zweiten und dritten Teil des »Kapital« für eine Herausgabe aufzubereiten sondern vor allem, den philosophisch-wissenschaftlichen Kern der Marxschen Theorie in populärer Gestalt herauszuarbeiten und in den zeitgenössischen wissenschaftlichen Kontroversen weiter zu profilieren. Nunmehr kam zum Tragen, dass der geniale Einzelgänger Marx es niemals verstanden hatte, einen einer wissenschaftlichen Schule vergleichbaren Arbeitszusammenhang aufzubauen: Engels wurde zu einem ganz entscheidenden Weichensteller für die weitere Marxrezeption, weil er als Weggefährte und Mitverfasser am meisten für eine authentische Interpretation legitimiert schien. So bemerkt er in einem sehr aufschlussreichen Brief an J. Bloch vom 21.9.1890 nach dem Hinweis, dass man »diese Theorie in den Originalquellen und nicht aus zweiter Hand studieren« solle: »Dann darf ich sie auch wohl verweisen auf meine Schriften: 'Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft' und 'L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie', wo ich die ausführlichste Darlegung des historischen Materialismus gegeben habe, die meines Wissens existiert.« (MEW 37: 463). Während Marx den Anti-Dühring vor seinem Tod noch gelesen hat, liegt mit dem »Ludwig Feuerbach« von 1886 der zentrale philosophische Text vor (MEW 21: 264 ff.), der Engels' Interpretationslinie verrät und im Anhang auch zum ersten Mal die sogenannten Feuerbachthesen enthält, die er im Nachlass entdeckt hatte: »Es sind Notizen für spätere Ausarbeitung, rasch hingeschrieben, absolut nicht für den Druck bestimmt, aber unschätzbar als das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist.«

Anhand dieser Veröffentlichung lässt sich zeigen, dass Engels keine kongeniale Auffassung bezüglich des Marxschen Praxiskonzepts hatte und infolgedessen eher unglückliche Weichenstellungen vornahm. Bei dem Versuch, Marx als Vollstrecker der philosophischen Traditionen des Materia-

lismus und Idealismus darzustellen, löst sich dessen Praxisdenken, in dem die philosophische Synthese bereits vollzogen war, wieder in ein Kompositum »dialektischer Materialismus« auf. Als dessen Hauptanwendungsbereich erscheint der durch »innere allgemeine Gesetze« beherrschte Geschichtsverlauf nicht wie er sich im Frontgeschehen der Praxis dauernd rekonstruiert, sondern ex post als Resultante für jeden Verständigen darstellen soll. Praxis wird als Zentralkategorie, die das reale Integral des Lebensprozesses ausdrückt, verloren: Anstatt auf die vollinhaltliche Dialektizität der Praxis und praktisch wirklichen Welt zu orientieren, verselbständigt sich »Dialektik« und wird formalisiert als »Wissenschaft von den allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Menschengesellschaft und des Denkens« (MEW 20: 132). In dieser Trennung der Frage der Dialektik von der Frage der Praxis als der Inhaltlichkeit, der eine Dialektizität im weitesten Sinne des Wortes zukommt, in der Rückkehr zu [[19]] traditionellen Gebietstrennungen liegt die Wurzel für die bis heute anhaltenden Versuche, an Marx' Praxiskonzept vorbei und hinter ihn zurückzugehen, Marx gleichsam mit Hegel zu überholen, auch die Wurzel für anhaltende Unklarheiten bezüglich einer Dialektik der Natur. Auf der anderen Seite brachten Engels' Dispositionen mit sich, dass das Argument der Materialität nicht in einem praxiswissenschaftlichen Realismus aufging, sondern zum Kriterium der »Einheit der Welt« (MEW 20: 41) stilisiert wurde: Der ursprüngliche Sinn der Marxschen Materialitätsthese war, auf diverse Praxisinhalte hinzuweisen, die vor allem ein Korrektiv gegen idealistische Spekulationen bilden sollten - nicht aber eine ontische Verabsolutierung dieser Aspekte. Der materielle Aspekt ist in Marx' Praxisdenken zunächst dadurch aufgehoben, dass davon ausgegangen wird, dass jede, auch noch so hoch organisierte Praxis sich stets zugleich als sinnlich- materielle Aktion vollziehen muss - eine Behauptung der ersten Feuerbachthese.

Das deutlichste Indiz, dass Engels den Stellenwert von »Praxis« nicht voll erfasste, liegt darin, dass er es bezüglich der Feuerbachthesen bei dem kurzen Kommentar beließ, sie enthielten nur den »genialen Keim« einer neuen Weltanschauung. Eine Unterbewertung, die sich auch darin ausdrückt, dass die allerzentralste Marxsche These, die achte, in der von Engels besorgten Ausgabe vom Original abweicht. Wo Marx in schwer leserlicher Weise schrieb, »Alles« gesellschaftliche Leben sei praxischer Natur, setzte Engels unbesehen ein »Das« (MEW 3: 7, 535), was die These der Praxisuniversalität entschärft und eine scholastische Trennung zwischen Sachgebieten wie Natur und Gesellschaft suggeriert. Diese Unterscheidung entspricht traditioneller Wissenschaftlichkeit, nicht aber Marx, der das Naturverhältnis von

vornherein mit unter »gesellschaftlicher Praxis« fasst. Engels' Versuch, auf dem Felde der Naturwissenschaften etwas der marxistischen Gesellschaftswissenschaft ebenbürtiges dazuzugesellen, seine »Dialektik der Natur«, musste daher ein wissenschaftstheoretisch unzureichend fundiertes Experiment bleiben: Trotz aller dialektischer Bewegungsfiguren, die Engels an der »Bewegung der Materie« zu identifizieren sucht, hypostasiert er am Ende doch wieder eine konservative Natur die im ewigen Kreislauf »in allen ihren Wandlungen ewig dieselbe bleibt« und einer »eisernen Notwendigkeit« gehorcht (MEW 20: 315, 327). Sie hat kaum etwas mit jener Natur zu tun, die Marx z. B. als »anorganischen« oder »realen« »Leib« des Menschen konzipierte (MEW 20: 516; MEW 42: 440). Es ist alles in allem eine Materie, die dem Geistigen rein ein stoffliches Gegenüber bleibt: In der Geschichte des Praxisdenkens wird erst Ernst Bloch daran gehen, diesen klassischen Dualismus aufzulösen.

Bei der Frage, welche Rolle Engels für die Weiterentwicklung der Marxschen Theorie gespielt hat, geht es nicht um zweifellos unangebrachte individuelle Schuldzumessungen. Es interessiert, in welchen kategorialtheoretischen Dispositionen beschlossen liegt, dass im ausgehenden 19. Jahrhundert von »Praxis« als Zentralproblem abgelenkt und das generative Zentrum der Theoriebildung verloren wurde. So konnte sich schließlich eine geschichtsobjektivistische Marxinterpretation verbreiten, in der ein aus der historischen Situation heraus entworfenes Evolutionsprogramm für bare Münze galt, ohne dass sein praxiswissenschaftlicher Status verstanden [[20]] war.

Selbst Engels muss gespürt haben, dass der neue philosophisch-wissenschaftliche Ansatz in Gefahr war, sich in Bornierungen zu verfangen. Aber er hatte den Krisenpunkt nicht wirklich erfasst, wenn er argumentierte: »Dass von den jüngeren mehr Gewicht auf die ökonomische Seite gelegt wird, als ihr zukommt, haben Marx und ich teilweise selbst verschulden müssen. Wir hatten, den Gegnern gegenüber, das von diesen geleugnete Hauptprinzip zu betonen, und da war nicht immer Zeit, Ort und Gelegenheit, die übrigen an der Wechselwirkung beteiligten Momente zu ihrem Recht kommen zu lassen.« Wie die weitere theoretische Entwicklung zeigte, konnte der Hinweis auf auch außerökonomische Faktoren auf die Dauer nicht die fehlende Elaboration des Grundansatzes wettmachen. So provozierte der weiter bestehende Mangelzustand des theoretischen Konzeptes bei den Theoretikern der Folgegeneration abermalige Versuche, den Kern zu erfassen.

## Labriolas Rekurs auf Praxis

Aus dem kleinen Kreis der um die Jahrhundertwende an die Klassiker anschließenden bedeutenderen Marxinterpreten, zu denen, wie Perry Anderson in »Über den westlichen Marxismus« (Anderson 1978: 18 ff.) anschaulich berichtet, Franz Mehring, Karl Kautsky, G. W. Plechanow und Antonio Labriola zählen, muss insbesondere letzterer als derjenige herausgehoben werden, der vielleicht am tiefsten in die Kernstruktur des Marxschen Praxisdenkens eingedrungen war. Predrag Vranicki bemerkt in seiner zweibändigen »Geschichte des Marxismus« (Vranicki 1983: 276): Labriola ist »die wichtigste Quelle des italienischen Marxismus und hat die späteren Marxisten, in erster Linie A. Gramsci, merklich beeinflusst«. Bezeichnenderweise bezieht sich auch Karl Korsch 1929 in einem Gutachten zu Labriolas theoriegeschichtlicher Bedeutung sehr positiv auf ihn: »Er ist sozusagen der letzte wirklich orthodoxe Marxist«, der »beste Interpret der marxistischen Methode«! Claudio Pozzoli berichtet dazu im Vorwort zu der Textauswahl »Antonio Labriola. Über den historischen Materialismus« (Pozzoli 1974: 14). In der Person von Labriola wird zum ersten Mal die Traditionslinie des praxiszentrierten Marxismus sichtbar, die im Folgenden bis in die Zwischenkriegsetappe verfolgt werden soll. Dass eine Qualitätsdifferenz zwischen den Marxrezeptionen der bezeichneten Theoretiker bestand, macht etwa auch die Bemerkung Gramscis deutlich, dass die Problemstellung Plechanows »typisch für die positivistische Methode« sei (Gramsci 1967: 182 f.). Demgegenüber habe Labriola »als einziger versucht, die Philosophie der Praxis wissenschaftlich zu konstruieren«.

Labriola ist mit seiner Arbeit, vor allem »Über den historischen Materialismus - Präliminarien«, ein Markstein der europäischen Praxisphilosophie, die ihm ihren Namen verdankt. Er sprach zum ersten Mal präzise aus, dass der historische Materialismus im Kern »Philosophie der Praxis« ist. »Und damit sind wir wieder bei der Philosophie der Praxis, dem Kernpunkt des historischen Materialismus. Sie ist die in den Dingen, über die sie philosophiert, [[21]] immanent vorhandene Philosophie« (Labriola 1974: 318). Labriola nimmt damit eine entscheidende Umdeutung vor: Das Marxsche Geschichtskonzept wird nicht mehr objektivistisch missverstanden, sondern als von der Sache her notwendig anzustrebende höchste Konkretionsebene eines integralen sozialanalytischen Ansatzes begriffen, bei dem es um die »Erfassung des geschichtlichen und gesellschaftlichen Menschen in seiner Ganzheit« geht, der dabei von der »Praxis« ausgeht, d. h. der »Entwicklung des tätigen Handelns«, mit dem sich enthüllt, dass auch »die Dinge selbst ein Tätigsein sind«, und der in der Immanenz von Praxis operiert. Geschich-

te erscheint demgemäß als ein Drama ohne programmierte Finalität (Labriola 1974: 254 f.), »... und mit 'Praxis' soll unter diesem allumfassenden Gesichtspunkt der übliche Gegensatz zwischen dem Praktischen und dem Theoretischen aufgehoben werden ...« (Labriola 1974: 165 f., 319, 339 f.). Labriola kreist in feinsinniger Weise die Punkte ein, auf die es ankommt, und erfasst auf diese Weise Grundmängel in der bisherigen Theorieentwicklung. So dringt er darauf, über die »ökonomische Anatomie« hinaus die gesamte Dimension der »Sozialpsychologie« mit einzuholen, um zur »Gesamtkonfiguration« des sozialen Prozesses vorzustoßen. Dieser Prozess soll nicht nur in seinen formationsspezifischen Makrostrukturen erfasst werden, sondern ebenso hinsichtlich der »Menschen in den ihnen eigenen mannigfaltigen und zirkumstantiellen gesellschaftlichen Verhältnissen« (Labriola 1974: 145): Der Ausdruck »Zirkumstantialität« ist durchaus als Vorbegriff für jene alltägliche Lebenswirklichkeit zu werten, die später in der phänomenologisch-interaktionistischen Theorie bevorzugt thematisiert und marxistisch vor allem von Henri Lefèbvre erschlossen wurde.

Die Überlegungen von Labriola verdeutlichen schon die Herausforderung, welche die Entwicklung der modernen Gesellschaftswissenschaften für den Marxismus inzwischen darstellte: »Die Soziologie ist eine ganz junge Erfindung«, »Wissenschaft der sozialen Funktionen und Veränderungen im allgemeinen ganzen soziohistorischen Materie«, aber nicht in dem spezifischen Sinn, welchen die »Positivisten« damit verknüpfen (Labriola 1974: 210). Labriola ist der Überzeugung, dass das methodisch-substantielle Zentrum der Marxschen Theorie stark genug ist, die Herausforderung zu bewältigen. Es handelt sich um eine Lehre, die »ja noch an ihrem Anfang steht und sich noch sehr entwickeln muss«, die »bis heute so wenig Verbreitung fand und sich kaum weiterentwickelt hat«, in deren Namen man bereits »scholastische Konstruktionen« errichtet. Es ist spürbar, dass Labriolas Marx-Interpretation selbst den Geist jener »Sokratik« atmet, d. h. jene »generative Virtuosität der Begriffe« aufweist, die er als »Kern jeden Philosophierens« fordert (Labriola 1974: 402).

Im Rückblick zeigt sich, dass Labriola in sehr lebendiger Weise auf die Marxsche Praxiswissenschaft rekurrierte und Leitlinien für die Weiterentwicklung des Theorietyps zeichnete, die unabhängig von seiner bescheidenen und eigentümlichen Wirkungsgeschichte »als Vermittler der marxistischen Geschichtsauffassung für mehrere Generationen italienischer Intellektueller« (Labriola 1974: 56) auch heute noch praxisphilosophische Inspirationskraft besitzen. Aber was sich aus seinen Schriften an wissenschaftstheoretischer Perspektive ergibt, ist ein offenes Programm geblieben. Es fehlten

an der Zeitenwende [[22]] zum 20. Jahrhundert die intellektuellen und sozialen Kräfte und die entsprechende soziale Situation. Auch war Labriola nur ein kurzes Wirken möglich. Er bekannte sich, nachdem ihm nach eigener Bekundung die ganze systematische Philosophie »zum Halse heraus« hing, erst 1890 zum Marxismus - korrespondierte noch mit Engels, der ihn schätzte - erkrankte aber und starb bereits 1904.

## **Der praxistheoretische blinde Fleck**

Zusammenfassend ergibt sich: Marx' Denkansatz bedeutete eine geistesgeschichtliche Wende, die nicht nur eine Wende der Philosophie zur, sondern auch zu »Praxis« als Schlüsselkategorie darstellte. In der ersten Etappe der begonnenen Entwicklung, noch zu Lebzeiten der Klassiker, trat das neu gestiftete Praxisdenken an den sozialen Prozess heran, um sich in ihm mit seiner Orientierungsfunktion zu bewähren, ohne dass aber eine ausreichende konzeptionelle Selbstverständigung erfolgte. Es gibt daher einen praxistheoretischen »blinden Fleck« in Marx' Theorie, der für die Späteren umso schwerer zu identifizieren war, als nahezu sämtliche relevanten Textpartien zunächst nicht verfügbar waren. Das Gesamtwerk von Marx erweist sich schließlich als eine Praxisanalytik auf ontopraxeologischer Grundlage: Damit ist das die Einheit von Marx' Schaffen stiftende Prinzip, die Folie bezeichnet, ohne die jede Marxinterpretation in die Irre gehen muss. Aber die praxiswissenschaftliche, mehr oder weniger latente Konzeption von Marx, ist nicht identisch mit dem, was in der Folge, wesentlich durch Engels' kategorial-theoretische Vorgaben befördert, als dialektischer und historischer Materialismus geschichtswirksam geworden ist. Hier handelt es sich vielmehr um ein Surrogat. Der vor allem bei Labriola zu verzeichnende Rückgriff auf das generative Zentrum des Theorietyps zielte darauf, dessen Grundaspekte einzugrenzen, seinen Gesamtcharakter angesichts bereits eingetretener Deformationen wieder sichtbar zu machen. Labriolas Leitthese, dass Marxismus im Kern eine totalitätsgerichtete, menschliche Lebenswirklichkeit adäquat erschließende »Philosophie der Praxis« ist, eröffnet die Traditionslinie des praxiszentrierten Marxismus, die erst in der Zwischenkriegszeit, unter veränderten historischen Bedingungen erneut einsetzt. Labriolas Rekurs ist aber nicht allein im Zusammenhang einer innertheoretischen Entwicklung zu sehen, sondern vor erweitertem Hintergrund:

Für das populäre Marxverständnis war vor allem das Resultat des Marx'schen Praxisdenkens, die dadurch entwickelte Geschichtskonzeption maßgebend. Sie hat ihren Angelpunkt in einer grundsätzlichen historischen Wende zum Sozialismus. Indem im Zuge der kapitalistischen Industrialisie-

rung im Fortgang des 19. Jahrhunderts die Arbeiterbataillone wuchsen und sich sozialökonomische Problemspitzen wiederholten, schienen zunächst die hauptsächlichen Vektoren der avisierten historischen Resultate gegeben: eine ökonomische [[23]] Krisenmechanik und proletarische Assoziations Tendenzen. Aber um die Jahrhundertwende wurde sichtbar, dass zentrale Eckwerte dieser Projektion infrage gestellt waren. Man könnte an die zutage tretende Regenerationsfähigkeit des ökonomischen Systems denken, an das Ausbleiben des vielfach erwarteten großen revolutionären Einakters, die innere Schwäche der proletarischen Parteien und Organisationen, die besonders in der chauvinistischen Mobilisierung für den ersten Weltkrieg sichtbar wurde, an das sich vielfältig ausdifferenzierende soziale und internationale Praxisfeld, insbesondere an die Herausforderung durch die beginnende Entwicklung der modernen Sozialwissenschaften.

Alle diese Aspekte legten den Rückgriff auf den Marxschen Grundansatz nahe, der ein übergreifendes sozialanalytisches Konzept und zugleich eine radikale Alternative zu dem herrschenden positivistischen Wissenschaftstyp verhielt. In diesem Sinne meinte auch Labriola: »Die verschiedenen analytischen Disziplinen, die die Ereignisse, die sich in der Geschichte abspielen, illustrieren, ließen in jüngster Zeit das Bedürfnis nach einer gemeinsamen und allgemeinen Gesellschaftswissenschaft aufkommen ...«, die über das »getrennte Studium der vermeintlichen sozio-historischen Faktoren« hinausgeht (Labriola 1974: 184).

Eine Weiterentwicklung in der von Labriola ahnungsvoll gewiesenen Richtung setzte sich jedoch nicht durch: Eine grundlegende, auch für Labriola noch vorhandene Barriere scheint darin zu bestehen, dass überwiegend sozialhistorisch gefragt wurde. Als Denkmodell schwebt ein historischer Reaktionsprozess vor, der im Zeitverlauf Resultate ausfällt, an denen sich eindeutig der Geschichtsverlauf ablesen lässt. Aber dieses Denkbild verfehlt die Konstitution sozietärer Realität als Praxis: An deren Prozessfront rekonstruiert sich dauernd retro- bzw. prospektiv und in widerstreitenden Perspektiven, was man »Geschichte« nennt. Um zu solchen Problemen vorzudringen, hätte es einer spezifisch konstitutionstheoretischen Fragestellung bedurft. Und hinsichtlich der Bedeutung der Zentralkategorie Praxis wurde zwar bezeichnet, dass sie so gemeint sei, dass der »übliche Gegensatz« zwischen Theorie und Praxis darin aufgehoben sein sollte, ohne dass aber ein Konzept in Sicht war, das diese Aufhebung plausibel machen konnte: Noch war die Fixierung auf die Materialitätsthese so stark, dass die Vorstellung von etwa einer »Bedeutungswirklichkeit« als Rückfall in einen Idealismus erschienen wäre. Abgesehen von diesen Schwierigkei-

---

ten fehlten auch die Bedingungen für eine institutionell stabile Einlagerung des intendierten Wissenschaftstyps, dessen Stellung im außerakademischen Raum eine kontinuierliche Theoriebildung verhinderte. Und, was immer man sonst noch dazu angeben könnte, schließlich wurde die vorhandene Theorie-Praxis-Formierung, der Sozialismusprozess durch den zwischen den herrschenden Klassen Europas erzeugten Kriegskonflikt gebrochen. Die Oktoberrevolution leitete eine neue Etappe des Marxismus ein: Zunächst mit dem fatalen Effekt, dass die Problematik einer schöpferischen Entwicklung des Marxschen Praxisdenkens von der Tagesordnung gestrichen wurde, weil die Oktoberrevolution als positiver Schritt im revolutionären Transformationsprogramm des [[24]] ursprünglichen Geschichtskonzepts gedeutet wurde. Für das Ringen um die Ausformung der Kerngestalt des Marxismus wurden dadurch ganz neue Verhältnisse maßgeblich. Zugleich steht es von dieser Etappe an in einer spezifischen Parallelität bzw. Komplementarität zur Entwicklung einer intersubjektivitätstheoretischen Strömung.

Um dieses nach der Jahrhundertwende einsetzende produktive Spannungsverhältnis zwischen Marxismus und Phänomenologie bzw. Interaktionismus zu verstehen, das für den Theoriebildungsprozess insbesondere von Marcuse, Sartre und Habermas eine große Rolle spielte, ist nicht nur das gemeinsame anti-positivistische Motiv beider Denklinien in Rechnung zu setzen: Es ist daran zu erinnern, dass Marx' integrales Praxiskonzept selbst aus der Spannung zwischen Materialismus und Idealismus heraus entstand. Indem nun dieses integrale Konzept durch einen wieder einseitig materialitäts-fixierten Materialismus ersetzt wurde, konnten für ernsthaft forschende Köpfe die - wiederum in entgegengesetzter Hinsicht - einseitigen phänomenologisch-interaktionistischen Theorien interessant werden. Man mag dabei beispielsweise an die phänomenologische Denklinie von Edmund Husserl über Alfred Schütz bis hin zu Autoren wie P. L. Berger und Thomas Luckmann oder auch an die moderne Interaktionstheorie denken. In der Diskussion auf dem Spannungsfeld zwischen Marxismus und entsprechenden intersubjektivitätstheoretischen Ansätzen ging es daher stets um eine philosophisch-wissenschaftliche Synthese, wie sie das Praxis-Konzept im Grundansatz bereits enthält - daher die Bedeutung der entsprechenden Theoretiker und entsprechender Einzelargumente im Fortgang der vorliegenden Untersuchungen. [[25]]



**Von der Oktoberrevolution  
bis zum II. Weltkrieg**



## VON DER OKTOBERREVOLUTION ZUM II. WELTKRIEG

### Überblick zur Zwischenkriegszeit

In der Zeit nach der Jahrhundertwende mit ihren Kriegs- und Revolutionsereignissen setzten entscheidende Differenzierungen des Diskussionsfeldes ein, welche die Etappe zwischen den Kriegen und bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs prägen: Im Zuge der Oktoberrevolution verlagert sich das Zentrum der marxistischen Theoriebildung nach Moskau und sie erfährt auf dem Boden der sowjetstaatlichen Entwicklung eine charakteristische Neuprägung. Neben den theoretischen Arbeiten Lenins, die einen naturwüchsig praxisorientierten Intellekt verraten, ist hier vor allem der Versuch von Nicolai Bucharin typisch, den Marxschen Ansatz in eine proletarische Soziologie zu wenden. Während Lenins Ideen den Transfer marxistischen Praxisdenkens in einer Linie absteigender Produktivkraftniveaus in die Dritte Welt vorbereiteten, wurde der stalinistische Entwicklungsschub maßgebend für die Behandlung des Praxisproblems in der osteuropäischen Wissenschaft: Erstmals in der Geschichte gab es eine soziale Basis, auf der sich Marx' Initiative in einem Institutionszusammenhang weiter entwickeln konnte. Aber insgesamt kam es jetzt zu einer Instrumentalisierung für das neu entstandene sozialhistorische Bewegungszentrum, die zu einer zunehmenden Verdeckung des praxiswissenschaftlichen Kerns der Marxschen Theorie führte.

Gegen den dennoch erhobenen Anspruch des sich im Osten ausprägenden Marxismus-Leninismus, Marx' Erbe zu vertreten, erhob sich allerdings im mitteleuropäischen Bereich eine regelrechte intellektuelle Revolte: Auf der einen Seite suchten die Partei-Theoretiker Lukács, Korsch und Gramsci auf den Kern des Marxschen Praxisdenkens zu rekurrieren. Unüberhörbar artikuliert sich die philosophische und politische Kontroverse zwischen östlicher Schulphilosophie und westlicher Praxisphilosophie mit dem scharfen Diktum von Karl Korsch: »Diese gesamte 'leninistische' Theorie ist aber kein ausreichender theoretischer Ausdruck für die praktischen Bedürfnisse der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des internationalen proletarischen Klassenkampfes, und die als das ideologische Fundament jener leninistischen Theorie dienende materialistische Philosophie Lenins ist aus diesem Grunde auch nicht die dieser Entwicklungsstufe entsprechende revolutionäre Philosophie des Proletariats« (Korsch 1966: 60). [[26]]

Anders als die drei Intellektuellen, die sich noch mehr oder weniger aus dem Innenraum der Sozialismusbewegung heraus artikulierten, meldeten

sich die Vertreter des Frankfurter Instituts, namentlich Max Horkheimer und, abgesehen von Theodor W. Adorno, vor allem Herbert Marcuse als eher unabhängige Wissenschaftler zu Wort. Martin Jay bemerkt in seinen Untersuchungen zur Geschichte der Frankfurter Schule (Jay 1976: 22), »... dass die relative Autonomie jener Wissenschaftler ... zwar einige Nachteile mit sich brachte, dass sie aber eine der Grundbedingungen für die theoretischen Leistungen war, die aus ihrer Zusammenarbeit hervorgingen.« Das 1923 gegründete Institut kehrte Anfang der 50er zurück und wurde der Frankfurter Universität locker angegliedert. Es signalisiert damit einen Brückenschlag zum akademischen Raum. Im Umkreis der 'kritischen Theorie' finden sich nunmehr auch die ersten ausdrücklichen Bezugnahmen auf Ideen von Vorläufern und Vertretern der Intersubjektivitätstheorie, d. h. von Phänomenologie und Pragmatismus. In diesem Zusammenhang sind die frühen Aufsätze von Herbert Marcuse aus der Zeit zwischen den Kriegen bemerkenswert. Er visierte in einzigartiger Weise eine marxistisch-phänomenologische Synthese im Konzept einer »konkreten Soziologie« an. Darauf verweisen Titel wie »Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus« (Marcuse 1973a) bis hin zu »Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers 'Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft'« von 1931. Die von Marcuse emphatisch begrüßte Erstveröffentlichung der Pariser Manuskripte im Jahr 1932 bestätigten seine Marxinterpretation und weisen ihn im Kreis der Frankfurter als denjenigen aus, der in die Kernsubstanz des Marx'schen Praxisdenkens am tiefsten eingedrungen war. Dennoch: Die programmatisch anvisierte Synthese ist nicht realisiert worden.

Im Rückblick zeigt sich heute, dass der phänomenologischen Leitidee eine - der marxistischen Materialitätsfixierung vergleichbare - Verabsolutierung von »Intersubjektivität« als übergreifender Instanz innewohnt. Die Korrektive dagegen finden sich nicht auf dem phänomenologischen, sondern interaktionistischen Zweig der Intersubjektivitätstheorie: Weitgehend unabhängig arbeitete sich G. H. Mead aus dem Zusammenhang des amerikanischen Pragmatismus heraus. Über Herbert Blumer als Vermittler ist Mead dann vor allem als Begründer der Schule des symbolischen Interaktionismus in Anspruch genommen worden, und eine Meadinterpretation aus phänomenologischer Sicht hat später Maurice Natanson vorgelegt: Erst eine noch ausstehende Meadinterpretation unter praxiswissenschaftlichen Vorzeichen könnte zeigen, was eigentlich in der durch Hegelstudien während eines Europaaufenthalts spürbar beeinflussten, höchst originellen Theorie steckt: Meads Konzept der »gesellschaftlichen Handlung« ist von praxisanalytischer Provenienz und genügt sowohl dem Materialismusargument

als auch Kriterien einer Intersubjektivitätstheorie. Sie liefert damit einen Schlüssel zur weiteren Diskussion des Praxisproblems, Komplemente zum marxistischen Konzept Praxis und Korrektive zur phänomenologischen Idee einer Lebenswelt, welche erst heute zur Überwindung aporetischer Diskussionslagen fruchtbar gemacht werden können. Die Theorie Meads soll daher - obwohl sie chronologisch in den nachfolgend [[27]] besprochenen Abschnitt der Zwischenkriegszeit einzuordnen wäre - erst am Schluss der vorliegenden Untersuchung im Zusammenhang mit dem Versuch eines systematischen Resümees besprochen werden.

## **Unter sowjetstaatlichen Vorzeichen Lenin, Stalin**

Die Marxschen Ideen und damit das von ihm gestiftete Praxiskonzept wurden in den Strudel geschichtlicher Umwälzungen hineingezogen: Nach der Epoche der 1889 in Paris gegründeten Zweiten Internationale markiert die Oktoberrevolution 1917 den Ausgangspunkt für einen neuen Zyklus der marxistisch-sozialistischen Formierung mit fortan zwei geschichtsträchtigen Bewegungszentren: einem schwächeren mitteleuropäischen und einem übergewichtigen östlichen. Das Zentrum der Theoriebildung verlagerte sich nach Moskau: Dort begann unter D. Rjasanow das Marx-Engels-Institut an der Herausgabe der »ersten vollständigen, wissenschaftlich gesicherten Edition der Werke von Marx und Engels zu arbeiten, deren Manuskripte zum großen Teil nach Moskau ... gebracht wurden« (Anderson 1978: 31 f.). Perry Anderson gibt noch an, dass nun Bucharin als einer der ersten den Versuch unternahm, »den historischen Materialismus als systematische Soziologie zusammenzufassen«. Lenin, der Bucharin als einen Mann charakterisierte, der niemals gründlich die Dialektik studiert habe, so berichtet Vranicki (1983: 571), nahm als genialischer Autodidakt eigene theoretische Forschungen in Angriff. Sie enthalten Thesen, welche die Epigonen als »leninistischen Kanon« auffassten. Lenins Wirkkraft ging über die anderer Autoren weit hinaus und wurde machte sich in der gesamten östlichen Schulphilosophie geltend. Aber die Art und Weise, wie der philosophisch ambitionierte Politiker den Marxschen Impuls aufnimmt und weitergibt, ist problematisch. Und nachdem Lenin schon 1924 starb, entwickelte Josef Stalin als neuer Generalsekretär der Partei eine praktisch unanfechtbare vulgäre Marxismusversion.

Deren Konzentrat enthält eine kleine Schrift von 1938: »Über dialektischen und historischen Materialismus«. Zwei philosophische Grenzpfosten

markieren damit die abfallende Entwicklung: Lenins inspirierendes Fragment »Zur Frage der Dialektik« von 1915 (Lenin 1964: 338 ff.) und Stalins Elaborat, eine Schrift, so Vranicki, »die sogleich nach ihrem Erscheinen für die gesamte philosophische und wissenschaftliche Öffentlichkeit der Sowjetunion zum unerreichbaren Muster wurde, das jene Grenzen kennzeichnete die man nicht überschreiten konnte und durfte« (Vranicki 1983: 656). Damit war die Periode der östlichen Schulphilosophie eröffnet, die ihren artgemäßen Niederschlag in einer Serie von kompendienhaften Lehrbüchern zum dialektischen und historischen Materialismus fand: Die innere Kontinuität dieser schulphilosophischen Linie [[28]] vermochte auch der XX. Parteitag 1956 nicht zu brechen, wie die seit 1958 betriebene nachstalinistische Kanonisierung marxistischer Theorie zeigt. Vranicki bemerkt treffend: »Bei der Interpretation, die in den erwähnten Werken zum Ausdruck kommt, haben wir es stets mit einer mechanischen Synthese von Dialektik und Materialismus und demzufolge mit einem 'umgestülpten' Hegel zu tun«. Und die sowjetischen Philosophen nehmen nicht wahr, dass »die Momente der 'Praxis' und des 'Historischen' ... der archimedische Punkt des Marxschen Novums sind« (Vranicki 1983: 716 f.). Wie kam es zu dieser Entwicklung?

Die Verpflanzung des marxistischen praxisphilosophischen Ansatzes in ein geschichtlich neuartiges soziales Milieu, in den Praxiszusammenhang des sowjetischen Kontinentalverbandes war von einem bedeutsamen Phänomen begleitet. Indem die tradierte Interpretationsfolie nicht ausreichte, um erwachsene neuartige Probleme abzudecken, wurde, maßgeblich vermittelt durch Lenin, eine vorübergehende Reaktualisierung genuinen Praxisdenkens ausgelöst. Diese Tendenz konzentrierte sich in der Losung, dass es darauf ankommt, je eine »konkrete Analyse der konkreten Situation« vorzunehmen. Soweit Lenin sich als Situationsdiagnostiker betätigt, verrät sich auch ein naturwüchsig praxischer Intellekt, der im Hinblick auf die Frage »Was tun?« offen und beweglich denkt, dem es also im Grunde darum geht, einen höchstmöglichen Realismus im Horizont der Praxis zu erreichen: »Was mich betrifft, so gebrauche ich wie Engels in diesem Sinne nur das Wort Materialismus und halte diese Terminologie für die einzig richtige, besonders da das Wort 'Realismus' von den Positivisten und anderen Wirtköpfen, die zwischen Materialismus und Idealismus schwanken, abgegriffen worden ist« (Lenin 1968: 52). Soweit Lenin wirklich im Praxisprozess seiner Zeit mitdenkt, meint er mit Materialismus eigentlich Realismus, mit Dialektik einfach die zu solchem Realismus befähigte, insbesondere in keiner »Geradlinigkeit und Einseitigkeit, Erstarrung und Verknöche-

rung, Subjektivismus« befangene höhere Denkmodalität (Lenin 1964: 344). Und wenn auch unscharf, so doch sehr bestimmt wird daran festgehalten, dass »Praxis« für menschliche Lebenswirklichkeit die Schlüsselrolle spielt.

Sogar Herbert Marcuse bezieht sich daher positiv auf das Leninzitat: »Die dialektische Logik verlangt, dass wir weiter gehen. Um den Gegenstand wirklich zu erkennen, muss man alle seine Seiten, alle Verbindungen und 'Vermittlungen' erfassen, erforschen ... Zweitens fordert die dialektische Logik, dass der Gegenstand in seiner Entwicklung, in seiner 'Selbstbewegung' ..., in seiner Veränderung genommen wird ... Drittens muss die ganze menschliche Praxis in die Definition des 'Gegenstandes' eingehen, sowohl als Kriterium der Wahrheit, als auch als praktische Bestimmung der Verbindung des Gegenstandes mit dem, was der Mensch nötig hat. Viertens lehrt die dialektische Logik, 'es gibt keine abstrakte Wahrheit, die Wahrheit ist stets konkret'« (Marcuse 1973a: 367). Wie der Praktiker konkret die Lage begriff, zeigt etwa seine Einschätzung: »Uns mangelt es ebenfalls an Zivilisation, um unmittelbar zum Sozialismus überzugehen, obwohl wir die politischen Voraussetzungen dafür haben« (LW 33: 487). [[29]] Aber Lenin als Theoretiker blieb letztlich bei dem Versuch, die Grundpfeiler »Dialektik« und »Materialismus« tiefer zu verankern, fixiert auf die falsche Alternative in der Engelschen Problemexposition, jenes 'entweder' Idealismus 'oder' Materialismus, wodurch das Integral. Praxis zerspalten wird. Er suchte infolgedessen im Rückgriff noch auf vormarxsche Theoretiker wie Ludwig Feuerbach und vor allem G. W. F. Hegel nachzuforschen, um eine tragfähige wissenschaftliche Plattform zugewinnen. Im Wissen darum, dass Marx keine ausgearbeitete »Methode« hinterlassen hat, empfahl er schließlich, sie vom 'Kapital' her zu gewinnen: Drei Orientierungen, die sich, verabsolutiert, als heute noch relevante Fehlströmungen präsentieren.

Lenins philosophisch-wissenschaftliche Initiativen belegen vor allem seine Schriften zu Hegel, namentlich der »Konspekt zu Hegels 'Wissenschaft der Logik'« mit seinen aufschlussreichen Randbemerkungen, das Fragment »Zur Frage der Dialektik« von 1915 und auch seine frühe Arbeit »Materialismus und Empirioskritizismus« von 1908. Im Fragment heißt es, »die Dialektik ist eben die Erkenntnistheorie (Hegels und) des Marxismus« (Lenin 1964: 343). In der frühen Arbeit versteigt sich Lenin gar noch zu einem »materialistischen Monismus« als angeblich einziger Lösungsmöglichkeit für das Problem des »Dualismus von Geist und Körper« (Lenin 1968: 83). Lenin zieht »Praxis« wesentlich als erkenntnistheoretisches »Kriterium« (Lenin 1968: 132 ff.), d. h. von der zweiten Feuerbachthese her in Betracht - »In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, d.h. Wirklichkeit und Macht, Dies-

seitigkeit seines Denkens beweisen«, - nicht aber vor allem als konstitutionstheoretische Fundamentalkategorie und Schlüssel für die Weltinhalte, also im Sinne der grundlegenderen ersten und achten These in Betracht. So erscheint »Praxis« als ein Feld der Bewährung in der Konfrontation zwischen Idee und »Welt«: »Die Welt ist die gesetzmäßige Bewegung der Materie, und unsere Erkenntnis als höchstes Produkt der Natur ist nur imstande, diese Gesetzmäßigkeit widerzuspiegeln«, sich in einem »unendlichen Progress« einer 'unbedingten' Wahrheit anzuschließen (Lenin 1968: 165, 128, 130). Aber wie könnte die Kategorie der 'Materialität' als Qualifikationsmerkmal für Praxisinhalte ausreichen? Der in Lenins Ansatz implizierte Geist-Welt-Parallelismus macht es unmöglich, eine reflektiv hochorganisierte praxische Lebenswirklichkeit als solche zu erfassen.

Vergleicht man allerdings Lenins frühen Versuch von 1909, eine ihrem Wissenschaftscharakter nach für überlegen erachtete Position gegen zeitgenössische Kritiker zu verteidigen, mit dem späteren Dialektikfragment von 1915, so zeigt sich, dass in der Materialismusarbeit nur einige elementare Ideen mit einem geradezu martialischen Begriffsaufwand vertreten werden. So als ginge es um eine »objektive, absolute, ewige Wahrheit« (Lenin 1968: 187)! Solches drückt gerade nicht die später deutlicher zutage tretende dialektische Realitätskonzeption aus und war geeignet, die Epigonen auf ein falsches Gleis zu führen: Bereits in der frühen Formel von der »gesetzmäßigen Bewegung« der Materie meint 'gesetzmäßig' eigentlich nicht nur kausal, sondern ebenso dialektisch, so dass das immerwährende Neuwerden der Welt, nicht eine entrückte Sachverhaltswahrheit als »absolut« gilt (Lenin 1968: 152, 269). Die Quintessenz der Leninschen Realitäts- und Wissenschaftskonzeption konzentriert sich demgemäß in dem Satz des Dialektikfragments: »Bedingung der Erkenntnis der Welt in ihrer 'Selbstbewegung', in ihrer spontanen Entwicklung, in ihrem [[30]] lebendigen Leben ist die Erkenntnis derselben als Einheit von Gegensätzen. Entwicklung ist 'Kampf der Gegensätze'«.

Auf diese Weise sucht Lenin das Erbe dialektischer Philosophie weiter zu transportieren. In der Tat ist die Behauptung einer unaufhebbaren »Widersprüchlichkeit« eine höchst bedeutsame These mit anhaltender Brechkraft gegen hermetisch, konformistisch akzentuierte »Lebenswelt«-Ideen. Aber die von Hegel herrührende Idee einer allgegenwärtigen Widersprüchlichkeit - »alles, was uns umgibt, kann als ein Beispiel des Dialektischen betrachtet werden«, heißt es etwa im § 81 der 'kleinen Logik' (Hegel 1975c: 174) - wird nicht konsequent im Sinne eines Konzeptes von »widersprüchlicher Praxis« präzisiert. Es fehlt eine konstitutionstheoretische Diskussion

anhand eines Modells, wie es etwa Meads »gesellschaftliche Handlung« darstellt, um die Genesis des Geistigen aus diesem Zusammenhang zu erhellen. Stattdessen bleibt es bei der Generalthese, dass Geist auf Materie in historischer Sequenz folgt. Daher verfügt Lenin auch ebensowenig wie die modernen »Leninisten« über eine eigentliche Erkenntnistheorie, wird er den konstitutiven Funktionen der menschlichen Intelligenz nicht gerecht. All das zeigt an: Es fehlen wichtige grundlagentheoretische Momente, die für eine Umsetzung der philosophischen Ideen in soziologische Konzeptionen vonnöten gewesen wären. Dies macht es verständlicher, warum auch Initiativen wie die von Bucharin zu kurz griffen.

Bucharins »Theorie des historischen Materialismus« von 1921 war als »gemeinverständliches Lehrbuch der marxistischen Soziologie« gedacht. Vranicki gibt an: »Bucharin hat als einer der ersten ... den historischen Materialismus als den soziologischen Teil des Marxismus verstanden« (Vranicki 1983: 569). In dem Werk heißt es sogar: »Die Arbeiterklasse hat ihre eigene proletarische Soziologie«. Sein verschwommener Begriff von »Widersprüchen, Ungereimtheiten, Gegensätzen«, seine Betonung des Verhältnisses zwischen einem gesellschaftlichen »System« und dessen »Milieu«, die Auffassung, »dass es streng genommen in der historischen Entwicklung der Gesellschaft keine zufälligen Erscheinungen gibt« (Vranicki 1983: 571), lassen es unschwer als einen Rückschritt kenntlich werden. Aber auch der Protest der »Dialektiker« um Deborin gegen den »Mechanismus« Bucharins brachte keine positive Wende, weil die ganze Problemexposition, auf deren Boden man sich bewegte, unzureichend war: Praxis als geistige Mitte von Marx' Theorie war verloren, und die Untersuchungen bewegten sich in Richtungen, für die Engels' Weichenstellungen maßgebend waren. In der Tendenz lief das auf eine Aufordnung der Grundprobleme hinaus, der zufolge eine 'dialektische Methodologie', verstanden als Set universaler Prozessaspekte bzw. -figuren, auf unterschiedene Sachbereiche wie Natur und Gesellschaft bzw. Geschichte - letztere verstanden als präfixes Geschichtsprozessschema - angewendet werden sollte. Dass es sich hier um ein unfruchtbares Programm handelte, machte Gramsci klar. Er schrieb in seiner recht ausführlichen Kritik zu Bucharins »Gemeinverständlichem Lehrbuch« (Gramsci 1967: 212): »Die Reduktion der Philosophie der Praxis auf eine Soziologie hat eine äußerst schlechte Tendenz bekräftigt«, die darin [[31]] besteht, dass eine Weltanschauung auf eine mechanische Formelsammlung reduziert wird, die den Eindruck vermittelt, man habe die ganze Geschichte in der Tasche«. Aus dieser Sackgas-

se führte kein Weg mehr heraus, vielmehr wurde sie durch die stalinistische Wendung noch zur Heerstraße der Wissenschaft erklärt.

Lenins Dialektikfragment ist das lebendige Gegenstück zu der Schematik und Scholastik, die sich in Stalins »Über den dialektischen und historischen Materialismus« von 1938 offenbart. Der 'Umschwung' von 1929, die einsetzende ideologische Gängelung hatte das Terrain bereitet: 'Praxis' wird nun endgültig jeder philosophischen Tiefe beraubt, ein Gebiet der Nagelprobe, auf dem mit List die »Entwicklungsgesetze« der Natur oder Gesellschaft 'ausgenutzt' werden können, wenn ihr »Spiegelbild« gewonnen ist. Vranicki gibt pointiert an (Vranicki 1983: 585, 658 f.), dass das Bild der Geschichte, die auf diese Weise mit angetrieben werden soll, das einer »Bewegung der unendlichen Weltalluhr« ist, nicht einer menschlichen »Schöpfung«. Seine weitere Einschätzung trifft ins Mark: »In der stalinistisch-ontologischen Konzeption des Marxismus und der marxistischen Philosophie verschwindet der Mensch ganz und gar. Das entscheidende Problem der menschlichen Entfremdung und die Frage nach einem neuen Humanismus ist aus dieser Art des Philosophierens vertrieben. Während sich die bürgerliche philosophische Theorie diesem Problem zuwandte - während Scheler, Heidegger, Jaspers, Mounier, Sartre und viele andere, jeder innerhalb seines eigenen Denkhorizontes, die menschliche Existenz und ihre Entfremdung zum Grundproblem und zur wichtigsten Frage der heutigen Welt machten -, inaugurierte Stalin mit seiner Schrift eine überaus langweilige und unfruchtbare Phase der Entwicklung der sowjetischen Philosophie, die sich ganz in seinen sieben Grundzügen der Methode und der Theorie erschöpfte, ohne auch nur eine einzige fundamentale philosophische Frage zu berühren«!

Der geistesgeschichtliche Querverweis von Vranicki deutet schon an, dass in der stalinistisch eröffneten Periode der dogmatischen Sowjetphilosophie auch jede Sensibilität für die Bedeutung intersubjektivitätstheoretischer Ansätze abhandenkommen musste. Nicht einmal der hier zu den Vorläufern der modernen Intersubjektivitätstheorie gezählte große Max Weber wurde aus sowjetmarxistischer Perspektive annähernd wahrgenommen. So berichtet Joachim Weiss (1979) zur marxistischen Weber-Rezeption, dass die vielleicht bis heute »bedeutendste und breiteste Auseinandersetzung eines Marxisten mit Weber«

von A. Neusychin in der vorstalinistischen Phase geleistet wurde, während sich die einzige »grundsätzliche Bezugnahme auf Webers Werk in den sozialistischen Ländern zwischen 1930 und der zweiten Hälfte der er Jahre« - sieht man von Polen und. Ungarn ab, wo sich die Sozialwissenschaften

unter besonderen Bedingungen entwickelten und inhaltliche Affinitäten zu einer 'verstehenden' und 'handlungstheoretischen' Konzeption gegeben waren - in der zweiten Auflage der großen Sowjetenzyklopädie von 1951 findet und den Charakter eines politischen »Banns« hat. [[32]]

Die spezifische Überformung, ja der Substanzverlust, den marxistisches Praxisdenken unter sowjetstaatlichen Vorzeichen erfuhr, provoziert die Frage, warum die neuen institutionellen Chancen nicht doch auf ein höheres Qualitätsniveau führten. Sicher trug dazu bei, dass der Sieg der Bolschewiki einen verhängnisvollen Steuerungseffekt mit sich brachte: Die Oktoberrevolution wurde als Schritt im ursprünglich von Marx konzipierten Geschichtstransformationsprogramm gedeutet, so dass sich nicht die Notwendigkeit aufdrängte, Rekurs auf das generative Zentrum zu nehmen, seine wissenschaftliche Ausarbeitung im Sinne von Labriola anzugehen und von da zu einer neuen historischen Situationsanalyse überzugehen. Stattdessen wurde das Marxsche Geschichtskonzept im Weltmaßstab neu durchgearbeitet, um die »imperialistische« Wirklichkeit einzuholen sowie theoretische Bausteine nachzuliefern, vor allem Staat, Partei und Revolution betreffend. Marx' Transformationsprogramm, ein früher Entwurf aus der industriekapitalistischen Ära, wurde in der gesellschaftsgeschichtlich veränderten Situation im Sinne des Konzeptes einer Weltrevolution neu fixiert. Neben das klassische ökonomische trat ein politisches Standbein und suggerierte eine Komplettierung der Sozialtheorie im Sinne eines Marxismus-Leninismus: Wie sollte es vor diesem Hintergrund zu einer adäquaten Selbstdeutung der im Osten entstehenden Sozialformierungen, zur tragfähigen Konzeption einer nichtkapitalistischen Ökonomie und zu einer trefenden Ausdeutung des sich neu auslegenden Geschichtsprozesses kommen können?

Rudolf Bahro erklärt (Bahro 1977: 25, 147), dass »die sozialistische Illusion der russischen Revolution historisch erklärlich ist und im höchsten Sinne notwendig war«, dass es sich in der Folge um eine durch den Druck der westlichen Zivilisation induzierte »Industrialisierung auf nichtkapitalistischem Wege« handelte, der zwar »formationell von dem europäischen verschieden« war, aber nicht die »Realität einer wirklich sozialistisch-kommunistischen Perspektive im Marxschen Sinne« bedeutete. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sollte dies deutlicher werden. In der vormaligen historischen Frontsituation schien allerdings der traditionelle Orientierungsrahmen bestätigt, wurde die Interpretationsbasis nicht regeneriert: Die Verkümmern lebendigen, entwicklungsfähigen Praxisdenkens in Legitimationsformeln war im Ansatz vorprogrammiert.

Auch die Reaktualisierung einiger wichtiger praxiswissenschaftlicher Aspekte durch Lenin stand zu sehr im Banne ideologischer Konfrontation und politisch-strategischer Praxis, als dass sie eine Wende bedeuteten. Seine wissenschaftstheoretischen Thesen können als Auftrag verstanden werden, die Bedeutung von »Materialität«, »Widersprüchlichkeit« und »Situationskonkretheit« weiter zu prüfen. Festzuhalten ist, dass Lenins Version marxistischen Praxisdenkens eine bedeutsame Schaltstelle für den geistesgeschichtlichen Weitertransport des Ansatzes darstellt: Einer der Hauptfehler der Konstrukteure des so genannten 'Leninismus' scheint darin zu bestehen, dass sie kategoriale Prägungen, die regulative Ideen darstellen, als ontologische Thesen lasen. Als solche Idee kann das Argument der »Objektivität« beispielsweise den Prozess des Begreifens steuern, ohne dass Realität, versteht man sie nur als ergriffene oder zu ergreifende Praxis, objektivistisch festgeschrieben werden muss. Aber die an Lenin anknüpfende dogmatische Schulphilosophie kam nie [[33]] so weit, eine praxiszentrierte Position zu akzeptieren. Sie wiederholt immer wieder, wie beispielsweise Igor Narski auf dem Weltkongress für Philosophie 1978 in Düsseldorf: »Es wäre falsch zu behaupten, ... die Kategorie 'Praxis' sei die Ausgangskategorie im System der Kategorien des Marxismus«.

In einer anderen Wirklinie bahnte Lenins Interpretation auf einem Pfad historisch weiter absteigender Produktivkräfte den Marxschen Ideen einen Weg in die Dritte Welt. Es ist frappierend, wie stark sich Mao Tse-tung in seinen philosophischen Schriften über Lenin auf Marx und vor allem Engels zurück bezieht. Aber auch diese Verpflanzung genuin mitteleuropäischen Praxisdenkens in ein historisch neuartiges soziales Milieu erbrachte nicht seine ausstehende Regeneration auf einem Niveau, das den im Ursprungsgebiet mittlerweile aufbrechenden Praxisproblemen gerecht werden konnte. Sie erbrachte einen starken Reaktualisierungseffekt und löste so eine Denkströmung aus, die in Grundfragen wiederum gegen die sowjetische Scholastik antreten musste: Der Grundstein zu Mao Tse-tungs »Vier philosophischen Monographien« wurde 1937 gelegt, und darin beruft sich dieser nicht zu Unrecht auf den praktisch-dialektischen Lenin. Im Folgenden wird jedoch zunächst zu untersuchen sein, wie sich in Reaktion gegen die schulphilosophische Verfallslinie und Usurpation von Marx' Theorie eine westeuropäische Praxisphilosophie zu regen beginnt.

---

## **Revolte der Parteiintellektuellen Lukács, Korsch, Gramsci**

### **Gemeinsamkeiten und Differenzen der Kritik**

Für die Weitervermittlung und Weiterbildung des praxiszentrierten Ansatzes wurden Entwicklungen im west- und mitteleuropäischen Bereich entscheidend. Zunächst setzte gegen die Hegemonie und die kanonische Marxismusversion des Moskauer Zentrums eine regelrechte intellektuelle Revolte ein. Die seinerzeit wichtigsten Beiträge waren Georg Lukács' »Geschichte und Klassenbewusstsein« von 1923 (Lukacs 1976), Aufsätze von Karl Korsch mit »Marxismus und Philosophie« aus dem gleichen Jahr im Mittelpunkt (Korsch 1966) und Antonio Gramscis Aufzeichnungen aus dem Gefängnis, entstanden zwischen 1929 und 1936 und erstmals verlegt 1948. Von letzteren wurde hierzulande erstmals eine Auswahl unter dem Titel »Philosophie der Praxis« bekannter (Riechers 1967). Es handelt sich um Anläufe zur Rekonstruktion der Kernstruktur von Marx' Theorie, die dadurch motiviert wurden, dass sich eigenständige Bewegungszentren herauszukristallisieren begannen, [[34]] für die der scholastische Marxismus sowjetischer Prägung keine zureichende Orientierungshilfe geben konnte.

Der Zusammenhang zwischen den Ansätzen der drei Partei-Intellektuellen ist durch die gemeinsame Gegnerschaft zur herrschenden Dogmatik und ihr praxiszentriertes Interesse begründet. Am prägnantesten drückt Korsch aus, dass sich eine historische Bruchlinie eröffnete, die der nach 1929 verstärkt einsetzende stalinistische Entwicklungsschub besiegelte und die ein weltpolitisches Faktum wurde: »Diese gesamte 'leninistische' Theorie ist aber kein hinreichender theoretischer Ausdruck für die praktischen Bedürfnisse der gegenwärtigen Entwicklungsstufe des internationalen proletarischen Klassenkampfes« (Korsch 1966: 60). Alle drei kritisierten auch in gemeinsamer Grundlinie Nicolai Bucharins prototypischen Versuch, Marx' Theorie in konkrete Soziologie zu wenden - eine Kritik, die anzeigt, dass der Stand der Elaboration des Praxiskonzepts dem Versuch zu einer Übersetzung für sozialwissenschaftliche Zwecke Grenzen setzte. Die theoriegeschichtliche Gesamtkonstellation erhellt insbesondere, dass sich Korsch und Gramsci positiv auf Labriola zurückbezogen. So könnte man geneigt sein, die drei infolge der wieder sichtbar werdenden praxiszentrierten Traditionslinie als Begründer des neuzeitlichen westlichen Marxismus in Anspruch zu nehmen. Dem Augenschein nach böte sich insbesondere an, Gramsci wegen seiner deutlichen theoretisch-politischen Integrations- und

Inspirationskraft eine Schlüsselrolle zuzugestehen. In ihrer sehr aufschlussreichen kleinen Studie von 1976 in der Zeitschrift »Neue Politische Literatur«, »Antonio Gramsci und der italienische Marxismus«, die der späteren Publikationswelle voranging, bemerkte Karin Priester (Priester 1976: 182 ff.): »Die Rezeption des Werkes von A. Gramsci ... vollzog sich innerhalb und außerhalb Italiens in verschiedenen Phasen. Getragen von der historiographischen und politischen Aktivität Palmiro Togliattis und wesentlich vorgeformt durch die von ihm propagierte Lesart, wurde Gramsci zur großen integrativen Kraft des von Togliatti konzipierten 'italienischen Weges zum Sozialismus', wurde sein Werk bis etwa Mitte der fünfziger Jahre mit großem Erfolg und allgemeiner Anerkennung rezipiert«.

Aber einmal wäre es falsch, spezifische Differenzen zwischen den drei Theoretikern zu sehr hinten zu setzen, und zum anderen erwachsen ihren Zugriffen auf das Praxisproblem dadurch Grenzen, dass sie sich wesentlich als Partei-Theoretiker im weitesten Sinne des Wortes artikulierten, d. h. aus dem Innenraum der Sozialismusformierung heraus. Gerade ihre Differenzen sind für die Diskussion des Praxisproblems aufschlussreich. Korsch bemerkte selbst dazu (Korsch 1966: 33 ff.): »In diesem letzten Punkt«, nämlich was über die grundlegende »Auffassung des Marxismus selbst« hinaus das besondere Problem der »Ideologie oder des Verhältnisses von Bewusstsein und Sein« betrifft, »berühren sich die von mir in 'Marxismus und Philosophie' aufgestellten Behauptungen vielfach mit den auf einer breiteren philosophischen Grundlage aufgebauten Darlegungen der um dieselbe Zeit unter dem Titel 'Geschichte und Klassenbewusstsein' erschienenen dialektischen Studien von Georg Lukács«. Aber »ich selbst war mir damals über die Tragweite der zwischen [[35]] Lukács und mir neben vielen Gemeinsamkeiten unserer theoretischen Tendenz tatsächlich und nicht nur 'im einzelnen' bestehenden Meinungsverschiedenheiten noch nicht genügend klar geworden«! Auch Gramsci bezieht sich auf Lukács: »Man muss die Position von Professor Lukács zur Philosophie der Praxis studieren. Es scheint, Lukács behauptet, man könne von Dialektik nur im Hinblick auf die Geschichte des Menschen sprechen. Er könnte recht haben; oder auch nicht. Wenn seine Behauptung einen Dualismus zwischen Mensch und Natur voraussetzt, so hat er unrecht ... Vielleicht ist Lukács ... dem entgegengesetzten Irrtum verfallen, einer Form von Idealismus« (Gramsci 1967: 230). Dem wird hier nachzugehen sein, vor allem deshalb, weil sich in intersubjektivitätstheoretischer Perspektive die Leistung von G. Lukács heraushebt, während er aus praxisphilosophischer Sicht einer deutlicheren Kritik zu unterziehen wäre.

## Lukács' widersprüchliche Positionen

Ein Vergleich der drei fraglichen Positionen hinsichtlich der zentralen Frage der Realitätskonzeption zeigt, dass G. Lukács den Kern am meisten verfehlte. Bezeichnenderweise weist seine Auffassung deutliche Korrespondenzen zu Max Webers Soziologie auf. Er verwendet einen handlungstheoretisch abgelenkten Praxisbegriff: »Das Handeln, die Praxis - deren Forderung Marx in seinen Thesen über Feuerbach an die Spitze gestellt hat - ist ihrem Wesen nach ein Durchdringen, ein Verwandeln der Wirklichkeit«, oder »das Prinzip des Praktischen als Prinzip des Veränderens der Wirklichkeit« heißt es (Lukacs 1976: 111, 232). Praxis wird hier im Wesentlichen als »Machen« gedacht, nicht als Gestalt, in der Wirklichkeit lebensformbestimmt verfasst und ausgefüllt ist.

Von da an wird ein Dualismus zwischen einem naturalen und einem zwischenmenschlich-gesellschaftlichen Substrat konstruiert, dem eine methodologische Zweigleisigkeit entspricht: Lukács kritisiert Engels, der »die dialektische Methode auch auf die Erkenntnis der Natur ausdehnt«, anstatt sie auf die »historisch-soziale Wirklichkeit« zu beschränken (Lukacs 1976: 63 f.). Die Trennung zwischen Gesellschaftswirklichkeit und Naturgegebenheiten wächst sich bei Lukács zu einer überspannten Konstruktion aus, die unbeabsichtigt auch eine innere Schwäche moderner intersubjektivitätstheoretischer Konzeptionen verrät. Seine Überlegungen sind insgesamt der Versuch, »zu einer Konzeption des Subjekts vorzudringen, das als Erzeuger der Totalität der Inhalte gedacht werden kann« (Lukacs 1976: 227). Angeblich ist das historische Niveau erreicht, auf dem Geschichtswirklichkeit zur Fichteschen Tathandlung wird. Einer Tathandlung des Proletariats, dem in diesem 'Machen' auch allein die Erkenntnis des Realgeschehens anheimfallen soll. Diese Tendenz zur Reduktion der Lebenswirklichkeit auf einen Ausfluss von Subjektivität wird von Lukács konsequent zu Ende geführt. »Denn erst hier, wo der Kern des Seins [[36]] sich als gesellschaftliches Geschehen enthüllt hat, kann das Sein, als bisher freilich unbewusstes, Produkt menschlicher Tätigkeit erscheinen«, »die Beziehung von Mensch zu Mensch« als »die Wirklichkeit des Menschen« (Lukacs 1976: 85 ff.). Diese Grundkonzeption macht im Übrigen klar, warum der junge Lukács »Vergegenständlichung« weitgehend mit »Entfremdung« identifizieren musste (Lukacs 1976: 26).

Lukács meinte, dem Sinn der ersten Feuerbachthese entsprochen zu haben. Aber dort ist Praxis Totalitätskategorie und kann folglich nicht auf ein Intersubjektivitätssubstrat reduziert werden. Sie ist eben nicht »das Produkt

des wechselseitigen Handelns der Menschen«, so Marx selbst an P. W. Annenkow 1846 (MEW 4: 548 f.), in dem Sinne, dass das Handeln Realität wie ein Handwerk sein Produkt aus sich entlässt. In jeder Praxis werden vielmehr materiell fundierte »Verhältnisse« mitvollzogen, die als solche nicht erst im Akt herausgebracht werden: »Diese materiellen Verhältnisse sind nichts anderes als die notwendigen Formen, in denen ihre materielle und individuelle Tätigkeit sich realisiert«. Der Ausdruck »wechselseitiges Handeln« bezieht sich bei Marx im Grunde auf das reziprozitär verschränkte Gesamt-Praxisgeschehen. Im Betätigen der praxischen Reziprozitätsbeziehungen, im Zuge der darin stattfindenden Prozesse des Herausbringens treten im gesellschaftlichen Maßstab Multiplikatoreffekte auf, durch die sich eine multiple Praxistotalität mit all ihren objektiv vielsinnigen Vollzugsmomenten konstituiert. Daher genügt auch nicht Lukács' methodische Anweisung, die »Dinghaftigkeitshülle« zu zerreißen, um dahinter die »Beziehungen der Menschen zueinander« sichtbar zu machen: Begreifen der Praxis im Marxschen Sinne impliziert ein Begreifen ihrer vollen Sachhaltigkeit und Perspektivität, die im bestimmten oder besonderen Fall verkürzt bzw. verkehrt reflektiert wird - das Lehrbeispiele dafür ist Marx' Analyse der Warenwirtschaft und des damit verknüpften Warenfetischismus.

Auch Lukács' Auffassung von der konkreten Totalität als Geschichtstotalität ist nur scheinbar praxisphilosophisch, denn Geschichte ist nicht hegelianisch als »Resultat« (Lukacs 1976: 298) zu fassen, als Universalgeschichte, sondern wird an der Prozessfront mit unterschiedlichen Universalperspektiven dauernd rekonstruiert. Das heißt auch, dass empirische Resultanten der Sozialpraxis noch keineswegs markieren, was soziale bzw. historische Wahrheit genannt zu werden verdient. Das von Lukács intendierte »Erfassen der Geschichte als einheitlichen Prozesses« löscht die widersprüchliche Wirklichkeit der offenen, vielsinnigen Totalität aus. Lukács konnte daher auch die Abbildtheorie nicht wahrhaft überwinden (Lukacs 1976: 349). Ferner verrät sein Grundgedanke, dass der Teil vom Ganzen regiert wird, ein funktionalistisch gefärbtes Totalitätsdenken. Erst vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum E. Bloch sich später einmal veranlasst sah, ihm einen »objektivistisch geschlossenen Realitätsbegriff« (Bloch 1977f: 270) vorzuwerfen.

Dennoch: Indem Lukács die Geschichte als Totalität über den Alltag übergreifen lässt, gelangt er auf diese Weise zu einer ansatzweise kritischen Fassung des Alltags-Problems im Kapitalismus. Von da ist er auch bemüht, Marx' Ideologiekritik weiterzutreiben. Nach einer verhängnisvoll einseitig-

gen Orientierung der Marxismusdiskussion hin auf das Thema »Geschichte« kündigt sich [[37]] nun, wie auch bei Gramsci, die Entdeckung des »Alltags« als zentralem Problembereich marxistischer Analyse an: Es »ist der Sinn des Geschehens immer tiefer innewohnend in die Alltäglichkeit, die Totalität in die raum-zeitliche Momenthaftigkeit der Erscheinung versenkt. Der Weg des Bewusstseins im Prozess der Geschichte wird nicht ausgeglichener, sondern im Gegenteil immer schwerer und verantwortungsvoller«. Der Zugang zum Alltagsproblem vom übergreifenden Thema der Geschichtstotalität her führte auch zu einer Fassung der Bewusstseinsfrage, die über einfache wissenssoziologische Konzeptionen hinausgeht: Das »Bewusstsein, das die Menschen über ihr Dasein haben«, »erscheint einerseits als etwas subjektiv aus der gesellschaftlich-geschichtlichen Lage heraus Berechtigtes und Zu-Verstehendes, also als 'richtiges'«, andererseits aber aus seiner »Beziehung auf die konkrete Totalität« heraus als »etwas objektiv an dem Wesen der gesellschaftlichen Entwicklung Vorbeigehendes ..., also als 'falsches Bewusstsein'«. Es gibt daher einen »Kampf um das Bewusstsein« (Lukacs 1976: 125 f., 151), in dem davon ausgegangen werden kann, dass jedes empirisch-wirksame Bewusstsein die Gesellschaftsentwicklung auch unwissentlich befördert, dass ihm aber in seiner konkreten Lebenslage sehr wohl auch Möglichkeiten der Bewusstseinsweiterung gegeben sein können. Insgesamt legt Lukács eine flexiblere Haltung in wissenssoziologischen oder ideologiekritischen Fragen nahe, ohne aber das Problem »sozialer Wahrheit« an der Wurzel zu fassen.

Lukács' Überlegungen verdeutlichen, wie schwierig der Ablösungs- und Selbstfindungsprozess authentischen Praxisdenkens gegenüber der herrschenden Dogmatik war. Seine Aufsätze verdolmetschen eigentlich nur das klassische Geschichtsverlaufsprogramm in einer philosophisch-soziologischen Weise, durch die der Rolle des Handlungsbewusstseins im Geschehen entsprochen werden soll. Aber er greift für seine Rekonstruktion des Marxismus als einer Theorie der Praxis auf Hegel und Max Weber zurück, anstatt auf Marx' originäre Problemexposition: Das Problem des »Widerspruchs« tritt hinter die inaugurierte »Herrschaft der Kategorie der Totalität« als »Träger des revolutionären Prinzips in der Wissenschaft« zurück (Lukacs 1976: 94). Richtig hat daher später der praxisphilosophisch geschulte Henri Lefèbvre in seiner »Kritik des Alltagslebens« Lukács' Totalitätsdenken zurückgewiesen (Lefèbvre 1977: 13). Lukács stieß zwar auf die Problematik des Alltagslebens- und -bewusstseins und entwickelte Thesen zu dieser Domäne der Intersubjektivitätstheorie. Aber er bezog in grundlagentheoretischer Hinsicht keine wirklich weiterweisende Position. Im Ge-

genteil: Hätte Lukács die Kernstruktur des Marxschen Praxiskonzepts erfasst, so wäre sein völliger Rückzug hinter die Verteidigungslinien der marxistisch-leninistischen, parteioffiziellen Philosophie in den späteren Jahren nicht erklärlich. Seine »Selbstkritik zu 'Geschichte und Klassenbewusstsein'«, 1934 als Vortrag in Moskau vorgestellt und erstmals in deutscher Übersetzung enthalten in der dankenswerten Textsammlung »Geschichte und Klassenbewusstsein heute« von 1971, die der Materialismus-Verlag zusammenstellte, dokumentiert den Verlust auch der inspirierenden Momente seiner Initiative. [[38]] Bezeichnenderweise erklärt Lukács hier Lenins frühe Arbeit »Materialismus und Empiriokritizismus« in der durch Stalin vermittelten Lesart zum unüberholbaren Maßstab auch der eigenen Selbstkritik und geht zu Angriffen gegen einen »westeuropäischen Kommunismus« über, zu dessen Wegbereitern er auch Karl Korsch zählt.

Unabhängig davon, ob Lukács die Wahrheit sprach, als er 1967 in einer neuen Selbstkritik einfach erklärte, es habe sich damals um eine »taktische Notwendigkeit« gehandelt, um eine »Eintrittskarte zum weiteren Partisanenkampf« zu erwerben - im Sperrbezirk des Sowjetmarxismus kam er zu keiner fruchtbaren Arbeitslinie mehr: »Eine wirkliche Bewältigung dieses Problemkomplexes versuche ich jetzt, dreißig Jahre später, in der Ontologie des gesellschaftlichen Seins, an der ich jetzt arbeite« (Lukacs 1976: 41, 45; Lukacs 1973: 32, 35, 91, 130). Hier konzipiert Lukács »die Arbeit als Urform der Praxis« und erblickt das Spezifische an diesem Geschehen in einer »teleologischen Setzung«, die schließlich dazu führt, dass »auch die Selbstumwandlung des Subjekts zum unmittelbaren Gegenstand von sollensartigen teleologischen Setzungen wird«. Es wird eine »Herrschaft des Ziele setzenden Bewusstseins über den gesamten sonstigen Menschen« anvisiert. Handelt es sich hier nun um eine »wirkliche Bewältigung« der in »Geschichte und Klassenbewusstsein« aufgeworfenen Probleme oder nicht vielmehr um die alten Thesen in neuem Gewand? An die Stelle von 'Geschichte als Tat handlung' trat das 'Subjekt als Selbsterzeuger'. Die weiterweisende Bedeutung von G. Lukács scheint demnach weniger in seinen späten philosophischen Thesen zu liegen, sondern darin, dass aus seinem Wirkbereich Theoretiker wie Agnes Heller und György Markus herauswuchsen, die als Vertreter der »Budapester Schule« in der Diskussion zwischen Marxismus und intersubjektivitätstheoretischer Soziologie Beachtliches vorlegten.

## **Korsch gegen die Dogmatik**

Auch Karl Korsch ist, wie Georg Lukács, ein parteiaktiver Intellektueller: Dem 38-jährigen wird 1924 seine Jenaer Professur aus politischen Gründen aberkannt und er wird im gleichen Jahr Reichstagsmitglied für die KPD, die den Linksmarxisten mit rätendemokratischen Ideen aber schon 1926 ausschloss. Korsch emigrierte, siedelte schließlich 1936 in die USA über, wo er 1943-45 Professor in New Orleans war, nur noch wenig veröffentlichte, darunter die hier hervorzuhebende Marxismuskritik in den »Züricher Thesen« von 1959. Er starb 1961 in Boston. Sein Rückgriff auf das generative Zentrum des Marxschen Denkens war anders angelegt als bei Lukács: Korsch fixierte nicht die tradierte Geschichtsprozessordnung, um sie als Praxisgeschehen, einschließlich der treibenden Rolle des Handlungsbewusstseins darin, zu rekonstruieren, sondern suchte eine praxiswissenschaftliche Analyse des geschichtlichen Werdegangs [[39]] der Marxismus-Sozialismus-Formierung selbst anzustellen. Es handelt sich in »Marxismus und Philosophie« um den Versuch, die Methode auf die eigene Praxis kritisch anzuwenden: »Wenden wir in dieser Weise das materialistisch-dialektische Prinzip Marxens auf die gesamte Geschichte des Marxismus an, so können wir drei große Entwicklungsperioden unterscheiden ...« (Korsch 1966: 35, 97). Marxismus ist als Begleitreflexion des Sozialismusprozesses in seinen Entwicklungsphasen zu untersuchen, um aus dieser Distanzposition seine philosophisch-wissenschaftlichen Kernthesen wieder zu schärfen. Auf diese Weise erfasste Korsch den verbogenen Charakter der vorherrschenden Marxinterpretation und die »grelle Widersprüche zwischen der Theorie und Praxis des heutigen 'Sowjetmarxismus'«. Eine offene Kritik, die sich bei Lukács so nicht findet.

Wichtig ist vor allem, dass Korsch Praxis als Prozesseinheit auffasst, in die theoretische Funktionen eingespannt sind. Als praxiszentrierter Denker bemüht er sich auch, diese Leitidee auf der Ebene des grundlagentheoretischen Diskurses zu entfalten und gibt dabei mit sicherem Instinkt Orientierungshilfen. So wendet er sich vehement dagegen, das Wesen der Dialektik in einem gegen die Praxis verselbständigten Kategoriensystem einfangen zu wollen. Es gilt die »vollständige Verkehrtheit der Vorstellung von der Möglichkeit eines selbständigen 'Systems' der materialistischen Dialektik« (Korsch 1966: 176). Auch die prinzipielle Schiefelage der herrschenden Materialismusversion wird in zutreffender Weise enthüllt. Materialismus ist nicht mit der Hypostasierung eines universalen Realitätssubstrats gleichzusetzen: »Der gesamte 'Materialismus' Marxens besteht, auf seinen kürzesten Ausdruck gebracht, eben aus der schlechthin bis zu Ende durchgeführten

Anwendung« des »Prinzips der 'Diesseitigkeit'« »auf das geschichtlich-gesellschaftliche Leben der Menschen«, kurz: im Prinzip der Praxisimmanenz. Indem Korsch 'Materialismus' mit Praxisimmanenz identifiziert, weicht er zwar einer Letztaufklärung des Verhältnisses von Materialität und Mentalem aus, zeichnet aber die Umrisse des Marxschen Praxiskonzepts treffender als Lukács nach: »Diese beiden Welten: die natürliche Welt einerseits und die geschichtlich gesellschaftlich praktische Welt andererseits, sind aber nicht zwei getrennte Welten, sondern vielmehr ein und dieselbe: Ihre Einheit liegt darin begründet, dass sie beide eingebettet liegen in den passiv-aktiven Lebensprozess der Menschen, die in ihrem arbeitsteiligen Zusammenwirken und Denken ihre gesamte Wirklichkeit fortwährend reproduzieren und weiterentwickeln« (Korsch 1966: 160 f., 154).

Es zeigt sich, dass Korsch, seiner Lagebeurteilung gemäß, primär auf eine Rückbesinnung auf Marxsche Grundgedanken hin orientiert, konstitutionstheoretisches Neuland dabei jedoch eigentlich nicht gewinnt. Und wirklich bestand die kräftezehrende historische theoretische Aufgabe ja darin, hinter einem Berg von Unkenntnis und Fehlinformation, der auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts keineswegs ganz abgetragen wurde, die Konturen eines geistigen Originals wieder freizulegen. Indem sich Korsch zunächst dieser Aufgabe stellte, entdeckte er auch richtig, dass Labriola im Kreis der Marxorthodoxie »der beste Interpret der marxistischen Methode« war und dass die Anlehnung [[40]]

an ihn, statt an den »rückständigen Osten«, den theoretischen Erfordernissen besser entsprochen hätte. Claudio Pozzoli weist einleitend zu »Über den historischen Materialismus« (Labriola 1974: 14 f.) auf ein entsprechendes Gutachten Korschs zur Bedeutung von Antonio Labriola hin. In seiner Rückwärtsverfolgung der Traditionslinie des praxiszentrierten Marxismus, in der er selbst steht, verortet Korsch auch, soweit zu sehen ist zum ersten Mal in dieser Direktheit, das geistige Zentrum von Marx in den Feuerbachthesen: »Diese 11 Thesen des jungen Marx enthalten weit mehr als den »genialen Keim der neuen Weltanschauung, den sie nach den Worten von Engels enthalten sollen. Es ist in ihnen vielmehr die gesamte philosophische Grundanschauung des Marxismus mit unerhört kühner Folgerichtigkeit und leuchtender Klarheit zum Ausdruck gebracht« (Korsch 1966: 152, 216 f., 154).

Zwar ist es ziemlich übertrieben von leuchtender Klarheit zu sprechen, wie die Interpretationsbemühungen zeigen, auch über Ernst Blochs späteren großen Kommentar zu den »Elf Thesen« zeigen. Aber in der Tat handelt es sich hier um das erste große Dokument der neuen Realitäts-, Erkenntnis-

und Wissenschaftskonzeption, zu der das letzte Wort nicht gesprochen ist. Bezeichnenderweise beschreibt Lukács auch hier die Sachlage nicht ausreichend differenziert, wenn er eine »stark pragmatische« Komponente in Marx' Thesen vermutet (Lukacs 1976: 340).

Für Korsch musste sich die Frage stellen, wie nach der ansatzweisen Freilegung von Marx' Praxiskonzept weiter zu verfahren sei. Auch hier gab er eine fruchtbare Grundorientierung, die Lukács' letztendlicher Orientierung auf eine »Ontologie des gesellschaftlichen Seins« kontrastiert: Korsch stellt primär in Frage nach einer Methodologie aktueller Gesellschaftsforschung, letztlich nach einer Wissenschaftskonzeption. Auch Erich Gerlach, der die Entwicklung von Korsch bis hin zu dessen Züricher »Zehn Thesen über Marxismus« untersuchte (Korsch 1966: 9 ff.), kommt zu dem Schluss, »dass Korsch die künftige sozialistische Theorie nicht auf die 'Wiederherstellung' einer vergangenen Gestalt des Marxismus, sondern auf die Anwendung der von allen philosophisch-spekulativen Bestandteilen befreiten und weiterentwickelten Marxschen Methode auf die neuen geschichtlichen Entwicklungen stützen will«. Diese Wendung vollzog Korsch im Grunde schon mit »Marxismus und Philosophie«, indem er eine theoretische Distanzposition gegenüber der Sozialismusformierung einzunehmen versuchte. Über die weitere Perspektive von Korsch geben vor allem die methodischen Passagen des »Karl Marx« von 1938 Auskunft: Zum Thema wird die »empirisch wissenschaftliche Methode« einer »materialistischen Gesellschaftsforschung«, die in ihrem strengen Wissenschaftscharakter als »echte gesellschaftliche Wissenschaft unserer Zeit« keinen Abbruch dadurch leidet, dass der »praktische Eingriff in die geschichtliche Bewegung« der »große Zweck« ist, dem »jeder Begriff, jede theoretische Formulierung« dient, wie im Fall des Marxismus. Im Gegenteil, indem sie sich an das Prinzip der »Diesseitigkeit, Geschichtlichkeit, Klassenmäßigkeit« hält, d. h. für die das Alte überholende neue Praxis optiert, gelangt sie zu einer gediegeneren Wissenschaftlichkeit und integrativeren Sicht des Geschehens. Korsch resümiert: »Die Marxsche Methode ist aber nach der [[41]] formellen Seite hin bis heute noch sehr wenig entwickelt«, dennoch ersichtlich anderen »Richtungen der Gesellschaftsforschung bei weitem überlegen« (Korsch 1975: 7, 34, 204, 208). Gerlach kommt insgesamt zu dem Schluss, Korsch habe »wie kaum ein anderer Sozialist« »die heute geforderte undogmatische, auf 'Praxis' gerichtete Theorie systematisch und umfassend vorbereitet« (Korsch 1966: 6). Dass es sich hier um eine Vorbereitung handelt, wäre allerdings zu unterstreichen, denn Korsch verwies selbst auf die noch 'sehr wenig' ent-

wickelte 'formelle', d. h. methodologische Seite. So gilt anscheinend auch hier, dass Korsch vor allem eine Grundorientierung zu verdanken ist.

In welcher Perspektive der praxiszentrierte Theoretiker sondierte, verrät ein noch unveröffentlichter Vortrag von 1931, der sich im Amsterdamer Nachlass findet und den Titel »Der Empirismus in der Hegelschen Philosophie« trägt. In Korschs Sichtweise rücken nicht Hegels Kategorien der Dialektik, sondern sein »Erfahrungsbegriff« in den Vordergrund. Es heißt, er beinhalte »eine für die zukünftige Entwicklung des Empirismus ... ganz besonders wichtige spezielle Wendung zum Subjektiven, zur Erfahrung als Handeln, als menschlich-gesellschaftliche Praxis. Man wird vielleicht einmal sagen, dass der Philosoph Hegel der entscheidende Vorläufer einer exakten Empirie des denkenden und handelnden Subjekts gewesen ist. Diese Hegelsche philosophische Tendenz hat sich wissenschaftlich in den letzten 100 Jahren besonders nach zwei Richtungen hin fortgesetzt: einerseits im amerikanischen Pragmatismus und Behaviorismus, wobei ich weniger einzelne pragmatische oder pragmatizistische Theoretiker, als vielmehr die auf allen Gebieten der amerikanischen Wissenschaft deutlich spürbare Gesamtwirkung dieser ganzen Richtung im Auge habe. Andererseits gehört hierher als noch eine ungleich wichtigere Fortwirkung jener Hegelschen Tendenz der revolutionäre Marxismus in all seinen geschichtlichen Erscheinungsformen.« Korsch enthüllt eine innere Affinität zwischen den beiden Theorielinien, welche in der Grundtendenz die hier entwickelte praxiszentrierte Lesart von G. H. Mead stützt und den Schluss nahelegt, dass auf dem umschriebenen Diskussionsfeld wichtige Argumente vorgetragen wurden.

### **Gramscis inspirierendes Praxisdenken**

Auch Antonio Gramsci ist Partei-Intellektueller: Er gehörte schon 1914, 25 Jahre alt, der Sozialistischen Partei Italiens an. In der von revolutionären Erhebungen gekennzeichneten Nachkriegssituation in Italien wird der Linksintellektuelle 1922 zunächst Vertreter der kurz vorher gegründeten Kommunistischen Partei Italiens in der Dritten Internationale, zwei Jahre später Führer der kommunistischen Parlamentsfraktion. Im Zuge der Faschisierung der Gesellschaft unter Mussolini wird er 1926 verhaftet und bleibt bis zu seinem Tod 1937 im Kerker. Seine dort verfassten Schriften, die dann 1947 erschienen, stellen ein bedeutendes Zeugnis praxiszentrierten Marxismus' dar. Zwar ist seine Wirkgeschichte [[42]] insbesondere dadurch bedingt, dass er im Rahmen des von Togliatti konzipierten italienischen Weges zum Sozialismus als, so Karin Priester, »zentrale Integrationsfigur eines originären, undogmatischen sozialistischen Modells herausgestellt

wurde«. Aber es ist bezeichnend, dass auch die Dissidentengruppe »Il Manifesto« später versuchte, sich von Gramsci her zu legitimieren: Dessen Interpretation des sogenannten 'dialektischen Materialismus' als »Philosophie der Praxis« verspricht ein philosophisch-wissenschaftliches Fundament und zugleich inspirierende Thesen für Strategien einer sozialen Transformation abzugeben.

Auffällig ist zunächst, dass Gramsci sowohl die Traditionslinie des praxiszentrierten Marxismus als auch das generative Zentrum des Marxschen Denkens präzise verortet: »Mit der Behauptung, die Philosophie der Praxis sei von jeder anderen philosophischen Strömung unabhängig und sich selbst genügend, hat A. Labriola in Wirklichkeit als einziger versucht, die Philosophie der Praxis wissenschaftlich zu konstruieren« (Gramsci 1967: 182, 240). Die eigentliche »Orthodoxie« sei in der Auffassung enthalten, dass diese »alle grundlegenden Elemente enthalte, mit denen man eine totale und integrale Weltanschauung und eine totale Philosophie und Theorie der Naturwissenschaften konstruieren könne ... « In jüngster Zeit hat Priester die Gramsci-Rezeptionen gesichtet und verweist auf Jacques Texier's Arbeit »Gramsci«, das »auch heute noch das grundlegende Werk zu Gramscis Philosophie zu sein scheint« (Priester 1976: 182ff., 186). Priester referiert aus den wichtigsten Ergebnissen dieser Arbeit: »Nicht aber das außerhalb menschlicher Geschichte und Praxis gesetzte Sein ist Gegenstand der Erkenntnis, sondern die schon immer historisch vermittelte, durch menschliche Praxis konstituierte Realität. Praxis als Einheit der Gegensätze von Mensch und Materie wird damit zur zentralen Kategorie seiner marxistischen Philosophie, die als Weltanschauung im weitesten Sinne, d. h. als Anleitung zum Handeln, und als Erkenntnistheorie im engeren Sinne, d. h. Methodologie der Geschichtswissenschaft, eine 'neue Art zu denken' begründet«.

Gramsci geht, wie Korsch, von der unhintergehbaren Praxisimmanenz aus, fasst scharf den Emergenzcharakter der Seinscharaktere der menschlichen Lebensform: »Wir kennen die Wirklichkeit nur im Verhältnis zum Menschen. Und da der Mensch geschichtliches Werden ist, sind auch Erkenntnis und Realität ein Werden, ist auch Objektivität ein Werden ...« (Gramsci 1967: 228). Wie für Lukács ist für Gramsci der historische Prozess das eigentliche Gesamtthema, aber doch in einer neuen Perspektive, durch die ein objektivistischer Begriff der Geschichtstotalität vermieden wird. Der Inhalt der Geschichte ist, solange das »in einem einheitlichen Kultursystem geschichtlich vereinigte Menschengeschlecht« noch nicht wirklich ist, erfüllt von »handelnden Kräften«, Blockbildungen, Stätte insbesondere eines

»Kampfes um die Hegemonie« auf allen Ebenen, in allen Dimensionen der Praxis, wenn man so will: von Kulturkampf im umfassendsten Sinne des Wortes. Gramsci orientiert damit weg von der traditionell anvisierten Geschichtsprozessordnung und hin zu einer Situationsanalytik, »um die handelnden Kräfte einer bestimmten Geschichtsperiode richtig [[43]] zu analysieren und ihr Verhältnis untereinander zu bestimmen«, zwecks der »Gestaltung gegenwärtiger und zukünftiger Geschichte« (Gramsci 1967: 323 f., 331). Die Analysen »erhalten erst Gewicht, wenn sie zur Begründung einer praktischen Aktivität, einer Initiative des Willens« dienen.

»Auch in den Details des täglichen Lebens« werden die die Momente gesucht, die im Zusammenhang solcher historischer Transformation bedeutsam sind (Gramsci 1967: 121, 151): Der Alltag wird als wichtige Ebene der Auseinandersetzung erfasst, vor allem das Alltagsbewusstsein in seiner Widersprüchlichkeit gesehen. Die »Kritik des Alltagsverstandes« kann an »gesunde« Elemente desselben anknüpfen und soll eine neue »Mentalität« schaffen helfen. Gramsci betont, dass »der Alltagsverstand ein zweideutiger, widersprüchlicher und vielfältiger Begriff ist, und dass sich auf den Alltagsverstand als Bekräftigung von Wahrheiten zu beziehen ein Unsinn ist«, obwohl er auch Wahrheiten enthält. Ja, es besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen Philosophie und Alltagsdenken, kein Gegensatz zwischen Wissenschaft und Leben: »Die Einheit von Wissenschaft und Leben ist eben eine tätige Einheit, in der allein sich die Gedankenfreiheit verwirklicht, sie ist ein Lehrer-Schüler-Verhältnis, d. h. das Verhältnis des Philosophen zum kulturellen Milieu, in dem er handelt, aus dem er die notwendigen Probleme schöpft, die zu stellen und zu lösen sind ... « (Gramsci 1967: 152).

Gramsci postuliert so einen neuen »Typus des Philosophen, den man 'demokratischen Philosophen' nennen könnte«: Mit dieser praxiswissenschaftlichen Konzeption kündigt sich der Zusammenbruch der traditionellen, positivistisch-wissenschaftlichen Distanzposition, aber auch elitärer Parteiintellektualität, die Verwandlung von Wissenschaft in eine schöpferische gesellschaftliche Potenz an. Hier wird nicht mehr davon ausgegangen, dass die Selbsterkenntnis der Geschichte von einem Klassensubjekt als Geschichtsvollstrecker zu verwirklichen sei, sondern eine intensive Beziehung zwischen der Wissenschaft und dem Leben des Volkes konstatiert, in der wesentlich ein Kampf um eine »konkrete und objektiv universelle Vereinheitlichung« ausgetragen wird (Gramsci 1967: 228). Schärfer noch als bei Korsch wird herausgearbeitet, dass sich die Sozialwissenschaft nicht aus einem real in Gang befindlichen Prozess sozialhistorischen Projektierens

heraushalten kann. So sind »alle wesentlichen Fragen der Soziologie nichts anderes ... als Fragen der politischen Wissenschaft«. Gramsci intendiert eine Gestalt von Wissenschaftlichkeit, die Geburtshelfer des Neuen ist, welche die »Auffassung vom Leben erweitert, die das Leben selbst höherwertiger macht (es entwickelt)« (Gramsci 1967: 354 f.). Es ist tragisch, dass Gramsci, der inspirativste Denker aus dem Kreis der drei an einem philosophisch-wissenschaftlich reflektierten Praxis-Begriff orientierten Linken, seine Arbeit so früh beenden musste. Und es ist angesichts seiner philosophischen und politischen Bedeutung schwer verständlich, dass die umfassende Präsentation seines theoretischen Schaffens hierzulande, zum Zeitpunkt der Abfassung vorliegender Untersuchung in den 80ern, noch ausstand: Eine Gesamtausgabe der »Gefängnishefte« in deutscher Sprache sollte erst 1991 erscheinen (Gramsci 1991).

Wie sich zeigte, führte der Versuch, vom Moskauer Bewegungszentrum aus den Prozess der Theoriebildung in westeuropäischen Kernländern zu übersteuern, zu einer intellektuellen Revolte. Lukács, Gramsci und Korsch [[44]] rekurrten in je unterschiedlicher Weise auf das generative Zentrum der Marxschen Theorie und förderten bei dem Versuch, es zu entwickeln, verschiedene praxiswissenschaftliche Grundthesen zutage. So wird ein neues Terrain erschlossen: In der Grundtendenz zeichnet sich eine Blickwende vom Thema Geschichte zum Thema eines Alltagslebens als spezifische Ebene des Gesellschaftslebens und Austragungsort historischer Transformationsbestrebungen ab. Hier handelt es sich noch eher um thetische Vormerkungen, noch nicht um den Versuch zur Eroberung dieser Wirklichkeitsdimension, wie ihn in der Nachkriegszeit maßgeblich Henri Lefèbvre unternehmen sollte. Aber es erwachsen doch schon Thesen gegen die intersubjektivitätstheoretische Tendenz, eine hermetische Alltagswirklichkeit zu konstruieren. Ein zweiter Hauptaspekt besteht darin, dass die Rolle des Bewusstseins in Alltag und Geschichte wieder verstärkt problematisiert wird.

Eine affirmative Sozialpsychologie, wie sie eine bloß »verstehende« Soziologie nahelegt, musste den Ideologiekritikern unzureichend erscheinen, die selbst an einem »Kampf ums Bewusstsein« beteiligt waren. Dennoch wird die konstitutive Bedeutung von »Wissen« für »Wirklichkeit« keineswegs systematisch erkundet. Der Hauptakzent liegt vielmehr auf der Betonung der praxisgenerativen Rolle des »subjektiven Faktors«. Diese Wiederentdeckung des Problems »Subjektivität« steht deutlich unter den Vorzeichen politisch-praktischer Intentionen: Nicht eigentlich die Konstitution von Subjektivität, etwa als »Identität«, sondern ihre Wirk- und Schöp-

ferfunktion interessiert. An diesem Punkt zeichnet sich die Gefahr ab, dass aus der Frontstellung gegen den sowjetmarxistischen Materialismus der »subjektive Faktor« zu stark betont wird. Aber indem Praxis als Zentralkategorie gilt, sind im Grundansatz die notwendigen Korrekturen gegen einseitige Verabsolutierungen vorhanden.

Von Bedeutung ist ferner die Überwindung einer objektiv-wissenschaftlichen Einstellung, der Versuch, die Konsequenzen der einmal erfassten, unaufhebbaren Praxisimmanenz auch wissenschaftstheoretisch zu ziehen. Aber auch hier geht es über Generalthesen hinaus nicht sehr weit: Praxis wird als effektiv-reflektive Funktionseinheit von Lebenswirklichkeit aufgefasst, in der Subjekte und Objekte in unauflöslichem Wechselbezug rangieren. Demgemäß erscheint Realität als ein plastisches Substrat, steht offen für Eingriffe, ist ein ständig bewegtes Kräfteverhältnis, fordert Optionen heraus: »Das 'Sein sollen' ist folglich Konkretheit, ja sogar die einzig realistische und geschichtliche Interpretation der Wirklichkeit ...« (Gramsci 1967: 321). Aber zahlreiche inspirierende Thesen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine für alle Ebenen der Sozialpraxis durchgeführte Konstitutions- bzw. Wissenschaftstheorie fehlt. Noch überwiegt insgesamt die sozialhistorische Frageweise. Es ist das Verdienst von Herbert Marcuse, sich in seinen frühen Aufsätzen in der Zwischenkriegsetappe am weitesten in diese Richtung vorgearbeitet zu haben. So sollen im Folgenden, mit vergleichendem Blick auf das Frankfurter Institut im Exil, insbesondere dessen Beiträge zum Praxisproblem gesichtet werden. [[45]]

## **Das Frankfurter Institut im Exil Horkheimer, Marcuse**

In der Entwicklung marxistisch fundierten Praxisdenkens in der Zwischenkriegszeit trat eine charakteristische Verzweigung ein: Neben dem Trio der Parteiintellektuellen sind die Vertreter der Frankfurter Schule oder besser des Frankfurter Kreises zu beachten, deren Institut für Sozialforschung 1923 offiziell als Stiftung gegründet wurde. 1930 übernahm Max Horkheimer, 35-jährig, die Institutsleitung. Er hatte gleichzeitig den ersten Lehrstuhl für Sozialphilosophie in Deutschland an der Frankfurter Universität inne. Bis zu der Emigration 1933, die es schließlich nach New York führte, bildete das Institut den wichtigsten dauerhaften Kristallisationspunkt der Marxismusdiskussion in Deutschland. Hier wurde beispielsweise auch Georg Lukács diskutiert, betätigte sich Karl Korsch als Seminarist. Insgesamt erweist es sich durch seine Quellen-, Sozial- und Geschichtsfor-

schung, von der die ab 1932 erscheinende »Zeitschrift für Sozialforschung« zeugt, als westeuropäisches Gegenmodell zum Moskauer Marx-Engels-Institut, mit dem in den Anfangsjahren auch eine rege wissenschaftliche Korrespondenzverbindung bestand. Einen gründlichen Einblick in seine Gesamtentwicklung vermittelt Martin Jays »Dialektische Phantasie - Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923 -1950« (Jay 1976). Der Titel signalisiert die Denkungsart - alles andere als scholastische Pedanterie, die hier am Werke war. Dies verdeutlicht die in diesem Zusammenhang entwickelte »Kritische Theorie«, deren programmatische Grundlegung ein Aufsatz von Max Horkheimer erfolgte. In »Traditionelle und kritische Theorie« (1937), einem Pendant zu Herbert Marcuses im gleichen Jahr erschienenem, anders akzentuiertem »Philosophie und kritische Theorie«, meldet Horkheimer den Anspruch an, »über das Erbe des deutschen Idealismus hinaus das der Philosophie schlechthin«, und das meint vor allem Marx' Ideen, zu bewahren.

Ist jedoch Kritische Theorie eine authentische Ausformung des Praxisdenkens und die maßgebliche Alternative zu marxistisch-leninistischen Systementwürfen? Unstrittig ist zunächst nur, dass das Institut eine geistesgeschichtliche Übermittlungsfunktion für marxistisches Ideengut über die Zeit der »finstersten Barbarei« hinweg inne hatte. So beginnt seine Nachkriegs-Wirkgeschichte mit der Rückkehr 1949/50 nach Frankfurt und ist exemplarisch angezeigt durch die Wiederveröffentlichung wichtigster Aufsätze aus der 'Zeitschrift' unter dem Titel »Kritische Theorie« 1968. Was aber in dieser Phase als Kritische Theorie verstanden und als sozialwissenschaftliche Streitposition ausgebaut wurde - »Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie« kündigt davon - ist keineswegs die einzige grundlagentheoretisch bedeutsame Variante »kritischer« Gesellschaftswissenschaft.

Eine anders ausgerichtete, aber aus der gleichen Wurzel stammende »kritische Theorie der Gesellschaft« hatte mittlerweile Marcuse (Marcuse 1969: 15) entwickelt, der nach dem zunehmenden Rückzug aus der Institutsarbeit in [[45]] den vierziger Jahren seine wissenschaftliche Tätigkeit schließlich als Professor an der California Universität fortsetzen konnte: Während in Frankfurt, zunehmend mit den Arbeiten von Jürgen Habermas, bei aller Kulturkritik doch sehr auf wissenschaftstheoretische Probleme abgestellt wurde, erwies sich Marcuse eher als ein »Denker, der von der zentralen Marxschen Konzeption der Geschichtsdialektik zu einer selbständigen Analyse der modernen Zivilisation übergegangen ist« (Vranicki 1974: 849), d. h. zu einer Situationsanalytik, die unmittelbarer auf betroffene Subjekte als Adressaten zielt. Die später deutlichere unterschiedliche Tendenz, die auf

der einen Seite in einer »sprachanalytischen Wende der kritischen Theorie« kulminierte, während die andere Seite zu emanzipationstheoretischen Zeitdiagnosen drängte, führt auf frühe Entwürfe zurück. Horkheimers »traditionelle und kritische Theorie« samt »Nachtrag« (Horkheimer 1970) und Marcuses »Philosophie und kritische Theorie« (Marcuse 1980), beide 1937 in der Zeitschrift für Sozialforschung erstmals erschienen, sind die entscheidenden Manifeste. Was die beiden Theoretiker damals vorlegten, war als Verallgemeinerung und zeitgemäße Aus- und Weiterbildung von Marx' Ansatz gedacht. Obwohl aber der gemeinsame Titel »kritische Theorie« gewählt und ein Theorie-Praxis-Nexus im marxistischen Sinne als verbindliches Rahmenkonzept angenommen wurde, gab es doch wesentliche Unterschiede.

Während Horkheimer - ohne ausdrückliche praxisphilosophische Option - auf ein Konzept emanzipatorischer Vernunft hinarbeitete, kam Marcuse dem Marxschen Praxisdenken spürbar näher. Dies zeigte deutlich sein Kommentar zur Erstveröffentlichung der Pariser Manuskripte 1932, »Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus« (Marcuse 1981: 509): »Die Veröffentlichung der ökonomisch-philosophischen Manuskripte von Marx aus dem Jahre 1844 muss zu einem entscheidenden Ereignis in der Geschichte der Marxforschung werden. Diese Manuskripte könnten die Diskussion über den Ursprung und den ursprünglichen Sinn des Historischen Materialismus, ja der ganzen Theorie des 'wissenschaftlichen Sozialismus', auf einen neuen Boden stellen.« Marcuse musste in dieser frühen Schrift eine Bestätigung der eigenen Leitidee sehen, die er sich bereits früher und selbständig zu eigen gemacht hatte: Seine »Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus« von 1928, zugänglich in der von A. Schmidt besorgten Textsammlung »Existenzialistische Marx-Interpretation« (Schmidt 1973: 41 ff.; Marcuse 1973a), dokumentiert sein tiefes Verständnis für das praxische Naturell menschlicher Lebenswirklichkeit, auf das auch die Marxschen Manuskripte zielen. In den 'Beiträgen' heißt es: »Wird menschliches Dasein wesentlich praktisch, so ist es auch wesentlich geschichtlich, seine Situation ist eine geschichtliche, mag es sie ergreifen oder nicht« (Schmidt 1973: 47 ff.). Und: »Auch die Erkenntnis ist kein Akt, der aus der Immanenz der Geschichtlichkeit hinausführt«!

Marcuse kam aus einer anderen Denkschulung als Horkheimer. Er studierte bis 1923 und dann ab 1932 in Freiburg bei Husserl und vor allem Heidegger, befasste sich aber ebenso mit Hegel und Marx. Er verfügte daher in einmaliger Weise über die persönlichen [[47]] Voraussetzungen, eine Synthese zwischen den beiden Theorielinien anzugehen. Und tatsächlich ist

sein Aufsatz von 1928 die erste fundierte programmatische Bekundung dieses Projekts. Als Beitrag im Hinblick auf eine integrale Konstitutions- bzw. Wissenschaftstheorie ist Marcuses Aufsatz von 1928, bis hin zu der vielleicht eindringlichsten Kommentierung durch Alfred Schmidts »Existenzial-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse« (Schmidt 1973: 111 ff.), bislang unterbewertet worden. Marcuse geht darin von einer unaufhebbaren praxischen »Grundsituation« des Menschen aus. In wissenschaftlicher Hinsicht folgt daraus die Forderung nach einer situationsanalytischen »Konkretion« der Theorie, so dass das Beharren auf epochemachenden, kulturkritischen Grundeinsichten unzureichend bleibt. Diesen Grundansatz verrät auch noch Marcuses »Philosophie und kritische Theorie« von 1937 oder seine letzte große grundlagentheoretische Initiative, »Vernunft und Revolution« von 1941 (Marcuse 1989: 274-282). Den Bruchpunkt markiert der »Versuch über die Befreiung« von 1968. Hier wird ausdrücklich bekannt, dass es für die Kritische Theorie bislang »Schranken« gab, über die sie sich nicht hinauswagte, »aus Angst, ihren wissenschaftlichen Charakter zu verlieren«. »Ich meine, dass diese restriktive Auffassung revidiert werden muss ...« (Marcuse 1969: 15). Demgegenüber hat Horkheimers »Kritik der instrumentellen Vernunft« (Horkheimer 1974) eine andere Ausrichtung. Sie ist als Nachhall eines 'kritischen Schwenks' zu verstehen, der in den vierziger Jahren eingesetzt hatte und »immer weiter vom orthodoxen Marxismus wegführte« (Jay 1976: 299 f.).

Die theoriegeschichtlichen Vorklärungen legen nahe, noch einmal Marcuses Auffassungen in die Diskussion einzuholen und die unterschiedlichen Konzepte »Kritischer Theorie« differenzierter zu betrachten: Marcuse wählt eine andere Zugriffsebene auf gesellschaftliche Lebenswirklichkeit als Horkheimer. Dieser stellt sofort auf das Gesamt der »allgemeinen gesellschaftlichen Praxis« ab, die in der bestehenden Form einem »vernunftlosen Organismus« gleicht: In ihr verwirklicht sich ein »bewusstloses und insofern uneigentliches, jedoch tätiges Subjekt«, dem die Resultate seiner Tätigkeit wie schicksalhafte Faktizitäten begegnen und das in dem undurchsichtigen Geschehen »seiner selbst nicht gewiss« ist. Klar, dass eine bloß registrierende »Sozialpsychologie«, »Wissenssoziologie« diesem Bannkreis bannierter Praxis nicht entrinnt. Ihm gegenüber soll die Kritik den Charakter eines »umfassenden Existenzialurteils« annehmen. Sie geht vom Interesse an einer »vernünftig organisierten zukünftigen Gesellschaft« aus und erweist sich so insgesamt als »Moment einer auf neue gesellschaftliche Formen abzielenden Praxis« (Horkheimer 1977: 25, 28, 34, 44). Es ist unschwer

zu erkennen, dass Horkheimer im Grunde nur einen Satz bekannter Marx-scher Thesen verdolmetscht.

Marcuse hingegen hat ein tiefschürfenderes Theorieprogramm. Er möchte alle die Geschichtswirklichkeit betreffenden Aussagen des Marxismus als Konkretisierungen einer neuen Wirklichkeitsauffassung deuten, deren Konturen anhand des Konzeptes einer existenziellen »Grundsituation« deutlich werden [[48]] sollen: »'Es' geschieht überhaupt nichts, sondern das handelnde Sein des Daseins geschieht und macht den gesamten Bereich des Geschehens aus«, oder »das Existieren... ist in jedem Augenblick ein Verhalten zur Welt ...«, d. h. auch zur Natur, die als in das Geschehen involvierte eine daseinsbezogene Bedeutsamkeit besitzt. Marcuse bezieht sich exakt auf die erste und achte Feuerbachthese, erkennt wie Korsch deren Bedeutung und erfasst von hier die folgenreiche Fehlorientierung von Engels: »Die alte Frage, was die objektive Priorität hat, was 'eher da war', Geist oder Materie, Bewusstsein oder Sein, ist... schon in ihrer Stellung sinnlos. Gegeben ist stets nur das Dasein als geschichtliches In-der-Welt-sein...« (Schmidt 1973: 68 f., 78, 81). Zugleich wird gegen intersubjektivitätstheoretische Verabsolutierungen argumentiert: »Die erste Aussage des Daseins ist nicht das cogito, mit dem dann ein ego gesetzt ist, sondern: sum in dem Sinne: 'ich-bin-in-einer-Welt'«.

Alfred Schmidt, Schüler von Horkheimer und Adorno, ist diese Wendung zu einer Praxis-»Ontologie«, zu einer »Philosophie der Praxis«, so verdächtig, dass er fragt, was dadurch »an Konkretion gewonnen werden soll« (Schmidt 1973: 55, 119 ff., 128 ff.). Es wird von ihm nicht erkannt, dass die praxisontologische Generalthese unverzichtbarer Schlüssel zur Entfaltung einer konsistenten Konstitutionstheorie gesellschaftlicher Wirklichkeit ist. Im strikten Festhalten daran sucht Marcuse seinen Ansatz zu profilieren: »Wir verstehen jetzt, warum die bürgerliche Philosophie ihrer Seinsverwurzelung in der bürgerlichen Gesellschaft gemäß an der daseins-unabhängigen Objektivität der Umwelt festhalten musste oder, wo sie eine Konstitution der Welt im Dasein behauptete«, wie Husserl, »diese in der Immanenz des Bewusstseins einschließen musste«. Marcuse will dem gegenüber Wirklichkeit ebenso als Bedeutungswelt wie als »niemals zu vergeistigende Faktizität« fassen. Beides vor Augen, wird ihm die Problematik von Konzepten klarer, die mit einem undifferenzierten Begriff von allgemeiner Gesellschaftspraxis oder »alltäglicher Lebenswelt« arbeiten: »Und ist die Welt auch nur für alles in einer konkreten geschichtlichen Lage gegenwärtige Dasein 'dieselbe'? Offenbar nicht. Nicht nur die Bedeutungswelt der einzelnen gleichzeitigen Kulturkreise ist verschieden, auch innerhalb

eines solchen Kreises klaffen noch Abgründe des Sinnes zwischen den Welten«! Und hier gibt es beispielsweise »kein Verstehen zwischen der Welt des modernen Bürgers des Hochkapitalismus und der des Kleinbauern oder Proletariers«. Zwar arbeitet Marcuse nicht scharf Praxis als Grundeinheit von Realität und widersprüchliche Praxis als Produkt der sozietären Synthesis heraus, aber es erhebt sich bereits die Frage nach der geschichtlichen »Einheit Dasein« und es wird auf eine »Vieldeutigkeit« so genannter Tatsachen hingewiesen (Schmidt 1973: 62, 69, 75, 83).

Die von Marcuse vorgenommene Umorientierung wird schließlich darin deutlich, dass er nicht mehr einfach von »Geschichte« im Sinne einer projektierten Geschichtsprozessordnung oder eines nur allgemeinen »Emanzipationsprozesses« ausgeht, sondern von einem Konzept der konkreten »geschichtlichen Situation«. Hier verweist die Eingespanntheit des Menschen in den fortlaufenden Praxisvollzug auf ein unabdingbares »Ergreifen« von Praxis und bedingt die Funktionen der Erkenntnis in der Immanenz solchen [[49]] Praxisgeschehens. Realität erscheint demgemäß primär nicht, wie sie bereits zu einer bestimmten Praxis-Form geronnen ist, sondern als ursprünglich und immer wieder plastische, die den Einsatz existenzwendender Praxis herausfordert. Marcuses Ansatz weist damit starke Affinitäten zum Denken von Ernst Bloch auf.

Marcuse zieht weitere Konsequenzen: Entgegen der »törichten Verwendung der Dialektik als 'klapperndes Gerüst', als Allerweltsschema« wird darauf verwiesen, dass der Sinn der Methode darin besteht, die »Erkenntnis der konkreten geschichtlichen Situation« im Sinne einer Theorie der Revolution zu leisten. Aufgabe der Theorie ist also nicht etwa, epochemachende Vernunftwahrheiten zu bewahren, sondern sie ist in den sozialen Prozess hineingezogen, an die Front des Praxisprozesses gestellt, um an diesem Ursprungsort konstitutiven Geschehens, im Horizont realer Möglichkeiten selbst konstitutiv mitzuwirken (Schmidt 1973: 64, 67): »Die Philosophie... kann nicht länger im luftleeren Raum in Allgemeinheiten ...'philosophieren; sie wird, in der Aktualität existierend, eindeutig Stellung nehmen müssen, Entscheidungen treffen, ihren Standpunkt wählen, sichtbar und greifbar, zu jeder Bewährung bereit... Nur wenn sie die Existenz in aller Öffentlichkeit in ihrem täglichen Sein, in der Sphäre, wo sie wirklich existiert, anpackt, kann sie die Bewegung dieser Existenz zu ihrer Wahrheit hin bewirken« (Schmidt 1973: 103 f.). Marcuse lässt auch schon das Thema des entfremdeten Alltagslebens anklingen: »Das tägliche Besorgen des Lebensraumes drängt das Dasein notwendig in die besorgte Umwelt ab, verselbständigt diese zu einer starren Dingwelt, die mit der Unentrinnbarkeit eines Natur-

gesetzes das Dasein eingeschlossen hält« (Schmidt 1973: 82). Diese Alltagswelt gilt Marcuse aber nicht als ein hermetischer Raum mit einer einfach »relativ gleichförmigen Praxis des täglichen Lebens«, so Horkheimer (Horkheimer 1977: 54), sondern als der Ort, an dem auch der Praxiswissenschaftler eingreifen, die Existenz anpacken muss. Marcuse kommt damit Gramscis Zielsetzung nahe, den Alltagsverstand der Massen zu verwandeln, während Horkheimer den kritischen Theoretiker wohl eher als Siegelbewahrer hoher Vernunftwahrheiten sieht. Daher kommt auch eine gewisse Abwehrhaltung von Horkheimer gegen die von Marcuse ausdrücklich geforderte Umsetzung des praxisphilosophischen Ansatzes in eine konkrete Soziologie. »Die kritische Theorie der Gesellschaft in Soziologie zu verwandeln ist überhaupt ein problematisches Unternehmen« (Horkheimer 1977: 54; Schmidt 1973: 92). Ihm schwebt wohl eher eine dialogische Einheit zwischen dem Emanzipationstheoretiker und den Kräften vor, »von denen die Befreiung erwartet wird« (Horkheimer 1977: 35), als etwa eine Forschung an der Front der konkreten sozialen Aktion, in der sich Lebenswirklichkeit in Denken und Tat dauernd neu auslegt.

Die angezeigten aufschlussreichen Tendenzunterschiede zwischen Horkheimer und Marcuse treten schließlich bei der Fassung des Wahrheitsproblems zurück. Beiden ist hinsichtlich der geforderten Vernunft- und Situationswahrheit ein »Wahrheitsabsolutismus« gemeinsam. Marcuse zum »existenziellen Charakter der Wahrheit«: »Jede wahre Erkenntnis erschließt wirkliche Gegenstände und Sachverhalte. Als Wirklichkeiten haben sie Geltung, [[50]] wenn das erkennende menschliche Dasein sich nach ihnen richten kann, um 'wahr' zu werden, um seiner geschichtlichen Situation zu entsprechen. Alle Erkenntnis ist zutiefst 'praktische' Erkenntnis, indem sie ein menschliches Dasein 'in die Wahrheit' bringt. Das ist der Sinn der Wissenschaft ...« (Schmidt 1973: 52). Wahrheit hat also angesichts des Optativcharakters der Praxis stets eine normative Dimension, die von der »pragmatischen« aber nicht zu trennen ist. Martin Jay gibt an: Der pure »Pragmatismus übersah laut Horkheimer die Tatsache, dass es Theorien gibt, die der aktuellen Wirklichkeit widersprechen, gegen sie arbeiten und dennoch nicht 'falsch' sind« (Jay 1976: 109): In dieser Fassung des Wahrheitsproblems, als Spitze einer dahinter stehenden Realitäts- und Wissenschaftskonzeption, wird noch einmal konzentriert der durch die Kritische Theorie erzielte Fortschritt auch gegenüber dogmatischen Marxinterpretationen deutlich und eigentlich die Marxsche Kategorie »soziale Wahrheit« (MEW 1: 345) reaktiviert, die für ein entwickelteres Praxisdenken unverzichtbar ist: Insofern es »wahre« und »unwahre« Praxis gibt und die in der Sozialpraxis

implizierten Seinsverhältnisse keineswegs explizit sein müssen, kann keine Praktik unvermittelt »Kriterium der Wahrheit« sein.

Die theoretische Umsetzungs- und Verdeutlichungsleistung, welche die 'Frankfurter' in der Zwischenkriegsperiode für Marx' Denkansatz erbrachten, verweist direkt auf ihre sozialpraktische Positionalität und überhaupt zeitgeschichtliche Zusammenhänge. Hier artikulierten sich nicht so sehr parteipraktisch engagierte Intellektuelle wie Lukács, Korsch und Gramsci unter dem Druck, zu programmatischer Konkretion vorzudringen, sondern selbständige Wissenschaftler in einer Phase, in der die von ihnen intendierte Praxis sistiert war. Das bedeutete eine praktisch-kognitive Distanz gegenüber der traditionellen Sozialismusformierung. Jay gibt an, »dass die relative Autonomie jener Wissenschaftler ... zwar einige Nachteile mit sich brachte, dass sie aber eine der Grundbedingungen für die theoretischen Leistungen, war, die aus ihrer Zusammenarbeit hervorgingen« (Jay 1976: 22).

Vor allem Horkheimer und Marcuse versuchten, von einem Rückgriff auf Marx' Grundkonzept her eine kritische Sozialforschung zu begründen, die sich als operative Kraft aus der ganzen Sozialpraxis zu begreifen und den sich ankündigenden neuen Kulturphänomenen zu stellen suchte. Insofern drückt ihr Denken generell die Entwicklung hin zu einer Sozialwissenschaft aus, die nicht nur 'nützliche Berufsarbeit' im traditionellen Sinn verrichtet, sondern sich wissentlich als praxisgenerative Potenz betätigt: Kritische Theorie in ihrer ersten Entwicklungsphase vor dem Ende des Zweiten Weltkriegs ist der Versuch, im Ausgang von Marx' Praxiskonzept ein paradigmatisch ausgeformtes Konzept einer solchen Praxiswissenschaft zu gewinnen. Insofern die relative Autonomie der 'Frankfurter' aber gleichzeitig eine zwanghafte Isolierung gegenüber der Sozialpraxis und insbesondere auch gegenüber dem traditionellen Wissenschaftsbetrieb bedeutete, blieb es bei einem Satz verhältnismäßig allgemeiner, sei es wissenschaftstheoretischer oder kulturkritischer Grundthesen. Insofern dies ihrer Verhaftung in der damaligen historischen Situation entsprach, kann man auch schwerlich einen Vorwurf daraus machen. [[51]]

Horkheimer war so sensibel, dass er die Situation als geradezu tragisch empfand: »Auch die Wahrheit ist in ihrem Bestand an Konstellationen der Realität geknüpft ... Unter den Verhältnissen des Spätkapitalismus und der Ohnmacht der Arbeiter gegenüber den Unterdrückungsapparaten der autoritären Staaten ist die Wahrheit zu bewunderungswürdigen kleinen Gruppen geflüchtet, die, unter dem Terror dezimiert, wenig Zeit haben, die Theorie zu schärfen. Die Scharlatane profitieren davon, und der allgemeine intellektuelle Zustand der Massen geht rapide zurück« (Horkheimer 1977:

52). In dieser Situation entwickelte man ein Selbstverständnis als das von Siegelbewahrern der fortgeschrittensten Sozialtheorie im Wartestand im Hinblick auf künftige neue Einsatzstellen geschichtlicher Umwälzung. Ein problematisches Selbstverständnis, dem weder ein Umschlag in ein tragisches Bewusstsein noch in revolutionäre Ungeduld fern liegt. Inwiefern war es dennoch gelungen, die Theorie in schwierigster Zeit zu schärfen?

Während Horkheimer und Adorno sich rein negatorisch gegenüber Phänomenologie und Pragmatismus verhielten, die philosophische Zentral- und Schlüsselkategorie »Praxis« hintanstellten und mit der Unterstellung an die Öffentlichkeit gingen, dass bei Marx eine »Überbetonung von Arbeit als dem zentralen Moment der Art und Weise der Selbstverwirklichung des Menschen« vorläge (Jay 1976: 303), war Marcuse infolge seines phänomenologisch-marxistischen Doppelstudiums in der Lage, den Ausgangspunkt einer integralen Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis richtig zu fixieren und dieser Konzeption deutlichere Konturen zu verleihen: Es »bleibt das Geschehen des Daseins Praxis«, für die freilich »Arbeit« im Sinne stets mitwirkender »Selbsterwirkung« ein »konstitutives Moment« bleibt. Auch Marcuses »Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs« in »Kultur und Gesellschaft« (Marcuse 1967a: 7 ff., 14, 25, 38 ff.) bestätigen, dass Marcuse durchaus nicht erklärt, Arbeit sei das »Wesen des Menschen« (Jay 1976: 100). Es handelt sich eben auch nicht nur um eine »existenzialistische Marx-Interpretation«, wie Alfred Schmidt annimmt (Schmidt 1973: 111). Bei Marcuse bekundet sich vielmehr - von allen Theoretikern der Zwischenkriegszeit am deutlichsten - das Projekt einer Konstitutionstheorie gesellschaftlicher Wirklichkeit, Wirklichkeit im Sinne des philosophischen, konstitutionstheoretischen Praxis-Begriffs, die Horkheimer und später auch Habermas verfehlten und die Schmidt mit einer herkömmlichen »Ontologie« verwechselt. Marcuse sieht auch klar die Konsequenzen: »Hier wird klar, wie die seinsmäßige Geschichtlichkeit des Daseins für den methodischen Angriff der 'Sozialwissenschaften' von entscheidender Bedeutung werden muss« (Schmidt 1973: 92). Aber es bleibt dabei, dass hier nur der Grundansatz markiert wurde - auch die relative Schwäche der »Kritischen Theorie« in der damaligen Diskussion zwischen »Wissenssoziologie« und »Ideologiekritikern« verwies auf offen gebliebene Fundierungsprobleme. Diese wurden in die Nachkriegszeit verschleppt, in der unter völlig veränderten Gesamtbedingungen alle wichtigen Fragen erneut auf die Tagesordnung gesetzt werden mussten. [[53]]

## **Entwicklungen der Nachkriegszeit**

## ENTWICKLUNGEN DER NACHKRIEGSZEIT

### Überblick zur Nachkriegsentwicklung

Die Entwicklung des Praxisdenkens in der Nachkriegszeit ist durch verschiedene, zum Teil herausragende Einzel-Vorstöße gekennzeichnet. In deren Gesamtzusammenhang zeichnet sich zunehmend das Profil der Praxisphilosophie und das Arbeitsprojekt einer Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis ab. Auch wenn bei der Untersuchung dieser Denkströmung nur eine Sondierung der mitteleuropäischen Gegebenheiten beabsichtigt wäre, könnte dennoch der Verweis auf die Ausprägung marxistischen Praxisdenkens, die dieses in einer Linie historisch absteigender Produktivkräfte, auf dem Weg in die Dritte Welt erfuhr, nicht unberücksichtigt bleiben: Die Ideen von Mao Tse-tung zur übergreifenden Rolle der Praxis und treibenden Widersprüchlichkeit des sozialen Lebens sind, vermittelt durch kulturevolutionäre Bewegungen, auch hier wirksam geworden. Die wesentlichen Gedanken enthalten »Vier philosophische Monographien« (Mao 1971), deren Leit-Artikel »Über die Praxis« zwar schon 1937 geschrieben wurde, eine breite Rezeption aber erst durch die Studienbewegungen der 1966 ausgerufenen chinesischen Kulturrevolution erfuhr. Dies rechtfertigt die hier vorgenommene zeitliche Einordnung. In weiteren Verlauf sind nur noch Spurenelemente dieses Ansatzes bei einzelnen Autoren wie Joachim Israel gegenwärtig (Israel 1979: 149 f.). Eine selten durchbrochene akademische Ignoranz und sektiererische Interpretationen der Mao Tse-tung-Ideen arbeiteten von vornherein dagegen, dass man sich damit ernsthaft beschäftigte. Aber immerhin standen diese Ideen in einem unübersehbaren Kontrast zur inzwischen erstarrten marxistisch-leninistischen Schulphilosophie und machten ihr gegenüber auf die Möglichkeit einer ganz anderen, produktiven Interpretation von Marx' Grundansatz aufmerksam.

Diese Schulphilosophie konnte nur mit Unverständnis und Gehässigkeit auf jede Reaktivierung marxistischen Praxisdenkens reagieren: Auch im Rahmen der nachstalinistischen Kanonisierung des Marxismus, nach dem die Stalinära besiegelnden XX. Parteitag der KPdSU 1956, bleibt Praxis eine Teilfunktion in [[54]] einem naturalistisch gedachten Universum, wird nicht als generativ-struktive Verfassung und Universalhorizont menschlicher Lebenswirklichkeit erfasst. Vranicki verweist in seiner Untersuchung zur »Theorie und Praxis der neuesten Periode in der UdSSR« auf das 1958 unter F. V. Konstantinow herausgegebene »Kompendium über die marxistische Philosophie« (Vranicki 1983: 706, 716). In diesem für eine Serie von

marxistisch-leninistischen Lehrbüchern prototypischen Exemplar ist »von den grundlegenden Gegenwartsfragen des Menschen, der Entfremdung, dem Humanismus ... fast keine Spur zu finden«. Man hat bis zu den neuesten Lehrbuchausgaben von »Dialektischer und historischer Materialismus« in der DDR (Fiedler et al. 1975) mit einer hermetischen Konzeption zu tun, die gleichzeitig als Staatsideologie fungiert.

Die theoretische Unfruchtbarkeit der sowjetmarxistischen Strömung ist vor allem dort sichtbar geworden, wo ihr die damals bedeutendste praxisorientierte Gegenströmung begegnete: Die Gruppe jugoslawischer Praxisphilosophen. Aber auch im unmittelbaren eigenen Wirkhorizont regte sich die Alternative: Vorübergehende Versuche einzelner Autoren aus der DDR, wieder auf »Praxis« als philosophische Leitkategorie zu rekurrieren (Seidel 1966), konnten noch ohne weiteres unterbunden werden. In Ungarn vermochte auch ein kritischer Intellektueller wie Georg Lukács, der im geistigen Einzugsbereich der Schulphilosophie verblieben war, mit seiner »Ontologie des gesellschaftlichen Seins« keinen fruchtbaren Neuanfang mehr zu gewinnen. Aber die dennoch bestehenden Distanzen zwischen der Staatsideologie und Lukács' Intellektuellenmarxismus brachten immerhin mit sich, dass vermittelt durch letzteren eine Rezeption westlicher intersubjektivitätszentrierter Theorie einsetzte und eine fruchtbare Entwicklung wie die der »Budapester Schule« möglich wurde.

Bezeichnenderweise gelang aber die Entwicklung einer gefestigteren praxisphilosophischen Denkströmung zuerst in Jugoslawien, das schon 1948 aus dem sowjetischen Hegemoniebereich ausscherte. Zum Markstein für die Kontroverse zwischen Sowjetmarxismus und »Praxisphilosophie« wurde die IV. Konferenz der jugoslawischen Gesellschaft für Philosophie 1960 in Bled. Hier wurde die dialektisch-materialistische Abbildtheorie durch praxiswissenschaftliche Argumente in einer Weise bloßgestellt, die das Erstarken der praxiszentrierten Strömung anzeigte und den Dogmatikern nachhaltiges Kopfzerbrechen bereitete. Insgesamt zeigt sich aber, dass die schulphilosophische Hermetik durch Argumente nicht aufzubrechen war. Es erscheint daher auch wenig ergiebig, diese Diskussion weiterzuführen. Wichtiger sind die Denkansätze der jugoslawischen Praxisphilosophen, vor allem von Gajo Petrović und Mihailo Marković. Diese sollen im folgenden eingehender untersucht werden, wobei nicht zu vergessen ist, dass es auch in anderen Ländern Osteuropas noch geistesverwandte Einzelinitiativen gab: In der CSSR gelang Karel Kosík mit der »Dialektik des Konkreten« (Kosík 1970) ein weithin beachteter, herausragender praxisphilosophischer

Entwurf, von dem der Verfasser trotz der anschließenden, auch persönlichen Repression nicht abgerückt ist.

Fasst man die nackte Repression ins Auge, der eine intellektuelle Dissidenz [[55]] im Osten begegnete, so wird verständlicher, warum die größten praxisphilosophischen Entwürfe im westlichen Mitteleuropa entstanden. Hier reichten in der Regel Marginalisierungsstrategien gegen die intellektuellen Opponenten aus. Es wird zugleich klar, warum für Denker wie Bloch, Lefèbvre und auch J. P. Sartre die lebenspraktische und konzeptuelle Trennung von der sowjetmarxistischen Linie letztlich unumgänglich war: Bloch emigrierte 1961 in die BRD, nach Tübingen. Er schrieb in einem Brief an den Präsidenten der Deutschen Akademie der Wissenschaften: »Ich wurde in die Isolierung getrieben, hatte keine Möglichkeit zu lehren, der Kontakt zu Studenten wurde unterbrochen, meine besten Schüler wurden verfolgt und bestraft, die Möglichkeit für publizistisches Wirken wurde unterbrochen Nach den Ereignissen vom 13. August, die erwarten lassen, dass für selbständig Denkende überhaupt kein Lebens- und Wirkungsraum mehr bleibt ... habe ich mich entschieden, nicht nach Leipzig zurückzukehren«. Perry Anderson gibt in seiner informativen Studie »Über den westlichen Marxismus« (Anderson 1978: 62) an: »Der Ungarn-Aufstand von 1956 veranlasste Sartre zu einem spektakulären Bruch mit der KPF, und von da entwickelte er seine theoretischen Arbeiten außerhalb jedes organisatorischen Bezugsrahmens als individueller Philosoph und Publizist, der zugegebenermaßen keinen Kontakt zu den Massen besaß. Inzwischen hatten in der kommunistischen Partei selbst die Nachwirkungen des Parteitages der KPdSU und der Ungarn-Aufstand schließlich auch Lefèbvre in eine aktive Opposition getrieben, und 1958 wurde er ausgeschlossen.« Mit Bloch, Lefèbvre und Sartre sind bereits die Hauptvertreter der weiter gehenden Traditionslinie authentischen und kreativen Praxisdenkens bezeichnet, denn Herbert Marcuse hat sich nach dem 1941 erschienenen Werk »Vernunft und Revolution« (Marcuse 1989) nicht mehr in entsprechender Weise grundlagentheoretisch vertieft.

Im Rückblick auf Sartres Versuch, die Problematik des Existenzialismus in einem höher entwickelten Praxisdenken aufzuheben, in Zusammenschau mit Blochs Denken der konkreten Utopie und Lefèbvres Versuch, den Ansatz im Hinblick auf die Problematik des Alltagslebens in der modernen Welt fruchtbar zu machen, zeigt sich ein geistiger Reichtum, der dem kontrastiert, was inzwischen im Zuge der Weiterentwicklung der Frankfurter Kritischen Theorie vorgelegt wurde. Diese kulminierte vor '68, in ihrer zweiten großen Entwicklungsetappe, im »Positivismusstreit in der deut-

schen Soziologie«. Die Frankfurter waren in dieser Auseinandersetzung gezwungen, ihre damaligen besten Argumente gedrängt herauszuarbeiten, was vor allem Adorno und Habermas leisteten. Die publizistische Präponderanz des »Frankfurter Kreises, wie ihn jugoslawische Praxisphilosophen distanziert charakterisierten, sollte nicht vergessen machen, dass es auch deutsche Autoren wie Leo Kofler gab, die eigenständig aus der praxiszentrierten Traditionslinie heraus dachten und von da versuchten, sozialwissenschaftliches Terrain zu begehen. »Kofler stützt sich auf Marx, Lukács, Marcuse und Bloch ...«, gibt Predrag Vranicki an (Vranicki 1983: 878). Koflers Arbeit zeigt nicht nur für deutsche Verhältnisse an, dass es einen gegenüber der Frankfurter Linie alternativen Weg für die Entwicklung einer zeitgemäßen, konkreten Soziologie im Ausgang von Marx gab. Jene Kritische Theorie soll daher in die Untersuchungen kontrastierend mit einbezogen werden, [[56]], um zunehmend Argumente für das Praxiskonzept zu versammeln.

## **Übersetzung für die 3. Welt**

### **Mao Tse-tung**

Die Nachkriegszeit ist von einer globalen Neukonstellation gekennzeichnet. In Europa stehen die Kriegsfolgeprobleme an, die internationalen Fronten erstarren im Kalten Krieg. Währenddem signalisiert die in Gang befindliche gesellschaftliche Umwälzung in China, die nach der politisch-militärischen Niederlage der Chinesischen Nationalpartei, der Kuomintang, in der Gründung der Volksrepublik China 1949 kulminiert, den Beginn einer Welle von revolutionären Prozessen in der Dritten Welt, in denen die entsprechende historische Problemfront zunehmend Konturen gewinnt. Auf dem neuen historischen Terrain wird nun marxistisches Praxisdenken reaktiviert. Der »Mao-Chronik« (Scharping 1976: 103) ist zu entnehmen: »Die amerikanische Korrespondentin Anna Louise Strong veröffentlicht (1947) in den USA ein Interview mit dem stellvertretenden Parteivorsitzenden der KPCh Liu Shao-ch'i. Liu äußert über die Bedeutung von Maos Werk: 'Mao Tse-tungs große Leistung war es, den Marxismus von einer europäischen in eine asiatische Form zu wandeln ... China ist ein halbfeudales, halbkoloniales Land ... Es gibt ähnliche Bedingungen in anderen Ländern Südasiens. Der von China eingeschlagene Weg wird sie alle beeinflussen'«. Wie konnte aber eine genuin mitteleuropäische Theorie eine so globale Relevanz gewinnen, auch in anderen Kulturkreisen assimiliert werden? Es handelt sich nicht nur darum, dass Marx' Theorie profunde Einbli-

cke in die weltweit dominierende kapitalistische Praxisformierung gibt. Ihre inspirative Kraft in so verschiedenen Praxiskontexten, bezüglich so unterschiedlicher Probleme wie revolutionäre Kriegsstrategien, Prozesse der sozialen Mobilisierung und Entwicklung neuer Gesellschaftsmodelle verweist auf ihren mundanen, universellen Charakter.

Bezeichnenderweise ist die theoretische Umschaltstelle, die diesen Entwicklungspfad eröffnete, nicht etwa Engels, sondern Lenin. Dieser orientierte hin zu einer Praxisanalytik in politstrategischer Perspektive, der »konkreten Analyse der konkreten Situation«. Zwar lieferte Lenin dafür keine wirkliche wissenschaftstheoretische Grundlegung, stieß aber auf die erkenntnistheoretische Bedeutung von Praxis und entdeckte das Moment des »Widerspruchs« neu: »Die Dialektik kann kurz als Lehre von der Einheit der Gegensätze bestimmt werden. Damit wird der Kern der Dialektik erfasst sein, aber das muss erläutert und weiterentwickelt werden« (Lenin 1964: 214), Exakt daran knüpft Mao an - maßgeblich mit seinen philosophisch-wissenschaftlichen Ausarbeitungen [[57]] von 1937 »Über die Praxis« und »Über den Widerspruch«. Mit diesem Ansatz sollte eine weder dogmatische noch empiristische, aber auch nicht praktizistische Sozialanalytik fundiert werden, wie sie etwa exemplarisch in »Über die richtige Behandlung der Widersprüche im Volke« von 1957 vorgelegt wurde. Alle diese Arbeiten sind in »Vier philosophische Monographien« (Mao 1971) enthalten. Die Bedeutung dieser Entwicklung zeigt sich auch darin, da zwischen Maos Ideen und dem nahezu gleichzeitig entstandenen Elaborat von Stalin, »Über dialektischen und historischen Materialismus« von 1938, ein Abgrund klafft. Zwar vermeidet es Mao, auf Stalin kritisch einzugehen. Was er aber von dem unter Stalin herrschenden Methodenverständnis hält geht etwa aus der 1960 an die Öffentlichkeit gelangten Grundsatzkritik am sowjetischen Lehrbuch für Politische Ökonomie hervor, wo es heißt: »Aber die Methode dieses Lehrbuchs ist nicht analytisch, und die Abhandlungen sind verworren. Es geht immer von Gesetzen, Grundsätzen, Prinzipien und Definitionen aus. Dies ist eine vom Marxismus-Leninismus stets bekämpfte Methode ... Erst müssen konkrete Analysen durchgeführt werden, ehe Prinzipien und Grundsätze entdeckt und bewiesen werden können« (Mao 1975: 48 f.).

Dem entsprechend heißt es in der Praxis-Arbeit: »Die Erkenntnis beginnt mit der Erfahrung«, die stets der »gesellschaftlichen Praxis« insgesamt zugehört, in der eine »konkrete geschichtliche Einheit des Subjektiven und Objektiven, der Theorie und Praxis« besteht. Sie entlässt nicht einfach eine Widerspiegelung objektiver Realität, sondern spielt eine »aktive Rolle«, d.

h. schreitet von einer grundlegenden »sinnlichen« zu einer höheren Stufe der Rationalität fort, auf der sich Theorien, »Projekte« ausarbeiten lassen, die in die »revolutionäre Praxis« als einem »Kampf zur Veränderung der Wirklichkeit« eingehen sollen. Dabei ist der Rückbezug zur »aktuellen Wirklichkeit« der »jeweiligen Praxis der Mehrheit der Menschen« wichtig. Auf diese Weise hat der Erkenntnisprozess eine »zyklische Form«, wiederholt und entwickelt sich in den »vielen Formen« der Lebenspraxis, so in dem »eng mit dem materiellen« verbundenen politischen und kulturellen Leben, namentlich in der »Praxis wissenschaftlicher Experimente«: »Der Prozess der Veränderung der objektiven realen Welt hat nie ein Ende, und ebenso unendlich ist die Erkenntnis der Wahrheit durch die Menschen im Verlauf ihrer Praxis«! Es ist ohne weiteres ersichtlich, dass Mao zwar vor allem bereits aus der Tradition bekannte Thesen in einem schlichten Grundriss zusammenfasst, aber zugleich so, dass das Konzept im Zuge dieser Verdichtung wieder eine produktive Qualität annimmt. Bei Mao selbst schlug sich das beispielsweise in der versuchten Korrektur des herkömmlichen Basis-Überbau-Schemas durch die Konzeption einer »Kulturrevolution« und durch weit gehende Veränderungen der überlieferten marxistischen Geschichtsprozessordnung nieder. Zwar sind seine Leitgedanken für entwickeltere westliche, seien es sprachphilosophische oder interaktionstheoretische Theoriebedürfnisse zu undifferenziert. Aber es zeigt sich doch, dass die auf Lenin zurückgehende Kernthese des Textes, dass »der Gesichtspunkt des Lebens, der Praxis« »der erste und grundlegende Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie« ist, auch in der europäischen [[58]] Praxisphilosophie wieder aufgegriffen wird: M. Marković wendet sie 1960 in einem Aufsatz, der den bezeichnenden Titel »Praxis als Grundkategorie der Erkenntnistheorie« trägt (Marković 1968: 17 ff.), gegen die sowjetischen Widerspiegelungs-Theoretiker und sucht dabei intersubjektivitätstheoretische Argumente mit zu berücksichtigen. »Über die Praxis« hat aber nicht nur einen erkenntnistheoretischen, sondern zugleich sozialontologischen Aspekt: Die Identifizierung von »Praxis« mit »Leben«, das, worum die praxiszentrierten Denker der Zwischenkriegszeit ringen, gilt hier als implizite, selbstverständliche Denkvoraussetzung. Und auf dieser Ausgangsbasis kann dazu übergegangen werden, zusätzliche Aspekte von weitreichender Bedeutung zu entwickeln.

Bereits im Text zu »Praxis« wird auf »Widersprüche« als *Movens* im Prozess der Realität hingewiesen. Ein groß angelegter Versuch, »Widersprüchlichkeit« überhaupt als struktive Grundverfassung von Wirklichkeit fassbarer zu machen, die der menschlichen Initiative ihren *modus operandi*, d. h.

»Methoden für die Lösung der Widersprüche« vorzeichnet, ist der Aufsatz »Über den Widerspruch«. An diesem Versuch, das Phänomen der »Entwicklung« mit dem Konzept »Widerspruch« - definiert als eine über sich hinaustreibende simultane »Einheit« und »Gegensätzlichkeit« von Prozessmomenten - zu begreifen (die Kategorie 'Widerspruch' bezeichnet nicht nur, wie der alltägliche Sprachgebrauch nahelegt, einen 'Gegensatz'), ist eigentlich genauso wenig Geheimnisvolles wie daran, die Selbsterhaltung von Prozessen als »System« zu konzipieren, das »Strukturen« und »Funktionen« aufweist. Die unverständige Kritik an der wirklichkeitserschließenden Kraft solcher dialektischer Begrifflichkeiten, wie sie vormals K. R. Popper als Präses eines »kritischen Rationalismus« für den »Widerspruch« im dialektischen Praxisdenken geäußert hat, führt ins Abseits (Popper 1968). Es kommt auf etwas anderes an: Die Generalthese einer durchgängigen Widersprüchlichkeit enthüllt ihr kritisches Potential erst, wenn diese als natürliches Konstitutionsprinzip gesellschaftlicher Wirklichkeit gilt, aus dem die Anstöße zu einer permanenten Rekonstruktion der Sozialpraxen erwachsen, so dass kritische Sozialforschung und Bewegungen für gesellschaftliche Alternativen an diesen untilgbaren Prozesscharakter ansetzen können. Dass Mao Tse-tung in diese Richtung denkt, verrät »Über die richtige Behandlung der Widersprüche im Volke« (Mao 1971: 91). Soweit zu sehen ist, gibt es in der marxistischen Theorielinie niemanden, der die Widersprüchlichkeit der Praxis als Angelpunkt einer konkreten Sozial- und Situationsanalytik mit größerer Konsequenz veranschlagt hat. Im westlichen Marxismus ist eine Entfaltung der Theorie in dieser Perspektive kaum in Angriff genommen worden. Unter den dortigen sozialwissenschaftlich orientierten Autoren kann vor allem Joachim Israel genannt werden: Er versucht in »Der Begriff Dialektik« positiv auf die Lehre vom Widerspruch einzugehen und bezieht sich in diesem Zusammenhang zugleich auf Mihailo Marković (Israel 1979: 146 ff.).

Die Theorie des chinesischen Revolutionsphilosophen, die sich in ein Konzept unabdingbarer widersprüchlicher Sozialpraxis verläuft, hat einen weiteren aufschlussreichen Aspekt: In der europäischen praxisphilosophischen Tradition, am deutlichsten bei Lukács, ist »konkrete Totalität« die dialektische [[59]] Primärkategorie, während diese Stelle hier »Widersprüchlichkeit« einnimmt, welche auf die dialektische Konstitution der Realität verweist, die im Universalhorizont von »Praxis« beschlossen liegt. Ein Widerspruch wirft so das Problem seiner Behandlung in der Praxis auf und verweist nicht einfach auf ein ehernes Bewegungsgesetz. Der Standpunkt der Totalität ist dadurch nicht etwa grundsätzlich entwertet. Die Idee

---

des Widerspruchs ist vielmehr geeignet, das Verständnis von Totalität zu verwandeln, indem eine offene und real vielsinnige Realität denkbarer wird, die sich in immer neuen Totalisierungsprozessen konstituiert. Diese Denkrichtung, die vor allem Lefèbvre vertritt, entspricht aber einem entwickelteren sozialhistorischen Niveau. Für Mao Tse-tung definiert widersprüchliche Praxis vor allem die strukturelle Verfassung des gesellschaftlichen und politischen Operationsfeldes. Die philosophische Idee, die sich Hegel verdankt, wird damit zwar operativ gemacht, aber zugleich in ihren Konsequenzen nicht ausgeschöpft. Dazu ist zunächst festzuhalten: Die Quintessenz der Lehre vom Widerspruch liegt in der Konzeption von »widersprüchlicher gesellschaftlicher Praxis« als Lebenswirklichkeit, die in ihrer Entwicklungsbewegung zu be- und ergreifen ist, in einer Konzeption, die als Antithese zu allen Alltagswelt- und »Lebenswelt«-Konzepten auftreten kann, in denen der Aspekt der »Einheit«, der »Bestandserhaltung« der Praxis verabsolutiert wird.

Die Ideen von Mao Tse-tung wurden in Europa unter Bedingungen rezipiert, die eine Anknüpfung an philosophisch-wissenschaftliche Kerngehalte so gut wie ausschloss: Die Rezeption stand im Zusammenhang mit der 68er Bewegung, d. h. war vornehmlich auf außerakademische Instanzen verwiesen, stand unter aktionistischen Vorzeichen, konnte an keine bereits vorhandene, bewusstere Strömung des Praxisdenkens anknüpfen. Die Vermutung liegt nahe, dass durch die infolgedessen verkürzte Aufnahme der Theorie, beispielsweise durch die Linksopposition außerhalb der KPI in Italien, die Akteure des Mai 68 in Frankreich und die außerparlamentarische Opposition in der Bundesrepublik, die notwendige Weiterentwicklung genuin mitteleuropäischer Praxiswissenschaftlichkeit auch abgeblockt wurde. Eine »maoistische Option« lenkte von eminenten theoretischen Vorleistungen, wie den Thesen Gramscis, der Konzeption Lefèbvres, von Marcuses frühen Initiativen für ein integrales Praxiskonzept ab, ließ selbst an den Ideen von Mao Tse-tung überwiegend gewahr werden, was auf dessen sozialhistorisches Problemniveau zugeschnitten war. Ihr operativer Zuschnitt eröffnete den Ideen Maos folgerichtig Wirkpfade in einer Linie historisch absteigender Produktivkräfte und ermöglichte eine in der Geschichte des Marxismusdenkens ganz ungewöhnliche Popularisierung. [[60]] Es konnte sich dabei freilich nicht darum handeln, eine sozialphilosophisch durchgearbeitete Theorie gesellschaftlicher Lebenswirklichkeit in Auseinandersetzung mit einem enormen geistesgeschichtlichen Fundus zu entwickeln. Eine solche Höherentwicklung bahnte sich auf dem europäischen Terrain an, welches das historisch fortgeschrittenste Niveau sozialer Produktivkräfte

repräsentierte und wo diese theoretische Entwicklung zunehmend auch ein wirkliches praktisches Problem darstellte.

## **Schicksale einer Theorie Sowjetische Schulphilosophie**

Im Zusammenhang der sowjetstaatlichen Entwicklung, in deren osteuropäischem Wirkungsbereich, wurde das generative Zentrum der Marxschen Theorie verloren: Sie verwandelte sich in eine Legitimationswissenschaft. Die bereits bezeichnete theoretische Wurzel dieser Entwicklung ist Stalins »Über dialektischen und historischen Materialismus« von 1938. Dieses wurde, so Vranicki, »für die gesamte philosophische und wissenschaftliche Öffentlichkeit der Sowjetunion zum unerreichbaren Muster, das jene Grenzen kennzeichnete, die man nicht überschreiten konnte und durfte« (Vranicki 1983: 656). Aus dieser Wurzel erwuchs ein Stammbaum von kompulatorischen Werken, in denen sich die marxistische Schulphilosophie immer wieder selbst zu einer hermetischen Konzeption zusammenfasste und in Einzeldiskussionen ausbreitete. »Es kam die Periode des Schulmarxismus« mit bekannten Arbeiten wie »Marksistikij dialekticeskij metod« von M. M. Rosental von 1947 oder »Istoriceskij materializm« von 1950 unter der Redaktion von F. W. Konstantinow, »wo es weder einen originellen Gedanken noch eine originelle Auffassung jener Probleme gibt, denen sich die Menschheit heute konfrontiert sieht, vielmehr überarbeiten die Autoren im wesentlichen die Stalinschen These über diese Fragen und davon ausgehend er die Standpunkte der Klassik des Marxismus« (Vranicki 1983: 684, 716).

Stalin starb 1953 und wurde auf dem XX. Parteitag der KPdSU 1956 durch Chruschtschow verurteilt. Eine Abkehr von der Dogmatik setzte jedoch nicht ein. Vielmehr war eine nachstalinistische Kanonisierung des Marxismus zu verzeichnen, wie das wieder unter F. W. Konstantinow 1958 herausgegebene Kompendium zur marxistischen Philosophie anzeigt. Welche personelle und konzeptuelle Kontinuität hier besteht, verrät das Vorwort des 1974 zum »Grundlagenstudium an den Universitäten, Hoch-, Ingenieur- und Fachschulen der DDR« herausgegebene »Dialektischer und historischer Materialismus«, das als Referenztext an erster Stelle »Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie«, herausgegeben von einem Autorenkollektiv unter der Leitung von F. W. Konstantinow.

Warum wurde das Praxisdenken nicht wiederbelebt? Auch nach der Stalinära wurde Marxismus als ideologischer Mantel für ein System in Anspruch genommen, das 1961 im Parteiprogramm realitätsfern, aber »wissenschaftlich [[61]] begründet« dekretierte, dass die Sowjetunion das Stadium der entwickelten sozialistischen Gesellschaft, des Übergangs zum Kommunismus erreicht habe. Gleichzeitig musste sich die Sowjetunion zunehmend gegen zentrifugale Tendenzen im eigenen historischen Block zur Wehr setzen. Daher rührte eine ideologische Lagermentalität, die auch durch jene sehr spät einsetzende Rezeption der frühen Marxschen Schriften oder die Hegeldiskussion nicht grundsätzlich, aufgebrochen werden konnte, die Lukacs 1948 mit »Der junge Hegel« (Lukacs 1967) und Bloch mit »Subjekt - Objekt« (Bloch 1952) anregten. Zugleich stellte jedoch der kanonische Marxismus keine ausreichenden funktionellen Konzepte für die theoretischen Bedürfnisse der realen Sozialpraxis zur Verfügung. Daher entwickelten die sowjetischen Theoretiker in Ermangelung eines eigenen fundierten Konzepts eine zunehmende Aufgeschlossenheit für die westliche, empiristisch-positivistische Sozialwissenschaft. Indiz für diese Entwicklung ist die Gründung einer Reihe von soziologischen Forschungseinrichtungen um 1960. In seiner Untersuchung dieser Entwicklung, »Bilanz der Ära Chruschtschow« kam René Ahlberg sogar zu dem Schluss: »Falls unsere Analyse nicht trügt, steht die sowjetische Gesellschaftswissenschaft mit einer beträchtlichen historischen Verzögerung am Beginn derjenigen konservativen, Wendung, die die westliche Soziologie spätestens seit der Oktoberrevolution aus sozialen Sekuritätsgründen vollzogen hat« (Ahlberg 1966: 292). Selbst die rezeptionsgeschichtlich erwähnenswerte Schrift von Erich Hahn, »Historischer Materialismus und marxistische Soziologie« von 1968, reflektiert noch stark die Problematik, die aus der Doppelstrategie erwuchs, einerseits an dogmatischen Prinzipien festzuhalten, zugleich aber beliebige Forschungsstrategien zu verfolgen. Bemüht sich der DDR-Autor doch gerade nachzuweisen, dass das überlieferte System des historischen Materialismus in keinen »Gegensatz zu der sich entwickelnden marxistischen soziologischen Forschung zu bringen« ist (Hahn 1968: 258), die sich auf die »Komplexität« des Sozialen einlässt. Die Argumentation verrät die innere Schwäche einer dogmatisch-empiristischen Mischposition, die schon zu Anfang der sechziger Jahre vorhanden war.

In dieser Zeit wurde aber der Sowjetmarxismus mit der inzwischen erstarkten Praxisphilosophie konfrontiert: Auf der bereits erwähnten Tagung 1960 in Bled holte die jugoslawische Praxisphilosophie zu einer durchschlagenden Kritik der »Widerspiegelungstheorie« aus. Durch die direkte Kon-

frontation wurde nun eine neue Qualität der Auseinandersetzung erreicht, die vormals der junge Lukács eröffnet hatte und die sich in systematischeren Anläufen zu bekunden begann, wie in Marcuses »Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus« von 1957 (Marcuse 1974). Man war gewohnt, Kritiker anders abzufertigen, durch Elaborate wie R. O. Gropps »Ernst Blochs Revision des Marxismus« von 1957 oder Roger Garaudys Verurteilung von Henri Lefèbvre als Revisionist in den Cahiers du communisme 1958 (Vranicki 1983: 897 f.). Mit dem Standpunkt, der nunmehr vor allem von Gajo Petrovic und Mihailo Marković vorgetragen wurde, war nicht so leicht fertig zu werden. Die Ideen zu einer »Dialektik der Praxis« (Marković 1968) stifteten [[62]] Verwirrung in den Reihen der Dogmatiker. Dass 1960 einen Wendepunkt darstellt, zeigt, dass noch 1968 Alfred Kosing in einem Sonderheft der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie« bekannte, es habe in der Diskussion in Bled »Schwächen« gegeben, und die Versuche zur Rehabilitierung der »marxistisch-leninistischen Abbildtheorie« hätten bislang einen »wenig produktiven Verlauf« genommen. Spätestens seit 1960 hatte die östliche Schulphilosophie die »Philosophie der Praxis« als ihren eigentlichen Kontrahenten identifiziert, und so ist es kein Zufall, dass 1978 auf dem 16. Weltkongress für Philosophie ein Referat von Igor Narski vorgelegt wurde, zugänglich in der Sammlung der »Sektions-Vorträge«, das mit der Aussage eröffnet: »Die Kategorie 'Praxis' steht heute im Mittelpunkt der philosophischen Auseinandersetzung, und verschiedene Auffassungen derselben haben entgegengesetzte philosophische Strömungen zur Folge« (Narski 1978: 459, 335). Der Argumentationskern dessen, was Narski für die Moskauer Delegation vorlegte, lässt keine wesentliche Veränderung gegenüber dem erkennen, was 1960 oder 1968 vorgetragen wurde und bietet zudem den Vorteil, dass es Leitthesen in Aufsatzform zusammenfasst, die ansonsten in umfangreichen Werkausgaben wortgewaltig vorgetragen werden. Welche Behandlung erfährt dein gemäß das Praxisproblem in der östlichen Schulphilosophie?

Die schulphilosophischen Theoretiker fassen »Praxis« als ein diffuses Feld der Vermittlung, der Wechselwirkung zwischen Subjektivem und Objektivem, als eine in die Gesamtwirklichkeit eines naturalistisch gedachten Universums eingeschlossene, von diesem insgesamt abhängige Sphäre auf, in der Naturereignisse und menschliche Zielstrebigkeit als konkurrierende Wirkfaktoren auftreten. Diese Ansicht steht in Gegensatz zu dem Praxis-konzept, das Marx in den Feuerbachthesen vertritt. In der ideologischen Auseinandersetzung versuchen daher die sowjetischen Theoretiker regelmäßig, von dem definitiven Sinn der Thesen abzulenken. Während die erste

These besagt, dass der eigentliche »Gegenstand«, zugleich die ganze »Wirklichkeit«, insbesondere was man als »Sinnlichkeit« bezeichnet, als »sinnliche Aktion« bzw. höher organisierte »Praxis« zu »fassen« ist, sucht Narski aus dem »vollen Kontext« der Thesen herauszulesen: »Praxis selbst ist natürlich real, wirklich, sie bildet jedoch von selbst nicht die ganze Wirklichkeit und ist von derselben in toto abhängig«. Es ist ersichtlich, dass hier nicht von einer unaufhebbaren Praxisimmanenz auch der theoretischen Betrachtung ausgegangen wird, sondern eine Außenbetrachtung angestrengt werden soll, die von Praxis als Grundeinheit der Lebensverwirklichung absieht und Wirklichkeit in ein unbestimmtes Spielfeld verwandelt: »Die Praxis ist ein historisch entstandener sozialer 'Knoten', der die fundamentalen Gegensätze der Wirklichkeit - das Ideelle und das Materielle - zusammenverflechtet«. Eine Erkenntnistheorie im Sinne einer Theorie der Genesis des Geistigen oder der Konstitution von Identität ist aufgrund dieses Verständnisses von Praxis als Ereignisgeflecht nicht zu erreichen. Die ganze Weisheit erschöpft sich in dieser Hinsicht in der Formel, dass die subjektiv [[63]] anzustrengende »Widerspiegelung der materiellen Realität« selbst Prozesscharakter hat. Nicht die ständig in Gang befindliche Praxis, in die Subjekte produktiv eingeschaltet sind und die sich als hochorganisierte Bedeutungswirklichkeit realisiert, sondern die metaphysische Hypothese eines »materiellen Universums« ist philosophisch-wissenschaftlicher Ausgangspunkt. Ebenso wie Narski kommt Vladimir Ruml im Aufsatz »Aktuelle Probleme der Leninschen Abbild-Theorie und der ideologische Kampf in der Gegenwart« im 'Marxismus-Digest' (Ruml 1972: 28 ff.) schnell zum eigentlichen Streitpunkt: »In diesem Zusammenhang tauchen Überlegungen darüber auf, dass die Kategorie der Praxis die Ausgangskategorie der marxistisch-leninistischen Philosophie sei ... Wir sind der Auffassung, dass die Formulierung über die grundlegende Kategorie der Philosophie eine theoretisch vage Idee ist ... Wir kommen also zu der Schlussfolgerung, dass sich die marxistische Philosophie als multidimensionales theoretisches System entwickelt und dass es also nicht möglich ist, ein einzelnes Element dieses Systems als ... Ausgangspunkt ... zu definieren«. Das hindert freilich nicht, einen als »materialistisch« apostrophierten Monismus zupflegen. Wie nimmt man dennoch auf Praxis Bezug?

Das wesentliche Geschehen auf dem Praxisfeld wird als Arbeit, was die Erkenntnis angeht, als Widerspiegelung 'durch' solche Praxis gefasst: »Die produktive Tätigkeit (Arbeitstätigkeit) ist die fundamentale Grundart der menschlichen Praxis« (Diemer 1978: 460). Das heißt die Manipulation an physischen Dingen und nicht der Auszug aus entfremdeter Praxis dient als

---

Grundmodell. Daher verneint man auch, dass Praxis mit »jeder beliebigen Tätigkeit des Menschen identifiziert wird« (Ruml 1972: 31). Ziel der Erkenntnis soll vor allem Gesetzeswissen sein, das eine entsprechende Beherrschung natürlicher und gesellschaftlicher Prozesse verbürgt, Informationen, die eine Prozesssteuerung ermöglichen, und nicht ein umfassendes, in der Gehrichtung konkret-utopisches Begreifen der Praxis. Es liegt eine reduktionistische Konzeption vor, die sich formelhaft so zusammenfasst: »Die marxistisch-leninistische Philosophie begreift die Praxis als reale Vermittlung zwischen dem objektiv existierenden materiellen Gegenstand und seinem ideellen Bild im Bewusstsein des Menschen, wie es auf der Grundlage der spezifisch menschlichen Widerspiegelung entsteht«. Es ist klar, dass Erkenntnis als »Widerspiegelung« nicht mit der praxiswissenschaftlichen Auffassung von Erkenntnis als besonderer, kreativer Praxis in Einklang zu bringen ist. Die Widerspiegelungstheorie impliziert eine Realitätskonzeption, in der der potentielle Charakter der Lebenswirklichkeit abgeblendet, ihr vielschichtiges, offenes, vielsinniges, alles in allem widersprüchliches Naturell ausgelöscht ist. Praxis wird in ein Feld der Nagelprobe verwandelt und darin zum »Kriterium« einer eindimensionalen Wahrheit. Widersprüchlichkeit wird nicht als Kernpunkt der Dialektik der Praxis gefasst, sondern nur sozialhistorisch als einfacher Gegensatz gedeutet: »Ihrem Wesen nach ist Praxis sozial, in der Klassengesellschaft modifiziert sie sich unter dem Einfluss der Klasseninteressen« (Diemer 1978: 459). Man sieht: »Materialismus« ist hier eigentlich nur noch ein Vorwand zur Durchsetzung einer objektivistischen Konzeption der Lebenswirklichkeit. Von dieser her wird der Praxisphilosophie der Vorwurf gemacht: [[64]] »Eine solche Auffassung von der Praxis führt zu einer subjektivistischen Konzeption sowohl der menschlichen Tätigkeit der materiellen Umgestaltung als auch der Produktion von Ideen. Die Auffassung von der Praxis nur als alleiniger spezifischer Existenzform des Menschen 'löst' nämlich in der praktischen Tätigkeit die relative Selbständigkeit von Subjekt und Objekt 'auf'« (Ruml 1972: 31). Der hier geäußerte Subjektivismusverdacht weist zurück auf das eigene Unverständnis bezüglich der Reziprozitätsproblematik: Man geht vom einfachen »Arbeitsmodell« aus, in dem Praxis auf ein »Machen« reduziert und ihr totalisierender Charakter ausgelassen wird, konzipiert »gesellschaftliche Praxis« einfach als »Gesamtheit von materiell-gegenständlichen menschlichen Handlungen, die das Bestehen der Gesellschaft unterhalten und das notwendige Milieu ihres Daseins schaffen«, also summarisch, aber nicht wechselseitig sich übergreifende, widersprüchliche Praxis.

---

Indem die Dogmatiker auf eine undifferenzierte, ökonomistisch reduzierte Formel von Gesellschaftspraxis Bezug nehmen, verwandelt sich diese in ein monströses Konstrukt, das den darin gefangenen Subjekten eine mehr oder weniger 'exekutive Funktion' zuweist und ihre Initiative erstickt: In seinen »Sozialphilosophischen Studien« zur Kritik der Schulphilosophie ist Helmut Fleischer dieser »Degradierung des Subjekts« weiter nachgegangen (Fleischer 1973: 39 ff., 52). Die Sowjetmarxisten schlagen die so gefasste gesellschaftliche Praxis als Sonderposten einem naturalistisch gedachten Universum zu und nehmen durch diese Wendung eine objektivwissenschaftliche Distanzposition ein, anstatt in der Perspektive betroffener Subjekte aus der praxischen Frontsituation heraus zu denken.

Wie stellt sich nach diesen theoretischen Präpositionen das Praxisproblem auf der höchsten Ebene, der Geschichte dar? Aufschlussreich ist dazu »Einige Probleme der Methodologie der Geschichtswissenschaft« von Jewgeni Shukow, das eigens im Vorfeld des 16. Weltkongresses für Philosophie und des 9. für Soziologie in der Reihe der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, »Gesellschaftswissenschaften« (Shukow 1978: 187 ff.) vorgelegt wurde: »Gesetzmäßigkeiten gesellschaftlicher Entwicklung« erwirken im Kontext der Gesellschaftspraxis ein objektives Resultat, eine Prozessresultante, und Revolution ist im Grunde nur noch Arbeit an der Geschichte, durch die ein unumgänglicher Formationswechsel mit ausgetragen wird. Es schwebt das Bild einer Prozessordnung vor, in der sich die Subjekte eigentlich nur noch als Geschichtsvollstrecker verhalten können: Eine Konzeption, die von dem Problem der Frontexistenz ablenkt, vom Einsatz existenzwendender Tat auf allen Ebenen der Sozialpraxis, und die jedes Novum in einen Fakt im Getriebe des vorgezeichneten Formationswechsels zu verwandeln sucht und den experimentellen Charakter von Praxis verkennt. »Welche Mannigfaltigkeit die einzelnen Länder und Völker auch aufweisen mögen schließlich durchlaufen sie doch alle die gleichen Etappen der gesetzmäßigen, durch die Entwicklung der Produktivkräfte determinierten Vorwärtsbewegung der Menschheit«! Dass sich durch diese Entwicklung auch Abgründe auftun, interessiert hier ebensowenig wie die Alltagsexistenz der Völker, die darin verschwinden.

Es zeigt sich insgesamt, dass die schulphilosophischen Theoretiker über [[65]] keine adäquate Theorie der Realität verfügen, die erst eine sozialwissenschaftliche Methodologie fundieren könnte. An die Stelle einer solchen Konzeption setzt man einerseits einen Satz 'dialektischer' Bewegungsfiguren: Das Erbe der Dialektik verkümmert zu einer Lehre von absoluten Bewegungsformen materieller Realität, die ein Kategoriensystem reflektieren

soll. Diese orientiert weg von der vollinhaltlichen Dialektizität der Praxis, die im Hervortreten ihrer Sinnimplikationen, ihrer perspektivischen Verschränkung, in ihrer Rekonstruktion im Frontgeschehen, in der Manifestation von Novitäten, in historischen Neuformierungen offenbar wird. Durch die Ablenkung von der Dialektik der Praxis rückt das Wirken »sowohl allgemeinsoziologischer wie auch spezifischer historischer Gesetzmäßigkeiten« in den Vordergrund. Ihre Erkenntnis soll »wahre Wissenschaft« auszeichnen. Wahrheit bezieht sich so auf eine Wirklichkeit, die keine Kontradefinitionen in den schwierigen Prozessen der geschichtlichen Wegfindung mehr zulässt, sie ist ihrer praxisch-normativen Dimension beraubt: Die Grundlage dafür, »soziale Wahrheit« zu dekretieren, ist geschaffen.

Der Verlust von Marx' Praxiskonzept in der östlichen Schulphilosophie ist vor historischem Hintergrund zu sehen. Es kristallisierte sich zunehmend heraus, dass die Selbstinterpretation der im Osten entstandenen neuen, kontinentalen Sozialformation als »Sozialismus« im Sinne des Marx'schen Projekts äußerst problematisch war. Die Stationen politischer Selbstdemaskierung sind hier nicht im Einzelnen nachzuzeichnen. Jenseits der stalinistischen Entwicklung, die Merleau-Ponty in zwei Anläufen mit »Humanismus und Terror« 1947 und »Die Abenteuer der Dialektik« 1955 zu verarbeiten suchte, sind der polnische Oktober 1956, die Niederschlagung des Ungarn-Aufstandes 1956 und die Beendigung des Prager Frühlings 1968 wichtige Merkmale. Die Entwicklung des Sowjetstaates, die all dies anzeigt, bedingte die Verwandlung des Marxismus in eine Legitimationswissenschaft. Grundlagentheoretisch ist entscheidend, dass man sich in der seit etwa 1960 verstärkten hervortretenden Kontroverse mit dem westlichen praxiszentrierten Marxismus so gut wie endgültig darauf festlegte, es wäre »falsch zu behaupten«, »die Frage nach der Praxis falle mit der Grundfrage der Philosophie in vollem Umfang der letzteren zusammen und die Kategorie 'Praxis' sei die Ausgangskategorie im System der Kategorien des Marxismus«, so Narski. Stattdessen optierte man für einen weltanschaulichen Materialismus, entwickelte auf dieser Basis einen kanonischen 'Diamat', der voller Aporien im Hinblick auf die so genannte Theorie-Praxis-Problematik ist, dessen Scheinexistenz aber anscheinend eine Legitimationsgrundlage für die Assimilation beliebiger positivistischer Forschungsstrategien abgibt. Einiges später hat sich Helmut Fleischer, der die Entwicklung des Sowjetmarxismus verfolgte, noch einmal mit der Frage »Warum eigentlich Materialismus« auseinandergesetzt (Fleischer 1977: 176, 186 f.): »Die Konstruktion des 'Diamat' ist, wie bemerkt, durch die Polarisierung der Konkretionseinheit 'bewusste Lebenstätigkeit' in Materielles und Ideelles bestimmt; wo es

um das Subjekt und das Subjektive geht, unterschiebt sich dafür unversehens das Instanzen-Abstraktum 'Wille und Bewusstsein' ... Das [[66]] Subjekt in seiner spezifischen Materialität und Handlungswirklichkeit - als Zentrum interessierter, durch gegenständliche und gesellschaftliche Bedürfnisse motivierter Handlungen - fällt aus dem kategorialen Schema ziemlich heraus ... «. Zugleich gilt es, dennoch eine »allgemeinere Bedeutung der Materialitätsthese« weiter zu beachten. »Auf knappe Titelbegriffe gebracht, geht es um eine Alternative von Materialismus als Weltanschauung und materialistischem Begreifen der Praxis ...«.

Die Sowjetphilosophen hatten eine unfruchtbare, hermetisch konstruierte Position zementiert, die für einen produktiven Diskurs keinen Spielraum ließ. Eine letztthin maßgebende Richtungsanzeige gab eine Direktive des Zentralkomitees von 1975 im Vorfeld des 25. Parteitages, die auch im Hinblick auf den 16. Weltkongress für Philosophie und 9. Weltkongress für Soziologie orientieren sollte. Die Direktive besagt, dass die dialektische Theorie als eine »allgemein-wissenschaftliche Methode« ausgearbeitet und auf dieser Grundlage eine »allgemeine soziologische Theorie« entwickelt werden soll, um konkrete Probleme erforschen zu können, wie etwa die »Prozesse der wissenschaftlich-technischen Revolution«. Auch die Untersuchung »spezial-philosophischer Probleme des Menschen« sei voranzubringen. Welche reale Entwicklung deckte die Anweisung von allerhöchster Stelle ab? Was vor sich ging, war die Reduktion des dogmatischen Marxismus auf einen Kernbereich, den die von P. V. Kopnin schon 1970, anlässlich des 100-jährigen Geburtstages von W. I. Lenin, gegebene These von einer Einheit von Dialektik, Logik und Erkenntnistheorie umschreibt (Kopnin 1970: 14, 50, 126). Dieser Bereich enthält im wesentlichen ein scholastisches »Kategoriensystem«, dazu bestimmt, als »logische Stütze« in einem vielgliedrigen Wissenschaftsbetrieb zu dienen, der durch positivistische Effizienzkriterien gesteuert wird: »Die Wissenschaft bedarf dringend des Kategoriensystems, das ihrer Entwicklung mächtige Impulse geben würde, um neue theoretische Kategorien hervorzubringen«! Und: »Die marxistische Dialektik als philosophische Methode errichtet im Unterschied zu allen vorangegangenen philosophischen Systemen kein universelles Weltbild. In der Gegenwart wird ein solches Bild durch die Wissenschaften, durch ihre Wechselbeziehungen selbst geschaffen«. Mit Marx' integralem und konkretem Praxisdenken hat diese Mischung aus Dogmatik und Positivismus freilich nichts mehr zu tun. Angesichts dieser Entwicklung des Sowjetmarxismus in der Zeit nach dem Krieg ist klar, dass die radikalen Antithesen der ersten praxiszentrierten Denkschule der Nachkriegszeit, der jugoslawischen

Praxisphilosophie, seine Achillesferse trafen und zugleich die Generalanzeige für eine fruchtbare Arbeitsperspektive darstellten. [[67]]

## **Kritik und neue Anfänge Jugoslawische Praxisphilosophie**

Nachdem Antonio Labriola um die Jahrhundertwende mit »Philosophie der Praxis« den Kernpunkt und die Perspektive richtig bezeichnet hatte, nach den verschiedenen praxisorientierten Initiativen kommunistischer und autonomer Intellektueller in der Übergangszeit zwischen den Kriegen, gelang in Gestalt der jugoslawischen Praxisphilosophie erstmals die Formierung einer entsprechenden theoretischen Gruppierung. Petrovics Titel »Wider den autoritären Marxismus (1969a) verweist auf ein wesentliches Grundmotiv in dieser Entwicklung, die erstmals zu einer relativen Kontinuität der Theoriebildung führte. Diese dokumentiert die Zeitschrift »Praxis«, die ab 1964 bis 1974 - auch in einer internationalen Ausgabe (1965 - 1974) - erscheinen konnte. Eine Auswahl charakteristischer Artikel besorgte Gajo Petrovic: »Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart« (Petrovic 1969b). Durch den internationalen Charakter der Zeitschrift und der Tagungen der Sommerschule auf der jugoslawischen Insel Korcula wurde die jugoslawische Praxisphilosophie in ihrer Blütezeit zu einem Kristallisationspunkt für praxisorientierte europäische Theoretiker. Es waren spezifische historische Bedingungen, ein bestimmtes soziales Milieu, die ihre Existenz ermöglichten: Während in Amerika etwa eine blindwütige Kommunistenverfolgung, der McCarthyismus grassierte, die Sowjetunion noch tief vom Stalinismus geprägt war und die Front des Kalten Krieges von Eisenhower und Stalin mitten durch Europa gezogen wurde, suchte Jugoslawien einen »Dritten Weg« gangbar zu machen: Die Praxisphilosophie konnte auch als Ausdruck jenes neuen Weges begriffen werden, den Jugoslawien als Pionier beschreiten wollte, als es 1948 aus den Blöcken ausbrach.

Eine vorzügliche Untersuchung zu ihrer Entwicklung ist »Praxis. Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia« (Sher 1977). Auch kann man sich einen konzentrierten Eindruck anhand der von Marković und Petrovic gemeinsam herausgegebenen Textsammlung »PRAXIS – Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences« verschaffen, in deren Einführung die Geschichte der jugoslawischen Praxisphilosophie und ihre 'basic philosophical views' skizziert werden. Diese Ausgabe (1979) zeichnet sich dadurch aus, dass sie im Anhang einen Index für alle interna-

tionalen Ausgaben von »Praxis« enthält. Auch hier wird die Bedeutung des Symposiums in Bled 1960 unterstrichen: Die Konfrontation mit den 'orthodoxen' Marxisten zwang die Praxisphilosophen zur Profilierung ihrer grundlegendsten Thesen und leitete zugleich eine neue Periode ein, in der mehr auf konkrete Praxisanalysen in der Perspektive eines wahrhaft mensch-gemäßen Sozialismus orientiert wurde. Als zentral hebt Vranicki dabei das Problem der Selbstverwaltung hervor (Vranicki 1983: 1060). Als philosophisches Basisproblem erwies sich 1960 das Praxis-Problem: »During this debate the view prevailed that the central category of Marx's [[68]] philosophy was free, human, creative activity: practice. Dualism of matter and mind, object and subject, was superseded by showing how these categories can be derived from the notion of practice.« Wie weit drang die jugoslawische Praxisphilosophie in der Auflösung des Problemknotens vor?

Für die Praxisphilosophen in Jugoslawien waren die Arbeiten von Milan Kangrga die vielleicht bedeutendsten, während international vor allem Marković und Petrovic bekannt wurden: Von dem Aufsatz »Praxis und Sein« in der ersten Nummer der Zeitschrift »Praxis« 1965, deren Chefredakteur er war, bis über die in »Philosophie und Revolution« (Petrovic 1971) gesammelten Schlüsseltexte hinaus sucht Petrovic die fundamentalphilosophische These zu entfalten, dass das Sein des Menschen Praxis, das Wesen der Praxis Revolution ist. »Was den Menschen zum Menschen macht ist vielmehr die allgemeine Struktur seines Seins, die Marx 'Praxis' nannte. Der Mensch ist, nach Marx dasjenige Seiende, was auf die Weise der Praxis ist« (Petrovic 1965: 26). Es bestätigt die hier entwickelte geistesgeschichtliche Perspektive, dass sich Petrovic in seinem programmatischen Aufsatz zur ontologisch-anthropologischen Grundfrage, wie vormals Herbert Marcuse, kritisch auf Heidegger als ernst zu nehmendem Denker bezieht: »Und wirklich menschliches Sein ist nicht stolze Abwartung des Nichts, sondern freie schöpferische Tätigkeit, durch die der Mensch seine Welt und sich selbst schafft«, durch die das Neue in die Welt kommt, durch Menschlichkeit bestimmt. Petrovic schlägt so schon die Brücke hinüber zu Blochs »Prinzip Hoffnung«. Der Hauptbeitrag von Marković liegt demgegenüber auf einer anderen Diskussionsebene. Ihm ist vor allem der Versuch zu verdanken, »Praxis als Grundkategorie der Erkenntnistheorie« fruchtbar zu machen. Dieses Referat wurde 1960 in Bled gehalten und wieder abgedruckt in »Dialektik der Praxis« (Marković 1968: 38). Bezeichnenderweise stößt Marković bei diesem Versuch zu einer schärferen Fassung des Praxisproblems auf intersubjektivitätstheoretische Thesen und das Problem der Subjektivität: »Der Begriff der Praxis impliziert notwendig auch einen anderen Schlüssel-

begriff der Gnoseologie: den Begriff des Subjekts«. Er plädiert jedoch primär gegen die Widerspiegelungstheoretiker und dafür, zunächst einen neuen Ausgangspunkt zu nehmen, um eine »wahrhaft originelle Erkenntnistheorie« und die dialektische Methode entfalten zu können. Wie weit erhellt sich aus den vorgetragenen ontologisch-gnoseologisch-existenzialphilosophischen Thesen das Praxisproblem?

Petrovic sucht eindringlich zu entwickeln, dass »Praxis« in der Marxschen Urfassung des Begriffs den philosophisch-wissenschaftlichen Schlüssel für Lebenswirklichkeit darstellt (Petrovic 1965: 26 ff.): Eine konstitutions-theoretische Auffassung kündigt sich mit der Bestimmung an, dass Praxis die »allgemeine Struktur« menschlichen Seins bezeichnet. Sie lässt verschiedene Weisen der Lebensverwirklichung zu, kulminiert als »freie, schöpferische Tätigkeit«. Dadurch, nicht als Arbeitstier, tritt der Mensch aus der Reihe der übrigen Naturwesen heraus, ja verwirklicht in seiner Lebensform auch die schöpferischen Anlagen der Natur. Die Frage ist daher, ob nicht Praxis das »entwickelte Wesen des Seins« überhaupt ist und von dar »Ausgangspunkt, der uns ermöglicht, das Wesen der nichtauthentischen 'niederen' Formen des Seins und den Sinn von Sein überhaupt zu [[69]] sehen«. Petrovic knüpft damit an die Marxsche Bestimmung des »universellen« Charakters von Praxis an. Er vermeidet eine subjektivistische, relativistische Konzeption der zufolge Welt »für« den Menschen nur relativ bedeutsam ist. Was ist aber der Sinn des Seins, der sich auf dem Boden der Praxis enthüllt? Der Sinn des Seins ist nur in der Bewegung zur Aufhebung der Entfremdung des Menschen zu gewinnen - Petrovic verweist damit auch auf die »soziologische Relevanz des Marxschen Entfremdungsbegriffs« (Petrovic 1971: 131).

Zum Richtungssinn dieser Bewegung aus einem Referat von 1978, in dem Petrovic an die Marxsche Zielmarkierung einer »Naturalisierung des Menschen - Humanisierung der Natur« anknüpft: »Die Seinsweise des Menschen ist Praxis, das Wesen der Praxis - die Revolution. Als Wesen der Praxis ist der Mensch das Wesen der Revolution. Als Denken der Praxis ist der Marxsche Humanismus das Denken der Revolution. Die Hauptforderung des Marxschen Sozialismus ist nicht Naturalisierung und nicht Humanisierung, sondern Revolution. Die Revolution, wie sie sich Marx vorstellt, ist wohl kein nur politisches oder gesellschaftliches Geschehen, sondern das 'Wesen' selbst des Seins, das Sein in seinem Anwesen«. Indem Petrovic in dieser Weise an Praxis als »authentischstem« und universalen Seinsmodus festhält, wird das Praxiskonzept auf hoher philosophischer Reflexionsebene verteidigt und entwickelt. Nicht nur Marx' Denken, sondern Philosophie

überhaupt ist demgemäß als Denken der Revolution zu bestimmen, das auf das »Projekt des möglichen Zukünftigen« (Petrovic 1971: 17) zielt. »Die Philosophie muss aufhören, ein enger spezieller Zweig der Erkenntnis zu sein, sie soll sich als kritische Reflexion des Menschen über sich selbst und über die Welt, in der er lebt, als Selbstreflexion, die sein ganzes Leben durchdringt und als zielrichtende Kraft seiner ganzen Tätigkeit dient, entwickeln. Als der Begriff, der die Überwindung, der Philosophie fordert, ist der Begriff der Selbstentfremdung-Aufhebung nicht nur ein philosophischer, sondern ein meta-philosophischer« (Petrovic 1971: 138). Petrovic versteht es auch, in Frage- und Thesenform die Annäherung an das Praxisproblem zu suchen, dessen Komplexität dadurch bewusst bleibt: »Doch als Seinsart des komplexesten Seienden ist Praxis sehr komplex ...« (Petrovic 1965: 27).

Es bleibt aber übrig, im Anschluss an die philosophischen Generalthesen die »Seinsweise« Praxis konkreter aufzuschlüsseln, die handlungs-, erkenntnis- und existenztheoretischen Implikationen auf allen Ebenen zu entwickeln: Nur die so bestimmte wie umfassende Frage nach der Konstitution gesellschaftlicher Wirklichkeit könnte dieses Problemspektrum abdecken. Als weiter gehender Klärungsversuch in diese Richtung sind die Bemühungen von Marković zu werten, Praxis als Schlüsselbegriff der Erkenntnistheorie zu entwickeln. Dabei scheint die Relevanz auf, welche intersubjektivitätstheoretische Thesen haben könnten: Als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie wird sowohl die von Husserl zur Lösung des Lebensweltproblems vorgeschlagene ego-logische Methodik als auch die positivistische Hypostasierung rein trans-subjektiver Realität verworfen. »Die wesentliche Neuheit der Marxschen Philosophie lag darin, dass sie als Ausgangspunkt weder das abstrakte Objekt noch das abstrakte Subjekt setzte, sondern [[70]] die gesellschaftliche praktische Tätigkeit konkreter, historisch gegebener Individuen. Dieser neue Ansatzpunkt ist in komprimierter Form in der Ersten These über Feuerbach formuliert ...« (Marković 1968: 19). Es heißt: »However, in the human world (with which philosophy deals) all objective structures are, in one way or another, mediated by human activity and relative to it« (Marković u. Petrovic 1979). Marković gelangt auf diesem Wege zu einer entschiedenen Zurückweisung der sowjetmarxistischen Widerspiegelungstheorie (Marković 1968: 25, 27 ff.): »Diese Theorie ist keinesfalls geeignet, das Neue zu formulieren, das Marx in die Philosophie gebracht hat«. Bei dem Versuch, dieses Neue selbst zu fassen, bleiben aber wesentliche Unschärfen: Die »Schaffung von Distinktionen und die Entdeckung grundlegender wesentlicher Formen der Praxis«, so die Charakter-

sierung von Praxis als »bewusste zielstrebige und gesellschaftliche Tätigkeit«, die Unterscheidung von etwa Praxis am Objekt der Natur, an Institutionen der Gesellschaft und am Subjekt selbst, schließlich auch die Zulassung einer »geistigen Praxis« führen in der Konstitutionsproblematik zu keinem wirklichen Durchbruch.

Aber es geht ja hier zunächst darum, den richtigen Ausgangspunkt zu fixieren. Dazu wird festgehalten, dass Praxis »direkten Methoden der Erforschung zugänglich« ist und dass vielleicht durch die Bezugnahme auf die »intersubjektiven praktischen Operationen«, die sie impliziert, eine »befriedigende Theorie der Wahrheit« entwickelt werden könnte. An diesem entscheidenden Punkt nimmt Marković zwar schon auf die Pragmatisten Charles Sanders Peirce und William James Bezug, nicht aber auf G. H. Mead, von dem dazu Entscheidenderes erhofft werden kann: Welcher Argumentationsmöglichkeiten er sich dadurch enthalten hat, wird vor allem bei der abschließenden Erörterung zum »Begriff des Subjekts« deutlich. Es erscheint als selbst- und weitschöpferisches Aktivzentrum der Praxis, als »agens der praktischen Tätigkeit«. Sein Schöpferum wird aber so akzentuiert, als sei es kaum durch die gesellschaftliche Wirklichkeit, der seine Identität entsprang und in die eingelassen es sich wiederfindet, präformiert und limitiert: »Indem er die Außenwelt verändert, die Natur humanisiert, verschiedene Formen des gesellschaftlichen Lebens schafft, verändert der Mensch auch sich selbst.« Vor diesem Hintergrund erscheint die Forderung nach Abschaffung von allen Formen der Entfremdung, nach einer radikalen Humanisierung der menschlichen Wirklichkeit als unabweisbar: »Der Schlüsselbegriff einer normativen ethischen Theorie, die sich auf die Tradition des Marxschen Humanismus gründet, ist der Begriff der Überwindung der Entfremdung«. Aus dieser praktisch-normativen Perspektive enthüllt sich das wesentliche Geschehen auf dem Feldgeschichtlicher Praxis. Es ergibt sich schließlich eine neue Konzeption der Dialektik, die als »unkritische ontologische Doktrin von den universalen Gesetzen der Natur, der Gesellschaft und des menschlichen Denkens« verworfen wird: Insofern Praxis den Horizont menschlicher Wirklichkeit überhaupt umschreibt, weist diese eine »allgemeine Struktur« auf, »auf die sich der Begriff 'Dialektik' in seinem allgemeinsten Sinne beziehen sollte.« Der [[71]] Begriff von Dialektik bezeichnet, in Marković' Annäherungsversuch, »vor allem die Struktur methodologischer Prinzipien aller theoretischen Untersuchungen, und praktischer Aktion, die gerichtet sind auf die vollkommene Emanzipation des Menschen und die Humanisierung der Natur und der gesellschaftlichen Umwelt« (Marković 1968: 71, 42, 52).

In den wenigen Jahren ihrer Blüte wurde die jugoslawische Praxisphilosophie zum Kristallisationspunkt einer beachtlichen europäischen kommunikativen Kultur, von der etwa die Teilnehmerliste der Sommerschule in Korcula zeugt. Aber die Basis ihres Wirkens wurde, zunehmend nach 1968, beschnitten. Die Publikation von »Praxis« musste 1975 eingestellt werden. Die Fortsetzung der Sommerschule auf Korcula wurde verhindert. Marković berichtet über die Repressionen, denen die Gruppe ausgesetzt war (Marković / Petrovic 1979): »A series of measures were undertaken in order to thoroughly reduce the field of activity of the Praxis philosophers. Most of those who were members of the party were expelled or their organizations were dissolved. They were eliminated from important, social functions. Funds for philosophical activities journals and other publications were cut off or became utterly scarce. Demands were expressed by top leaders that those philosophers who had exerted a 'corrupting' 'ideologically alien' influence on students, more specifically those from the University of Belgrade, had to be ousted from the University«. Der sozialhistorischen Zwischenlage und einem komplizierten inneren Gefüge Jugoslawiens ist es zu verdanken, dass die einzelnen Autoren nicht völlig zum Schweigen gebracht werden konnten: Anders als der Tscheche Karel Kosik, dessen »Dialektik des Konkreten« von 1963 eine kongeniale praxisphilosophische Einzelleistung darstellt und der mit Beschlagnahmungen und Ausreiseverbot bedroht wurde, konnten sie weitere Publikationen vorlegen und an Diskussionen in anderen Ländern teilnehmen.

Jahre später wurde von einem Teil der Gruppe die Initiative ergriffen, unter dem Titel »Praxis international« - beginnend mit Nr. 1/1981 - wieder eine Zeitschrift herauszugeben, die in London erschien. Mit Marković in der Redaktion und der aus einer programmatischen Voranzeige ersichtlichen politischen Orientierung auf Probleme eines demokratischen Sozialismus wollte man an die Tradition der jugoslawischen Gruppierung anknüpfen: Ein neues und erneuerndes Wirkzentrum des Praxisdenkens mit einer vergleichbaren Inspirationskraft ist, soweit zu sehen, nach dieser Neupflanzung in einem anderen sozialhistorischen Milieu nicht daraus geworden. Mehr Hoffnung machten die internationalen »Arbeitstagen zur Philosophie der Praxis« an der Gesamthochschule Kassel (1982/1984), an denen auch Petrovic und andere jugoslawische Praxisphilosophen teilnahmen.

In der interimistischen Denkströmung der jugoslawischen Praxisphilosophie und durch Theoretiker im entsprechenden europäischen Resonanzraum wurden wesentliche Positionen des Praxisdenkens elaboriert und den verbreiteten Fehlinterpretationen von Marx' philosophischem Konzept ent-

gegengehalten. Während die Vertreter der Frankfurter Schule Verkürzungen in Marx' Ansatz vermuteten und Habermas schließlich dazu überging, den vermeintlich »holistischen« Praxisbegriff »auseinanderzunehmen«, um ein anderes Denkmodell zu konstruieren, suchte vor allem Petrovic die philosophische Tiefendimension von »Praxis« zu erschließen, als theoretischen Universalschlüssel fest in der Hand zu halten und Marxismus in praxisphilosophischer Lesart zu aktualisieren. Die ganze »Geschichte des Marxismus«, so der Titel des 1961/71 vorgelegten zweibändigen, in seiner Art nicht überbotenen Werkes des jugoslawischen Praxisdenkers Predrag Vranicki, erschloss sich in praxiszentrierter Perspektive. Dem gegenüber war etwa Leszek Kolakowskis [[72]] »Die Hauptströmungen des Marxismus«, wie Leo Kofler in einem »Spiegel«-Kommentar richtig bemerkte, »ein klarer Antimarxismus, aber leider auf der Ebene zahlloser Missverständnisse«.

Rückblickend zeigen sich auch Grenzen der umrissenen theoretischen Entwicklung: Die maßgebliche philosophische Generalthese, dass das Sein des Menschen als Praxis zu fassen ist, wurde nicht konsequent im Sinne einer gesellschaftswissenschaftlichen Grundlagen- oder Konstitutionstheorie bearbeitet, sondern auf einer relativ abstrakten Ebene formuliert. Die zweite entscheidende These, dass Dialektik im Grunde nur definitiv als »Dialektik der Praxis« entwickelt werden kann, konnte aufgrund der mangelnden konstitutionstheoretischen Ausfaltung des Praxisproblems noch keinen überzeugenden Durchbruch erbringen. Wie wichtig allein schon letztere These dennoch ist, zeigt ein Blick auf die nicht enden wollenden Bemühungen einer mittlerweile unüberschaubar gewordenen Hegelexegese oder verbohrt Anstrengungen, im Anschluss an eine Bemerkung von Lenin das »Dialektische« aus dem Marxschen 'Kapital' herauszupräparieren:

Die praxisphilosophische Generalthese impliziert, dass solchen Bemühungen um die Dialektik keine rechte Fruchtbarkeit beschieden sein kann, insofern sie nicht Praxis als konkreten Weltinhalt erfassen, der als solcher dialektisch qualifiziert ist. Bemerkenswert ist daher, dass der Tscheche Jindrich Zeleny, der ansonsten eine Reihe von orthodoxen Auffassungen beibehielt, seine Untersuchung »Die Wissenschaftslogik und 'Das Kapital'« (Zeleny 1969: 299, 325) in entsprechende seins- und wissenschaftstheoretische Schlussfolgerungen einmünden ließ: Die Marxsche »Überwindung der traditionellen Ontologie« in einer »praktisch-historischen Auffassung der Wirklichkeit« wird als »ontopraxeologische« Position gekennzeichnet, der ein neuer Theorietyp im Sinne einer »zum Begreifender Praxis fähigen Wissenschaft« entspricht. Es zeichnet sich so ein umfassendes praxisphiloso-

phisch-praxiswissenschaftliches Theorieprogramm ab, das auch Sartre, der als nächster besprochen werden soll, im Umriss erkannte und dem er sich mit einer ungeheuren Anstrengung widmete.

## Eine große Initiative Sartre

Perry Anderson berichtet (1978: 58 ff.), dass aus Frankreich kein einziger bedeutender Beitrag zu den marxistischen Debatten vor 1914 stammt und dass von den linken Intellektuellen, die erst 1928 zur stalinisierten KPF stießen, nur Henri Lefèbvre »inhaltlich und vom Umfang her ein relativ hohes Niveau halten« konnte. Durch seine praxisphilosophische Tendenz hob sich Lefèbvre auch entscheidend ab von parteikonformen Theoretikern wie Roger Garaudy, dessen [[73]] »Die Aktualität des Marxschen Denkens« (Garaudy 1969) ihn auch hierzulande bekannter werden ließ, oder Lucien Seve, von hier dem wenigstens »Marxismus und Theorie der Persönlichkeit« (Seve 1972) erwähnt werden soll: Die Polemik von Garaudy und Seve von 1958 gegen Lefèbvre zeigt, dass die Frontlinie zwischen praxiszentriertem und scholastischem Marxismus auch durch Frankreich verlief (Vranicki 1974: 896).

Lefèbvre ist jedoch keineswegs der einzige und nicht einmal der populärste französische Theoretiker, der in der ersten Nachkriegsetappe produktiv praxisorientiert dachte. In seiner pointierenden Untersuchung »Das Selbe und das Andere – Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich« führt Vincent Descombes an: »Dieses Wort Praxis wird übrigens eines der beherrschenden Wörter der Jahre 1950 - 1960 sein. Und die Tatsache, dass man jetzt Praxis sagt, wo man vorher Handeln sagte, ist unbestreitbar die Auswirkung der eifrigen Lektüre der Marxschen Frühschriften während dieser Periode. Das ist Merleau-Pontys Dauerthema, wenn er von Marx spricht: Die Praxis als der 'Ort des Sinns' gilt als die ungeheure Entdeckung Marx. 'Was Marx Praxis nennt, ist eben dieser Sinn, der sich spontan im Schnittpunkt der Handlungen abzeichnet, durch die der Mensch seine Beziehungen zur Natur und zu den anderen Menschen organisiert'. In seiner Begeisterung für die Praxis wird Sartre soweit gehen zu schreiben: 'Alles Wirkliche ist Praxis, und alle Praxis ist wirklich' ... « (Descombes 1981: 25 f.). In der Untersuchung »Von Husserl zu Sartre« führt Edo Pivcevic an (1972: 195): »Es gibt einen Begriff, der im Marxismus eine bedeutende Rolle spielt und den Sartre als ein Bindeglied zwischen dem existenzialistischen und dem marxistischen Standpunkt ansieht, nämlich den Begriff der Praxis«.

Sartre und Merleau-Ponty sind damit auch die lebendige Antithese zu der strukturalistisch inspirierten, ökonomistischen Marxinterpretation von Louis Althusser, die 1966 mit »Pour Marx« (Althusser 1968) und dem mit E. Balibar gemeinsam verfassten »Lire le Capital« (Althusser / Balibar 1972) dargelegt wurde. Diese fand einen eigentlich verspäteten Nachhall in der westdeutschen Marxismusdebatte. Eine Verfolgung dieser Diskussionslinie liegt allerdings nicht im Interesse der vorliegenden Arbeit. Zwar stößt auch Althusser, dessen psychischer Zusammenbruch 1980 seinem Schaffen ein Ende setzte, in der entscheidenden Ausgangsfrage, was denn das Neue an Marx' Theorie sei, auf das Praxisproblem (Althusser 1968: 33, 178, 201): »Sagen wir mit einem Wort, dass Marx den 'ideologischen' und universalen Begriff der Feuerbachschen 'Praxis' durch eine konkrete Auffassung der spezifischen Unterschiede ersetzt, die es gestattet, jede besondere Praxis in den spezifischen Unterschieden der sozialen Struktur zu situieren«. Damit verfehlt Althusser aber offenkundig das authentische Praxiskonzept und verfällt selbst »notwendigerweise unausgeglichenen und zweideutigen Begriffen und Wendungen«, die er Marx' Feuerbachthesen unterstellt, ja einem naiven, als moralinfrei aufgefassten Realismus: »... das Reale ist der wirkliche Gegenstand, der unabhängig von seiner Erkenntnis«, als »zu erkennende Struktur«, als »Ereignis(se) der menschlichen Geschichte« erkannt und damit »durch die Praxis der Menschen gemeistert« werden kann. Die entscheidenden [[74]] Fragen, auf die Sartre und Merleau-Ponty stießen, wurden von Althusser ausgeklammert.

Sartre und Merleau-Ponty kamen beide aufgrund intensiver Phänomenologiestudien zu einer kritischen und erweiterten Problemsicht. Nahezu gleichzeitig geboren, nämlich 1905 und 1908, waren sie Kommilitonen an der Ecole Normale, begegneten sich bis zu dem frühen Tod von Merleau-Ponty 1961 öfters im Gespräch, bezogen sich auch kritisch aufeinander, wie der in »Abenteuer der Dialektik« (Merleau-Ponty 1955, 1974) gegen Sartre erhobene Vorwurf des »Ultra-Bolschewismus« anzeigt. Dieser zielte auf Sartres zeitweilig affirmatives Verhältnis zur sowjetstaatlichen Entwicklung ab: Alles Ausdruck einer freisinnigen Beziehung von Intellektuellen, die mit die beste Seite der diskursiven französischen Geisteskultur repräsentierten. Deren Milieu, auf dem Boden des westdeutschen Frontstaates undenkbar, ermöglichte Sartre bis zu seinem Tod 1980 oder jedenfalls bis zu seiner 1973 eintretenden gravierenden Sehbehinderung ein vielseitiges Schaffen. Zu Merleau-Pontys grundlegenden Arbeiten zählt über »Die Struktur des Verhaltens« hinaus vor allem seine »Phänomenologie der Wahrnehmung« (Merleau-Ponty 1945, 1966). Vincent Descombes merkt an

(Descombes 1981: 81): »Später wird Merleau-Ponty eine gewisse Unzulänglichkeit im Ansatz der Phänomenologie der Wahrnehmung zugeben. Der Tod hat seinem Denken, das sich auf eine andere Philosophie zubewegte, Halt gesetzt. Unter dem Titel »Le visible et l'invisible« hat Claude Lefort bestimmte bereits fertige Passagen und Aufzeichnungen für das Buch, auf das Merleau-Ponty seit mehreren Jahren hinarbeitete, veröffentlicht (Paris 1964). Näher darüber in den Kommentaren von Lefort in *Sur une colonne absente* (Paris 1978)«. Auf die von Merleau-Ponty verfolgte, produktiv praxiszentrierte Perspektive verweist treffend Alexandre Metraux in dem Aufsatz »Über Leiblichkeit und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Sozialphilosophie Merleau-Pontys« (Metraux 1976). Merleau-Ponty konnte nicht mehr, wie Sartre, den annähernd systematischen Grundriss eines »philosophischen Realismus« vorlegen. Der Ansatz des Letzteren stellt eine bedeutende Manifestation des Praxisdenkens dar und soll daher - nach einem kurzen Überblick über seine diesbezügliche Gesamtentwicklung - näher betrachtet werden.

Sartres frühes philosophisches Werk ist »Das Sein und das Nichts« von 1943. Durch Husserl und vor allem durch Studien zu Heidegger angeregt, versucht er, noch ohne auf marxistisches Praxisdenken zurückzugreifen, eine »existential phänomenologische Analyse« der menschlichen Grundsituation - siehe dazu auch den Kommentar von Herbert Marcuse (Marcuse 1967a: 49 ff.). Er unterscheidet dabei strikt zwischen einer Welt an-sich seiender träger Gegenstände und für-sich seiender spontaner Bewusstseinssubjektivität, durch deren negierende Kraft die bestehende Positivität transzendiert, um das Nicht-Seiende bereichert wird, welches das Subjekt beherbergt. Damit soll der ontische Urgrund der Freiheit freigelegt sein, die es heroisch auf sich zu nehmen gilt. In einer Sondernummer der Zeitschrift »Pflasterstrand«, herausgegeben anlässlich des Todes des großen Philosophen, finden sich aufschlussreiche Interviews, in denen Sartre auch zu [[75]] seiner eigenen Entwicklung Stellung nimmt: »Das Individuum verinnert sein gesellschaftliches Bedingtsein: es verinnert die Produktionsverhältnisse, die zeitgenössischen Institutionen, und dann rückentäußert es all das wieder in Handlungen und Entscheidungen, die uns zwangsläufig auf alles vorher Verinnerte zurückverweisen. Von alledem findet man noch nichts in 'Das Sein und das Nichts'.« (Sartre 1980: 40) Sartre entwickelte von da seinen Existenzialismus mit zunehmend praktisch-humaner Tendenz. Die prägnanten Thesen von »Ist der Existenzialismus ein Humanismus?« und »Materialismus und Revolution« von 1946 geben Auskunft (Sartre 1979: 35): »Diese Verbindung der Transzendenz als den Men-

---

schen konstituierend (nicht in dem Sinne, wie Gott transzendent ist, sondern im Sinne der Überschreitung) und der Ichheit, in dem Sinne, wie der Mensch nicht in sich selber eingeschlossen ist, sondern dauernd gegenwärtig in seinem menschlichen All - das ist es, was wir den existenzialistischen Humanismus nennen. Humanismus, weil wir den Menschen daran erinnern, dass es außer ihm keinen andern Gesetzgeber gibt und dass er in seiner Verlassenheit über sich selber entscheidet; und weil wir zeigen, dass nicht durch Rückwendung auf sich selber, sondern immer durch Suche nach einem Ziel außerhalb seiner, welches diese oder jene Befreiung, diese oder jene Verwirklichung ist - dass dadurch der Mensch sich als humanes Wesen verwirklichen wird.«

In den fünfziger Jahren entdeckt Sartre dann die Politik und den Marxismus neu, und eine für sein weiteres Schaffen grundlegende Wendung tritt ein. Er sieht im Marxismus die unüberholbaren Grundwahrheiten der Epoche ausgesprochen, sucht fortan seine auf phänomenologisch-existenzialistischem Wege gewonnenen Einsichten gegen den herrschenden dogmatischen Marxismus geltend zu machen und in einen praxisphilosophisch verstandenen Marxismus einzubringen, um diesen auf die Höhe der Zeit zu heben. Das in dieser Hinsicht als provisorische wissenschaftstheoretische Grundlegung zu wertende »Marxismus und Existenzialismus« (Sartre 1957, 1977: 143), später in überarbeiteter Form unter dem Titel »Questions de methode« der »Kritik der dialektischen Vernunft« vorangestellt, schließt daher: Der Existenzialismus wird versuchen, »im Rahmen des Marxismus eine verstehende Erkenntnis hervorzubringen, die den Menschen in der sozialen Welt wiederfinden und ihn bis in seine Praxis bzw. den Entwurf, der den Menschen aufgrund einer bestimmten Situation mit dem gesellschaftlich Möglichen konfrontiert, verfolgen wird. Von dem Tage an, da der Marxismus sich der Untersuchung der menschlichen Dimension (d. h. der Untersuchung des existenziellen Entwurfs) zuwendet und die Grundlegung des anthropologischen Wissens aufnehmen wird, hat der Existenzialismus keine Existenzberechtigung mehr. Er ist dann aufgesogen, überschritten und aufbewahrt durch die totalisierende Bewegung des philosophischen Denkens.«

Schließlich unternimmt Sartre mit seinem letzten großen Hauptwerk, der »Kritik der dialektischen Vernunft« (Sartre 1978: 870), eine ungeheure Anstrengung, auf annähernd 1000 Seiten das Praxisproblem zu durchdringen. Während der erste Band im Wesentlichen bis zu einer Theorie der »praktischen Ensembles« vordringt, sollte der nicht geschriebene zweite Band bis zu der übergreifenden Geschichtsproblematik gehen: »Im zweiten [[76]]

Band, der später erscheinen soll, werde ich das Problem der Totalisierung selbst behandeln, das heißt das Problem, wie sich im ablaufenden historischen Prozess eine Wahrheit der Geschichte realisieren kann.« Allein schon durch die Gesamtproblemstellung erweist sich, dass Sartres Initiative eine neue Etappe der Diskussion einleitete. Auch die später von Henri Lefèbvre vorgetragene, eindringliche Kritik (Lefèbvre 1975: 80 ff.) sollte Sartres spezifische Leistungen nicht verdecken. Diese überragen und überdauern die Beiträge aktueller französischer Modephilosophie und erhellen das Praxisproblem weiter.

Sartre geht von einer Kritik der gängigen Marxismusversionen aus: »Die offenen Begriffe des Marxismus sind zu geschlossenen geworden. Sie sind nicht länger Schlüssel, Interpretationsschemata: sie geben sich selbst den Anschein eines schon totalisierten Wissens« (Sartre 1977: 25, 29 f., 31 f., 69, 134). Sein phänomenologisch-existenzialistisches Herkommen lässt ihn hauptsächlich Schwachpunkte exakt verorten: »Die Erkenntnistheorie aber ist gerade der schwächste Punkt des Marxismus«. Dieser tendiert dazu, »die Subjektivität auszuschalten«. So geht es darum, »dem Menschen innerhalb des Marxismus wieder seinen Platz zurückzuerobern«, die in ihm angelegten »Elemente einer realistischen Gnoseologie« zu entwickeln, Aufgaben, die auf Praxis als Schlüsselbegriff für »menschliche Realität« verweisen. Sartre sieht, dass es eine »Grundlagenproblematik« gibt, die nur im Rahmen eines umgreifenden Arbeitsprojekts gelöst werden kann, das er mit seiner »Kritik der dialektischen Vernunft« angehen wollte. Hier arbeitet er sich bis dicht an eine explizit konstitutionstheoretische Fragestellung heran: Es heißt, dass es weder um Geschichte, noch Soziologie, Ethnographie oder traditionelle Anthropologie geht, sondern um die intelligiblen Grundlagen einer »strukturellen« und »historischen« »Anthropologie«, die das Naturell der menschlichen Realität enthüllt und dadurch das methodische Rüstzeug abgibt für ein unüberbietbar dialektisches, das meint hier »vergeschichtlichendes« Praxisbegreifen.

Im Fortgang seiner Überlegungen weist Sartre ein Problemspektrum auf, das als Vorausblick auf eine bislang noch nicht erhobene systematische Struktur des Praxisproblems gewertet werden kann: Einsetzungspunkt der Theoriebildung ist die individuelle Praxis, die als einfachster Ausdruck von Praxis überhaupt gilt. Sie soll das Modell und die Regeln für eine vollständige Begreifbarkeit der Praxis liefern (Sartre 1978: 63, 53, 54, 72 !, 373). Die methodische Rechtfertigung dieses Ausgangspunktes für eine stufenweise Erweiterung der Problemsicht in einem verschlungenen Gang 'dialektischer Erfahrung' liegt darin, dass individuelle Praxis und der historische Praxis-

---

prozess sich wechselseitig ineinander halten, so dass das Geschichtliche vom Individuum sowohl be- als auch angegriffen werden kann. Durch ein Materialitätsfeld verbunden und in seriellen Nebeneinander bilden die Individuen zunächst ein gesellschaftliches Kollektiv, das der »grundlegende Typ der Sozialität« ist. Aus seriellen Ensembles sieht Sartre »Gruppen« hervorgehen und sich wieder auflösen und untersucht die neuen Realitäten, die sich im Horizont der Gruppenpraxis konstituieren. Namentlich fällt ins Auge, wie auf dieser mittleren [[77]] Ebene Resultate entspringen, die das eigentliche Praxisgeschehen dem Wahrnehmungshorizont der Akteure entrücken, ja Praxis in eine sich selbst unterminierende »Gegenpraxis« verwandeln. Von hier richtet sich der Blick auf die Geschichte: »Obwohl unsere dialektische Erfahrung trotz ihrer ersten Annäherung an das Konkrete weit davon entfernt ist, beendet zu sein, ist es erlaubt, jetzt zu sagen ... dass wir vielleicht so etwas wie einen Sinn in der Evolution der Gesellschaften und Menschen finden können, wenn wir bedenken, dass die wechselseitigen Beziehungen der Gruppe, der Klassen und, ganz allgemein, aller gesellschaftlichen Formationen ... grundlegend praktisch sind, das heißt, sich in wechselseitigen Aktionen von gegenseitiger Hilfe, von Bündnissen, von Kriegen, von Unterdrückungen usw. verwirklichen, was auch immer die Art und Weise der Realisierung dieser Aktionen sein mag ... « (Sartre 1978: 710, 834, 865).

Über den »synchronen« Zusammenhang hinaus, was die »diachrone« Bewegung angeht, durch die sich die Geschichte selbst unaufhörlich »totalisiert«, gibt Sartre nur noch Thesen. Vor allem bleibt offen, was das Endziel ist. Dazu befragt, antwortete Sartre in seinem letzten Interview: »Wir sind keine vollständigen Menschen. Wir sind Wesen, die darum kämpfen, zu menschlichen Beziehungen und zu einer Definition des Menschen zu gelangen. Zur Zeit befinden wir uns mitten in der Schlacht, und es wird zweifellos noch viele Jahre so sein. Aber diese Schlacht muss definiert werden ... Anders gesagt, unser Ziel besteht darin, einen wirklich konstituierten Körper zu schaffen, in der jede Person ein Mensch ist und die Kollektivitäten ebenfalls menschlich sind« (Sartre 1980: 43).

Sartres sehr verschlungene und im Detail schwer lesbare Erörterungen enthalten viel Inspirierendes, dem weiter nachzugehen wäre. Festzuhalten ist zunächst, dass das Praxisproblem bei ihm als ein komplex und systematisch strukturiertes begegnet. Und auf allen Stufen des Durchgangs ist das Schlüsselkonzept, dass Praxis, gleich auf welcher Stufe der Aggregation, Synthese und in welcher Modalität, als konstitutive Grundeinheit des sozietären Prozesses gilt. Als solche weist Praxis - schon in ihrer noch rela-

tiv unentwickelten Form als »Verhalten« - eine Überschreitungs- oder Finalstruktur auf, die auf höherer Stufe der »Entwurf « reflektiert (Sartre 1977: 75, 120). Kraft der Vergeschichtlichung von Realität, die sie ist, begegnen in ihr alle Gegebenheiten als Bedingungs Momente ihrer selbst, ja wird auch Träges in die Bewegung der Erneuerung hineingerissen, die auf eine Zukunftsstruktur hin angelegt ist. Die Rolle des Bewusstseins in diesem Geschehen? »Aber dieser Realismus impliziert notwendig einen reflexiven Ausgangspunkt, d. h. die Enthüllung einer Situation erfolgt in und durch die Praxis, die sie verändert. Wir setzen die Bewusstheit nicht als Ursprung der Handlung an, sondern sehen darin ein notwendiges Bestandsstück der Handlung selbst: Die Handlung erhellt sich im Laufe ihres Vollzuges selbst, nichtsdestoweniger treten diese Erhellungen erst im Bewusstsein und durch die Bewusstheit der Handelnden auf ... « (Sartre 1977: 29 f.). Sartre fasst so »Praxis« als bewusste Vergeschichtlichung von Wirklichkeit. [[78]]

Dazu tritt der Gedanke, dass solches Praxisgeschehen eine »Totalisierung« mit sich bringt, das heißt die übergreifende Einheit eines praktischen Feldes ohne prinzipielle Grenzen konstituiert, in dem sich im Zuge der darin stattfindenden » Überschreitung« von vorgängiger Realität »Wirklichkeit« enthüllt. Indem Sartre nicht »gesellschaftliche Handlung«, sondern individuelle Praxis« als Ausgangsmodell nimmt, kann er keine Theorie der Genesis des Geistes entwickeln. Aber die Idee »totalisierender« Praxis führt Sartre zu einer schärferen Fassung des Problems der Wechselseitigkeit: »Jeder Existierende integriert den anderen in die ablaufende Totalisierung« (Sartre 1978: 73, 111). Das heißt, dass als Grundmodell der gesellschaftlichen Integration nicht einfach ein verfugtes Gemeinschaftshandeln vorschwebt, sondern wechselseitig übergreifende Praxen: »Auf dieser Grundlage kann dann die Wechselseitigkeit positiv oder negativ sein«, wie beim »Tausch« oder »Kampf« (Sartre 1978: 119, 778). Es handelt sich, ohne dass diese Terminologie ausdrücklich eingeführt wird, um ein Konzept von widersprüchlicher Praxis. »Die Wechselseitigkeit ist Praxis mit doppeltem (oder vielfachem) Epizentrum«. Dieser Gedanke lässt ahnen, dass jede Beziehungsdia-  
de im Rahmen der Horizonte von Dritten wiederum objektiviert werden kann, so dass sich eine nicht enden wollende Komplexionsfähigkeit menschlicher Lebenswirklichkeit enthüllt, deren Momente real vielsinnig sind.

Im Zuge seiner verwickelten Überlegungen nähert sich Sartre auch der Auffassung an, dass das Denkmodell des reziproken Horizonteinschlusses der Praxen, der eine Praxis in eine Phase oder ein Element der anderen verwandelt, auch das Verhältnis zwischen der stets an Subjekte geknüpften

Aktion und dem Materialen bzw. dem im Praxisfeld spielenden Prozess aufklärt. »Innerhalb der Praxis« ist die Aktion »Negation der Materie«, reagieren aber auch Prozesse, die als »Quasi-Totalität« die formelle Charakteristik von Praxis aufweisen, »Gegen-Finalitäten« sind (Sartre 1978: 240, 168). Dieser Ansatz hat auch Konsequenzen für die Auffassung vom Verhältnis zwischen dem Individuum und der Gesellschaft oder seiner Gruppe - es enthüllt sich als prinzipiell widersprüchlich: »Dieser unüberschreitbare Konflikt des Individuellen mit dem Gemeinsamen, die sich einander entgegensetzen, gegeneinander bestimmen und jedes in das andere als seine eigentliche Wahrheit zurückkehren, überträgt sich natürlich innerhalb der organisierten Gruppe durch neue Widersprüche«, die sich in Machtverhältnissen, Beziehungen des Terrors und der Brüderlichkeit manifestieren (Sartre 1978: 617). Sartre entwickelt seine Auffassungen in zahlreichen Exkursen, wobei insgesamt die Auffassung deutlicher wird, dass gesellschaftliche Wirklichkeit eine Synthesis widersprüchlicher Praxis darstellt: »Welcher Vielheit jene Menschen immer angehören, ihre individuellen und gemeinsamen Beziehungen sind, ob verdinglicht oder nicht, zunächst praktische. Ob vermittelt oder nicht, zwischen ihnen besteht eine Wechselseitigkeit« (Sartre 1978: 836).

Die Überlegungen führen schließlich zur vermitteltsten Ebene des Praxisproblems, der Geschichtlichkeit. Hier scheinen sich die nicht mehr zu Ende geführten Überlegungen Sartres allerdings in Inkonsequenzen zu verlaufen. Es wird hypostasiert, dass aus der Praxispluralität, einer Vielzahl von Vergeschichtlichungen, [[79]] letztlich eine einzige synthetische Realität mit einseiender Wahrheit erwachsen soll (Sartre 1978: 705, 865). Die Möglichkeit für diese »intelligible und unwiderrufliche Totalisierung«, der Traum von einer Universalgeschichte zerbricht aber angesichts der zerrissenen und nach vorne offenen Sozialpraxis. Das konsequente Weiterdenken auf der entwickelten Grundlinie müsste hier vielmehr zu der Einsicht führen, dass es einen Kampf um die Wahrheit in der Geschichte gibt, der in Praxis ausgetragen wird: Dem entspricht, dass im Gegensatz zum Systementwurf der »Critique« in dem schon bezeichneten letzten Interview Sartres von einer »Schlacht« um »menschliche Beziehungen« und um eine »Definition des Menschen« gesprochen wird.

Wie weit hat Sartre sein eigenes Ziel, eine »Grundlegung des philosophischen Realismus« erreicht, die »heute möglich ist und was ich mein ganzes Leben lang versucht habe« (Sartre 1980: 40)? Der Ausgangs- und Endpunkt der »Critique« schließt sich zusammen, indem individuelle, soziale und historische Praxis so zusammenhängen, dass auch die Individuen sich als

historische Menschen begreifen und in Prozessen der Verinnerung und praktischen Veräußerung von Realität historische Praxis bewusst mit aus-tragen können. Konsequenter, in deutlicher Abhebung zur intersubjektivitätstheoretischen Tradition, hebt Sartre die Bedeutung der »Kampfpraxis« im Rahmen der praxischen Sozialverhältnisse für die gesamten bisherigen, vom »Mangel« durchherrschten Sozialformen und in der jetzt noch bestehenden »Welt der Entfremdung« hervor (Sartre 1978: 73, 64, 81).

Worin besteht schließlich der spezifisch methodische Ertrag der Initiative Sartres? Die Engels'schen Schemata werden gesprengt und die Dialektik gilt nicht als Kanon von Bewegungsgesetzen. Sie wird als totalisierende Logizität des praktisch situierten Menschen gefasst, dem sich Wirklichkeit auch in »der unmittelbaren und alltäglichen Erfahrung enthüllen muss« (Sartre 1978: 36, 22, 79). In diesem Denken konstituiert sich Lebenswirklichkeit durch »eine ständig umfassendere und immer in Bewegung befindliche Totalisierung«. Auch der Forscher oder Philosoph ist insofern praxisimmanent situiert. Ihm geht es über ein »Verstehen« »intentional« hervorgebrachter Praxis hinaus um ein Begreifen aller »praktischen Realitäten«. Es muss sich, dem bezeichneten Konstruktionsprinzip der menschlichen Realität gemäß, zwischen der totalisierenden Reflexion der unmittelbar anstehenden Praxis und der ihr im Rahmen der Geschichte widerfahrenden Totalisierungen als ein selbst wieder praktisch verpflichteter Blick bewegen, der in der kreisenden Totalisierung mitspielt: Eine nicht nur »progressiv-regressive« (Sartre 1977: 70 ff.), sondern dadurch im Grunde schon konkret-utopische Methode.

Die marxistische Idee konnte in der Nachkriegszeit auf dem Boden der französischen Kultur anders aufgenommen und entwickelt werden als im westdeutschen Frontstaat. Die französische Linke hatte sich im Volksfrontwiderstand als legitimer Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens ausgewiesen, während auf der anderen Seite des Rheins mit deutscher Gründlichkeit ein physischer Ausrottungsfeldzug betrieben wurde. So blieb nach 1945 eine soziale Basis für die produktive Aufnahme von Marx' Theorie. Auch setzte die französische [[80]] nationale Identität der in Westdeutschland überschwappenden Welle von Antisozialismus und kultureller Amerikanisierung mehr Widerstandskraft entgegen. Als Intellektueller, der sich konsequent sozialer Wahrheit verpflichtete und sich nicht als Staatsphilosoph verstand, war Sartre Ausdruck dieses gesellschaftlichen Milieus. Es eröffnete ihm die Chance, sich philosophisch und politisch zu artikulieren: »Lasst die Intellektuellen ... einen Voltaire verhaftet man nicht«, soll De Gaulle 1960 gesagt haben, als Sartre einen Aufruf zur Desertion aus der

französischen Armee wegen des Algerienkrieges unterzeichnete. »Unmittelbar aufgerufen, ihre politischen Weisungen an den Mann zu bringen, sind die Philosophen natürlich an den Orten der Welt (Zeitungen, Zeitschriften, Massenmedien). Die politische Stellungnahme ist und bleibt in Frankreich der entscheidende Prüfstein, an ihr entscheidet sich letztlich der Sinn eines Denkens«, berichtet Descombes (1981: 15).

Es ist eine Verbindung von Philosophie und Praxis, aus der Sartres theoretischer Beitrag erwuchs und die ihn auch mit Merleau-Ponty verband: Beide suchten aus einer gründlicheren Kenntnis phänomenologischer Theorie heraus und aufgrund eines Praxisdenkens, das auf Marx zurückverweist, einen unüberbietbaren Realismus zu entwickeln. Darauf, dass beider Initiativen zusammenhängend zu sehen sind, verweist Winfried Dallmayr in dem Aufsatz »Phänomenologie und Marxismus in geschichtlicher Perspektive« (Dallmayr 1977: 13 ff.), Henri Lefèbvre indirekt, indem er sie in der »Metaphilosophie« in einem Atemzug benennt und kritisiert. Es handelt sich bei dem Abschnitt über »das Erlebte und die Geschichte« um die eine dichte und berufene kritische Kurzcharakterisierung von Sartres und nebenbei auch Merleau-Pontys Ansätzen (Lefèbvre 1975: 80-95), die hier nicht im einzelnen wiederholt werden muss: »Im Unterschied zu Sartre war es ein ontologisches Prinzip, das er suchte, und durchaus nicht der Ansatz im Bewusstseinsakt einer totalisierenden Erkenntnis«. Merleau-Ponty meinte, sein »ontologisches Prinzip dazwischen ansiedeln zu können, zwischen dem Sein und dem Bewusstsein, zwischen dem Ansich und dem Fürsich«.

Der Problempunkt ist schärfer zu fassen: Der spezifisch phänomenologische Zugang zum Praxisproblem führte dazu, dass das Materielle und das Geistige als gleichermaßen konstitutiv für Lebenswirklichkeit angesehen wurde, und die existenzialistische Erfahrung erwies die konstituierende Rolle von Subjektivität. Weder Sartre noch Merleau-Ponty verfügte aber über eine Theorie der symbolischen Interaktion im Praxiszusammenhang, welche die Genesis von Geist und Rolle der Identität näher spezifizieren konnte. So bleibt bei Sartre letztlich doch ein Riss zwischen der »Trägheit« und dem »Entwurf«, der anscheinend gerade Merleau-Ponty motivierte: »Die Frage ist die, ob es, wie Sartre sagt, nur Menschen und Dinge gibt oder auch diese Zwischenwelt, die wir Geschichte, Symbolik und herzustellende Wahrheit nennen« (Merleau-Ponty 1974: 242): Die grundlegende Fragestellung beider verweist auf noch bestehende theoretische Lücken. Was Sartre aber vor allem gelang, ist der Entwurf eines Problemrasters, der annähernd eine dialektisch-systematische Struktur bzw. eine entsprechende Behandelbarkeit des Praxis-Problems reflektiert. Und seine besondere Leistung be-

steht darin, auf die kardinale Reziprozitätsbeziehung zwischen individueller und [[81]] sozialer Praxis bzw. die Vermittelbarkeit eines radikalen existenzialistisch-humanistischen Standpunkts mit dem praxisphilosophischen Konzept gesellschaftlicher Praxis verwiesen zu haben. Jedoch: »Das umfangreiche Programm, das sich Sartre gesetzt hat, wäre akzeptabel, sofern man es klärt, vervollständigt und auf die Füße stellt«, erklärte Lefèbvre 1965. In der vorliegenden Gestalt erfasst es nur einen »Teil der Geschichte«, »läuft Gefahr zu scheitern« (Lefèbvre 1975: 92).

## **Kritische Theorie und ihre Kritiker Adorno, Kofler, Habermas**

Welche Weiterbildung erfuhr das Praxisdenken in der ersten Nachkriegsetappe auf deutschem Boden? Im Osten wurde die sowjetmarxistische Linie autoritativ durchgesetzt, so dass dort praxiszentrierter Marxismus nie eine echte Chance hatte. Zwar gab es in der DDR einmal eine Diskussion über den Vorschlag, »Praxis« zur philosophischen Zentralkategorie zu machen (Seidel 1966). Aber die Entscheidung in dieser Frage war vor und ist nach 1968 unter der sowjetstaatlichen Hegemonie präjudiziert: Es gilt das Diktum, dass »Praxis« nie und nimmer philosophisch-wissenschaftliche Schlüssel- und Totalitätskategorie sein darf. Der Blick richtet sich daher auf den westlichen Frontstaat. Hier lenkte die allgemeine Aufmerksamkeit, die dem Frankfurter Kreis von Horkheimer über Adorno bis zu Habermas zuteil wurde, von einem alternativen emanzipationstheoretischen Ansatz ab - dem praxiszentrierten Ansatz, den auf deutschem Boden neben Bloch vor allem Leo Kofler verfolgte. Es handelt sich bei der in der ersten Nachkriegsetappe konkurrierenden Entwicklung der Kritischen Theorie und des revolutionären Humanismus um eine äußerst folgenreiche Verzweigung in der Geschichte marxistisch inspirierten Denkens. Denn die Wurzeln der Misere, in der die kritische Philosophie und Wissenschaft hierzulande steckt, liegt nicht zuletzt in einer unglücklichen Gesamtkonstellation, in welcher die theoretische Potentialität des Praxiskonzepts nicht zur Geltung kommen konnte, während die Präponderanz der Kritischen Theorie ihre eigenen inneren Fundierungsprobleme und Unzulänglichkeit verdeckte.

Die historische Ausgangssituation war für beide Denkströmungen schwierig: Im Westen der wiederbewaffnete und ins westliche Bündnis eingegliederte restaurative Frontstaat, ein Schauplatz des Kalten Krieges. Auf der anderen Seite die stalinistische Ideologie und Militärmacht. Die

Bedingungen für eine freimütigere Beschäftigung mit Marx und dem Marxismus fehlten völlig. Er wurde überwiegend mit dem Sowjetsystem identifiziert und abgelehnt. In dieser Situation kehrten die Frankfurter, die sich im amerikanischen Exil als [[82]] Siegelbewahrer einer wahrhaft kritischen Theorie marxistischen Herkommens verstanden hatten, auf das durch den nationalsozialistischen Terror gesäuberte philosophisch-wissenschaftliche Terrain zurück. Man ergriff die Chance, sich in einem im Aufbau befindlichen Wissenschaftsbetrieb schulmäßig zu etablieren. Während dem entwickelten aber auch andere in einzelgängerischer Weise ihr Marxverständnis und Ideen für eine Theorie der gesellschaftlichen Praxis. Auch Vranicki stellt hier Bloch und Kofler in einen Zusammenhang: »Kofler stützt sich auf Marx, Lukács, Marcuse und Bloch, und er erkennt im Einverständnis mit diesen die einzig wirklichen Perspektiven ... in der Überwindung sowohl des Privateigentums, als auch des etatistischen Sozialismus« (Vranicki 1983: 878). Die theoretischen Gemeinsamkeiten oder Unterschiede haben sicher auch biographische Wurzeln. Denn während die Frankfurter Theoretiker aus dem westlichen Exil direkt in die Bundesrepublik übersiedelten, gingen die anderen einen schwierigen Umweg, der zunächst in den sowjetischen Einflussbereich führte.

Bloch war 1949 aus den USA nach Leipzig berufen worden. Er wurde zunächst gefeiert, dann verfemt, bis er im Jahr des Mauerbaus, jener 1961 eingeleiteten, unglückseligen Befestigung der Staatsgrenze der DDR, nach Tübingen übersiedelte. Kofler wurde 1938 durch den Anschluss Österreichs an das nationalsozialistische Deutschland in die Schweizer Emigration gezwungen, von wo er 1947 in die DDR überwechselte, um eine Professur auszuüben. Als »ideologischer Schädling« schließlich von der Verhaftung bedroht, flüchtete er 1950 in die BRD. Er versuchte zunächst vergeblich, eine wissenschaftliche Lehrtätigkeit ausüben zu können. Ein Licht auf die bis ins Persönliche reichenden Distanzen zwischen Kritischer Theorie und praxiszentriertem Marxismus wirft, dass die Erteilung eines Lehrauftrags in Frankfurt durch Adorno verhindert wurde. Dieser hatte gemeinsam mit Horkheimer bereits 1938 in den USA Bloch keine wesentliche Unterstützung gegeben. So war für Kofler ein nicht leichter Weg vorgezeichnet - näheres kann der ihm gewidmeten Festschrift »Marxismus und Anthropologie« (Bloch 1980) entnommen werden, die erstmals einen Gesamtüberblick zu Leben und Werk vermittelt. Die Initiatoren, darunter zu seinen Lebzeiten noch Bloch, schreiben im Vorwort: »Dieses Buch ist für Leo Kofler geschrieben, den bedeutenden marxistischen Theoretiker, dessen unbequeme Konsequenz mit dem Ausschluss aus der öffentlichen Diskussion beantwortet

wurde. Bürokratisch-doktrinärer Stalinismus, spätbürgerliche Restauration, ignoranter Alleinvertretungsanspruch kritischer Theorie waren oder sind noch daran interessiert«. Kofler habe die Problematik marxistischer Theorie vor allem in den Bereichen Methodologie, Anthropologie und Ideologie bereichert. Es genügt hier, auf das frühe »Die Wissenschaft von der Gesellschaft. Umriss einer Methodenlehre der dialektischen Soziologie« und vor allem auf »Geschichte und Dialektik. Zur Methodenlehre dialektischer Geschichtsbetrachtung« (Kofler 1973) hinzuweisen. Von diesen maßgeblichen grundlagentheoretischen Schriften erschließen sich nicht nur Hauptarbeiten wie »Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft« von 1948, sondern auch neuere Beiträge ab den 70er Jahren. Die insgesamt verfolgte theoretische Grundlinie, in der auch Bloch [[83]] arbeitete, sowie den Unterschied zur Kritischen Theorie pointiert treffend der Titel »Perspektiven des revolutionären Humanismus« (Kofler 1968).

Den Vertretern jener Kritischen Theorie erging es ganz anders. Ihr Start verdankte sich dem »Eifer der Frankfurter Stadtväter, ihrer Stadt den intellektuellen Rang ... wieder zu verschaffen«, der »Unterstützung amerikanischer Besatzungsoffiziere, Hochkommissar McLoy eingeschlossen« und der Förderung durch eine ganze Riege namhafter wissenschaftlicher Kollegen in Amerika, die sich davon »die Unterweisung einer neuen Generation von deutschen Studenten in den modernen Entwicklungen der Sozialwissenschaften« versprach (Jay 1976: 527 ff.). Als Garant dafür erschien Horkheimer, dem eine entsprechende Stelle als Institutsleiterringewährt wurde. So konnte sich der Frankfurter Zweig einer kritischen Gesellschaftstheorie – Herbert Marcuse beschritt bereits eigene Wege – schulmäßig entwickeln. Das Institut siedelte 1949/50 in die BRD über. Horkheimer erhielt zusätzlich einen Lehrstuhl für Soziologie und Philosophie, fungierte für einige Zeit sogar als Rektor der Frankfurter Universität und nahm danach eine Gastprofessur an der Universität von Chicago wahr. Als er 1959 emeritiert wurde und sich nach Montagnola im Tessin zurückzog, wo er bis zu seinem Tod 1973 lebte, löste ihn der vorherige Co-Direktor Adorno als Institutsleiter ab. Nach dessen Ableben 1969 wurde sein ehemaliger Assistent Alfred Schmidt Nachfolger. Auch Habermas war 1956 Assistent bei Adorno geworden und lehrte später in Frankfurt Philosophie und Soziologie: Die aus diesem Datenkranz ersichtliche personelle und institutionelle Kontinuität war sicher ein Hauptfaktor für den wachsenden Einfluss der so genannten Frankfurter Schule. Die konzeptionelle Grundlinie hatten Horkheimer und Adorno entwickelt. Die »Dialektik der Aufklärung« entstand in Zusammenarbeit nach dem Krieg (1947). Zur gleichen Zeit erschien Horkheimers

»Eclipse of reason«, »Zur Kritik der instrumentellen Vernunft« (Horkheimer 1974). Hier fasste sich Horkheimer vor seiner letzten, von »zunehmendem Geschichtspessimismus Schopenhauerscher Prägung« gekennzeichneten Phase (Schmidt 1979a: 81 ff.) noch einmal zusammen. Von Adornos grundlagentheoretischen Arbeiten ist die »Metakritik der Erkenntnistheorie« erwähnenswert. Adorno hatte schon in der Zwischenkriegszeit an dieser umfangreichen Arbeit zu Husserls Phänomenologie gearbeitet, die schließlich 1956 erschien. Aber Adorno - als Kulturphilosoph mehr auf ästhetische Themen ausgerichtet und kein Wissenschaftstheoretiker - verfügte über keinen positiven Konzeptualisierungsvorschlag für gesellschaftliche Lebenswirklichkeit und bezog sich vornehmlich auf Husserls frühe »logische Untersuchungen« anstatt auf dessen weiterweisende späte »Lebenswelt«-Idee. Adornos Hauptanliegen, den »Trug konstitutiver Subjektivität« zu durchbrechen, drückt in konzentrierter Weise die »Negative Dialektik« aus (Adorno 1975). Vranicki bemerkt zu diesem »Anti-System«: »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 [[84]] Resonanzen, die die kritische Theorie einmal hatte und haben wollte (Vranicki 1983: 845). Es genügt zunächst festzuhalten, dass der Frankfurter Kreis institutionell verankert war und die theoretischen Beiträge der prominenten Vertreter hinreichend konkordant erschienen. So entstand neben der Kölner und der Leipziger Schule der dritte damals bemerkenswerte Ansatz der Soziologie in der Bundesrepublik.

Den Belangen der vorliegenden Untersuchung kommt entgegen, dass die Frankfurter 1961 in die aufsehenerregende grundlagentheoretische Kontroverse des »Positivismusstreits« hineingezogen wurden. Man war dadurch gezwungen, die Kernpunkte der eigenen Argumentation herauszuarbeiten. Habermas schaltete sich als Bundesgenosse ein. Er war durch Vorstudien zu »Theorie und Praxis«, einer »in praktischer Absicht entworfenen Theorie der Gesellschaft« (Habermas 1978b) darauf vorbereitet, den Standpunkt der auf dieser Seite reklamierten »dialektischen« Vernunft gegen den damals aktuellen »kritischen Rationalismus« Poppers wissenschaftstheoretisch zu profilieren. Es oblag jedoch Adorno, die Frankfurter Positionen noch einmal zusammenfassend in der überaus umfangreichen »Einleitung« zu der von ihm herausgegebenen Dokumentation zum »Positivismusstreit in der deutschen Soziologie« darzustellen (Adorno 1978). Dieser Text gibt daher in

konzentrierter Weise Aufschluss, welche Transsubstantation marxistisches Gedankengut in der Kritischen Theorie vor ihrer dritten Phase bzw. der »sprachanalytischen Wende« durchgemacht hatte. Beiträge wie Alfred Schmidts »Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx« oder Negts »Einleitung« zu »N. Bucharin und N. Deborin. Kontroversen über dialektischen und historischen Materialismus« weisen im Verhältnis dazu keine konzeptionellen Neuerungen auf. Bezeichnenderweise wurde Schmidts Arbeit zum Naturproblem in der ersten Ausgabe der Zeitschrift »Praxis« von Milan Kangrga rezensiert beziehungsweise verrissen (Kangrga 1965: 113-118).

In wesentlichem Kontrast zu den Frankfurter Beiträgen wurde von Seiten des revolutionären Humanismus der Versuch unternommen, das genuin Marxsche Praxisdenken wieder aufzugreifen und weiter zu entwickeln. Während aber der Positivismusstreit die Gemüter bewegte, stand die Wirkungsgeschichte des »Prinzip Hoffnung« noch am Anfang. Es war im Exil 1938-1947 entstanden und wurde in der BRD erst nach der Erstveröffentlichung in der DDR (1954/55/59) herausgegeben. Bloch hatte im 19. Kapitel seines Werks die bislang tiefstinnigste Gesamtinterpretation zu den Marxschen Feuerbachthesen vorgelegt, dabei im Kern des Praxiskonzepts die Dimension konkreter Utopie wiederentdeckt und insgesamt den universalen Charakter der Philosophie d Praxis sichtbar gemacht. Aber eine adäquate Resonanz war zunächst nicht zu verzeichnen. Auch die Frankfurter wurden, nach einigen eher spärlichen Stellungnahmen von Adorno, Alfred Schmidt und vor allem Habermas, schnell mit dem angeblichen »marxistischen Schelling« (Habermas 1968) fertig - Burghart Schmidt berichtet darüber in der Einleitung zu den »Materialien zu E. Blochs Prinzip Hoffnung« (Schmidt 1978). In dieser Situation steht daher der Versuch von Kofler einzig da, in »Geschichte und Dialektik« eine der Blochschen Sichtweise verwandte praxiswissenschaftliche Gesellschaftstheorie und gesellschaftswissenschaftliche Methode zu entfalten. Als »vulgosophistischer Denker« wurde von dieser Seite Habermas [[85]] eingestuft, der den »marxistischen Schelling« erfunden hatte. Um den hier aufbrechenden Gegensätzen zwischen den beiden Denkströmungen genauer nachzugehen, sollen daher Adornos »Einleitung« und Koflers »Geschichte und Dialektik« herangezogen und entlang eines Leitfadens konstitutions- und wissenschaftstheoretischer Fragen diskutiert werden.

Koflers Initiative verrät, dass eine neue Phase der Theoriebildung angebrochen war: Auch angesichts der Herausforderung durch die sich rapide entwickelnden sozialwissenschaftlichen Disziplinen war es unabdingbar, den praxiszentrierten Ansatz in die schon von Marcuse vormals geforderte

»konkrete Soziologie« zu wenden und namentlich die in der innermarxistischen Diskussion immer noch nicht zureichend elaborierte Bewusstseinsproblematik in diesem Zusammenhang zu entwickeln. Es galt in Problembezirke einzudringen, welche phänomenologische, interaktionistische und wissenssoziologische Theoretiker in ihre Domäne verwandelt hatten. Die Ausgangsposition wurde so markiert: »Gesellschaftlichkeit wird immer und in jeder Hinsicht als auf dem Boden des Bewusstseins sich vollziehend erkannt, und nirgend wird der Rahmen des rein Menschlichen überschritten. Die Gesellschaft muss demnach auch als bewusstseinsbegabte (geistige) Einheit, oder was das gleiche bedeutet: als 'Praxis' gefasst werden« (Kofler 1971: 25; alle folgenden Zitate Kofler 1973). Im Unterschied zur Kritischen Theorie stellt sich Kofler also auf das praxisphilosophische Projekt ein und hält daran fest, dass im Praxisbegriff der ersten Feuerbachthese der Schlüssel für eine Wissenschaft der Gesellschaft und Geschichte liegt. Insbesondere soll auf der Grundlage der Auffassung des Lebens als »Praxis« eine »Erkenntnistheorie des Sozialen« begründet und der »konstituierenden Qualität« des Bewusstseins Rechnung getragen werden, ohne in materialistische oder idealistische Einseitigkeiten zu verfallen. Das »Bewusstseinsphänomen«, erfassbar in der »Verfolgung der natürlichen Genesis der Denkfähigkeit«, ist gebunden an »Praxis«. Diese gilt als Stufe der Naturentwicklung und höchste Lebensform, in der die Bewusstseinstätigkeit die lebensnotwendige »Funktion eines praktischen Lebensprozesses« ist.

Kofler nähert sich damit der erkenntnistheoretischen Problemexposition von G. H. Mead an und zieht wie dieser gegen dualistische Ansätze zu Felde: Praxis als bewusste Lebenstätigkeit bewerkstelligt durch sich selbst eine wechselseitige Ausgleichung von »Kausalität und Zwecksetzung«, »subjektiv zweckgerichteter Tätigkeit und objektivem Prozess«, so dass es sich verbietet, eine »starre Trennung von naturhaftem Leben und freigesetztem Ideal« vorzunehmen. Implizit werden damit bereits Argumente gegen den von Habermas konstruierten Dualismus von technischem und normengeleitetem Handeln vorgelegt, der wie andere Dualismen in den Vermittlungen des Praxisprozesses zur realen Aufhebung kommt. In diesem Zusammenhang wird eine irritierende Grundproblematik abgeklärt: Der Begriff des »naturhaften Lebens« verweist darauf, dass »Natur« nicht außerhalb der Praxis liegt, so dass eine gleichwertige Wechselbeziehung zwischen einer Natur- und einer Geschichtswirklichkeit angenommen werden müsste. Natur findet sich als in die Praxis, als deren »allgemeine Voraussetzung« [[86]] und als »Objekt« hineingezogene, »jedoch keinesfalls umgekehrt«, so dass der Rahmen des »Gesellschaftlich-Tätigen« nirgends überschritten ist.

---

Gegenüber der Naturaneignung erscheint die Vergesellschaftung sogar als primär, insofern die praktische Naturaneignung stets im sozialen Kontext geschieht. »Arbeit« enthüllt sich als »das Prinzip, durch das gesellschaftliches Sein überhaupt möglich wird« und weist die allgemeine Form von Praxis auf, ganzheitliche, »durch das Bewusstseins hindurchgehende« »Subjekt-Objekt-Beziehung« zu sein. Diese liegt der Konstitution sozietärer Realität letztlich zugrunde, »weshalb alle Momente des gesellschaftlichen Prozesses nur Momente einer solchen Subjekt-Objekt-Beziehung darstellen können«. Der gesellschaftliche Prozess insgesamt ist »durch das Bewusstsein hindurchgehende Praxis«. Sein kleinster Baustein kann »immer nur Tätigkeit und zwar gesellschaftliche Tätigkeit« sein. »Die Komplizierung der gesellschaftlichen Beziehungen durch die Höherentwicklung der Gesellschaft kann nichts an diesem Prinzip ändern. Gerade die Herausarbeitung der konkreten Beziehung von Sein und Bewusstsein im Begriff der Praxis begründet jenen echten und nicht bloß leeren, der Realität wirklich adäquaten Begriff der gesellschaftlichen Totalität ...«.

Kofler untersucht zwar das Problem der inter-praxischen Reziprozitätsbeziehungen der gesellschaftlichen Totalität nicht eingehender, unterstreicht aber deren durch »Widersprüchlichkeit« gekennzeichneten dialektischen Charakter. Es geht um den »widerspruchsvollen Prozess der Totalität«, nicht um ein durch die Vermitteltheit aller seiner Momente letztlich abgeschlossenes Gesamt. Die »alle Dialektik« begründende Vorstellung ist die »der Einheit des Gegensatzes zwischen der in der Bewegung sich setzenden Einheit der Gegensätze und der durch diese Gegensätze erzeugten Bewegung«, also des »Widerspruchs«, an dessen Stelle man »hölzerne Trichotomien« setzte. Auf diese Weise nähert sich Kofler an das Leitkonzept von »widersprüchlicher gesellschaftlicher Praxis« an. Darin durchschaut die »bewusstseinsmäßige« Tätigkeit in der Regel das durch sie mit beförderte Prozessgeschehen mit seinen rückschlagenden Konsequenzen nicht, so dass der daraus resultierende Prozess den Praktikanten über die Köpfe wächst: »Die dialektische Wechselbezüglichkeit zwischen dem Umschlagen dieses zur Bedingung werdenden objektiven Geschehens in subjektive Tätigkeit stellt die allgemeinste Form der sozialen Gesetzmäßigkeit dar ... Der Widerspruch zwischen dem Durch-die-Köpfe-hindurch und 'Über-die-Köpfe-hinweg', zwischen Subjektivität und Objektivität, zielstrebigem Tätigkeit und gesetzlicher Abhängigkeit kommt zur dialektischen Aufhebung in der allgemeinen Bewegung der gesellschaftlichen Totalität«.

Wo die historische Selbsterkenntnis der darin Situierten nicht durch die konkrete Totalität hindurchgeht, bleibt das Bewusstsein auf »ideologischem

Niveau« und trotz aller interessierten Kalkulation ein wesentlich fremdbestimmtes Funktionselement. Es entgeht dann die Chance, »als subjektiver Träger der historischen Selbsterkenntnis des objektiven Prozesses an der Geschichte unmittelbar teilzunehmen«. Insbesondere im Alltagsleben einer entfremdeten Gesellschaft bewegt sich die atomisierte Praxis im »Gegensatz Versubjektivierung-Verdinglichung«. Sie wird von der »vor dem Alltagsverstande sich verbergenden Totalität« [[87]] überspielt. Wirklichkeit ist derart in einer »kategorialen Scheinexistenz« präsent, die von dialektischer Soziologie destruiert werden müsste: »Tatsachen« gelten dieser als »Ausdruck der am wenigsten vermittelten und primitivsten Stufe der Erscheinungsweise der geschichtlichen Wirklichkeit«.

Das von Kofler hervor gehobene »Umschlagen« von Subjektivität und Objektivität ineinander erklärt auch, warum dem Subjektivitätspol im sozialen Prozess eine entscheidende produktive, kreative Funktion zukommt: »Aber diese Subjektivität ist keine bloß gedankliche, sondern da sie eine praktische Funktion im Prozess erfüllt, ein Moment der Tätigkeit des Menschen ausmacht, stellt sie eine Form konkreter Subjektivität dar«; auch deren gedankliche Tätigkeit weist den Charakter von Praxis auf. Kofler schließt mit einem Verweis auf die methodische Bedeutung der von ihm umrissenen praxiszentrierten Realitätskonzeption: »Im Grunde ist diese Methode die allein revolutionäre Methode, denn nur mit ihrer Hilfe lässt sich die Menschheitsgeschichte als umwälzende Praxis«, als ein von tieferen zu höheren Formen der gesellschaftlichen Existenz führender Prozess begreifen. »Nur Dialektik überwindet das Dilemma zwischen dem leeren bürgerlichen Objektivismus und dem die Geschichte bloß phrasenhaft-revolutionär umdeutenden Subjektivismus, auf den das Wort von Marx passt, dass 'nichts langweiliger und trockener ist, als der phantasierende locus communis'«. Welche konstitutions- und wissenschaftstheoretischen Argumente bietet dagegen die kritische Theorie der Frankfurter Schule an?

Die Vertreter der Kritischen Theorie wurden im Positivismusstreit herausgefordert, ihr Konzept einer »dialektischen Soziologie« zu verdeutlichen. Sie argumentierten mit dem wie selbstverständlichen Anspruch, in ihren Auffassungen auch das Erbe der von Hegel über Marx verlaufenden Tradition kritischer Philosophie und Wissenschaft zu bewahren, ohne aber dogmatisch zu sein. Adorno versuchte in der bezeichneten »Einleitung« (Adorno 1978), gemeinsame Grundpositionen darzulegen. Dabei fehlt jedoch, ganz im Unterschied zu Kofler und auch Bloch, jeder definitive Rekurs auf das Marxsche Praxiskonzept, und die Traditionslinie des praxiszentrierten

Marxismus wird völlig ignoriert. Von vornherein hat damit der Praxisbegriff seine Schlüsselfunktion und sein spezifisches Profil verloren. Nicht eine differentielle Praxis-Totalität, sondern »soziale Lebenswelt« schwebt vor, in der mancherlei »Lebenspraxis« statthat. Hier empfiehlt sich Praxis als probates Mittel zur Bewältigung von »problematischen Situationen« (Habermas 1978b: 163, 188). Die spezifische Akzentuierung der anderweitigen Marxkritik von Habermas - die groteske Unterstellung, dass Marx die »Idee der Wissenschaft vom Menschen nicht entfaltet«, sondern »durch die Gleichsetzung der Kritik mit Naturwissenschaft sogar desavouiert« habe (Habermas 1975: 58, 85) - ist durch Adornos Marxrezeption vorgeprägt, der diesem ein simpel politisches Aktionsdenken unterschiebt: »... der in seiner Jugend die Feuerbachthesen verfasste«, d.h. die weltverändernde Aktion forderte, blieb angeblich »sein Leben lang« nur »theoretischer Nationalökonom«. Auch Jay wies daraufhin, dass Horkheimer und Adorno bezeichnenderweise auf die Marxschen »Pariser Manuskripte« [[88]] nur selten zurückkamen (Jay 1976: 100): Der Mangel an einem eigenen philosophisch-wissenschaftlichen Angelpunkt, wie ihn das Praxiskonzept bietet, macht den von Habermas in »Erkenntnis und Interesse« unternommenen nachdrücklichen Versuch verständlich, mit Marx' Praxisdenken abzurechnen, durch die Erfindung des neuen Dualismus von instrumentalem und kommunikativem Handeln (Habermas 1975: 36 ff.) Neuland zu gewinnen und sich so zu profilieren.

In der Dokumentation zum Positivismusstreit besteht jedoch der einzig wirklich hervorzuhebende Gesichtspunkt zum Praxisproblem darin, dass unter Rückgriff auf pragmatische Denkansätze (Adorno 1978: 180 ff.) die These vorgetragen wird, dass in jeder Form der Theoriebildung praktische Interessen walten, die bei einer scheinbar wertfreien Erkenntnis nur in Vergessenheit gerieten. Habermas' Denken kreist um das Problem einer »normativen Bindung des Forschungsprozesses an Motive der Lebenspraxis«. Die Vertreter der Kritischen Theorie waren daher darauf verwiesen, eine Wirklichkeitsauffassung ohne die konstitutionstheoretische Schlüsselkategorie mit ihren insbesondere erkenntnis- und bewusstseinstheoretischen Konsequenzen zu entwickeln.

Ohne die spezifischen Probleme einer Synthesis gesellschaftlicher Praxis zu verfolgen, setzt der Zugriff unvermittelt auf der Ebene einer »Totalität des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs« ein (Adorno 1978: 155; alle folgenden Zitate ebd.). Adorno zieht Marx und Hegel heran, um ein Konzept der »Totalität« zu verdeutlichen, das in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen rückt. Aus der Marxschen Theorie wird die Grundthese

herausgebrochen, dass sich die Bewegung der real bestehenden kapitalistischen Gesellschaft gegenüber den Subjekten, deren entfremdeter Praxis sie sich verdankt, verselbständigt hat. Während aber die Marxsche Analytik auf die widersprüchliche Bewegung, die Öffnungen der Praxistotalität und letztlich einen Praxisform-Wechsel zielte, deutet Adorno solche Möglichkeiten nur zaghaft an. Er überzeichnet den Charakter der bestehenden sozialen Totalität als ein repressives Kontinuum. In zahlreichen Formulierungen wird deutlich, wie die geschichtspessimistische Perspektive der Gründer der Frankfurter Schule das Totalitätskonzept prägt: Die Totalität ist eine »blind herrschende« und »nichts hat innerhalb der verdinglichten Gesellschaft eine Chance, zu überleben, was nicht seinerseits verdinglicht wäre«. Dem anlagemäßig »sich abdichtenden System« eignet infolge der »Autonomie der Sozialprozesse« ein naturwüchsiger Charakter«. »Totalität ist, provokatorisch formuliert, die Gesellschaft als Ding an sich, mit aller Schuld der Verdinglichung«.

Um dieses reduktionistische Totalitätskonzept zu untermauern, greift Adorno auch grundlegende Kategorien der Hegelschen Logik auf. Insbesondere rekurriert er auf eine »Konzeption von Widersprüchlichkeit der gesellschaftlichen Realität«. Aber es zeigt sich, dass Widersprüchlichkeit hier nicht als das wichtigste spezifische Konstitutionskriterium einer Lebensform gilt, sondern als Antagonismus im landläufigen Sinn, als eine »strukturelle Beschaffenheit«. Die Hegel-Marxsche Zentralkategorie hat damit ihr eigentliches Profil und die darin liegende praxisanalytische Anweisung verloren. Dies schlägt kategorial auch auf den Begriff der »Totalität« zurück: Sie [[89]] erscheint als ein Ganzes, das durch seine Momente konstituiert wird und wieder durch sie hindurch regiert, d.h. als ein allseitiger funktioneller Vermittlungszusammenhang. Ohne eine explizite Theorie der »Widersprüche« bzw. Reziprozitätsbeziehungen der gesellschaftlichen Praxis muss das Totalitätskonzept funktionalistisch geraten, was z. B. die Bemerkung erhellt, dass »Gesellschaft aus Subjekten sich zusammensetzt und durch ihren Funktionszusammenhang sich konstituiert«.

Während Kofler ein durch den Einsatz von immer neuer Praxis vermitteltes Umschlagen von Objektivität und Subjektivität ineinander registriert, begnügt sich Adorno mit dem Hinweis, nunmehr seien Individuum und Gesellschaft »auseinandergetreten«. So erscheint soziale Totalität, obwohl mit tiefsinnigen Kategorien der Hegelschen Logik umschrieben, immer mehr als eine zum selbstregulativen »Gesamtsystem« entartete »soziale Lebenswelt«, und nicht als eine durch spezifische Widersprüche über sich hinaustreibende Praxisformierung.

Dieses »Allerwirklichste« ist aber zunächst alltäglich und wissenschaftlich verborgen. Das Gesamtsystem ist nicht unmittelbar, von partikulären Standorten her zu registrieren, sondern es ist »das die Erscheinungen prägende, in ihnen erscheinende und in ihnen sich verbergende gesellschaftliche Wesen, das sich mit Ideologie panzert«. Die Verdinglichung des Bewusstseins lässt »Ideologie« als gesellschaftlich falsches Bewusstsein, als einen Verblendungszusammenhang entstehen: Ideologie erscheint weniger als funktionelle Praxislogizität, denn als eine Verblendung, die in theoretischer Anstrengung zu überwinden wäre; unmöglich scheint zu sein, dass die soziale Wirklichkeit und Wahrheit in wesentlichen Erscheinungen durchschlägt.

Adorno muss gespürt haben, dass die von ihm konzipierte konkrete Totalität nur noch ein gleichsam automatisches System darstellt. So fügt er warnend hinzu, dass bei aller Dinghaftigkeit der Lebensprozesse diese doch Ausdruck von Herrschaftsverhältnissen seien: »Der ausweglose Bann der Tierwelt reproduziert sich in der brutalen Herrschaft stets noch naturgeschichtlicher Gesellschaft.« Dieser diffuse Begriff von Herrschaft kann freilich kaum auf die Identifizierung von repressiver, reaktionärer Praxis zielen. Er verweist auf ein Geflecht von mehr oder weniger anonymen Instanzen - nicht auf Adressen, an die sich der Protest derer, denen der »Prozess« gemacht wird, wenden könnte: »Fakten«, die »Gewalt angenommen« haben, »sich selbst verborgene« herrschende Interessen.

Adornos Konstitutionstheorie der bestehenden Lebenswirklichkeit führt schließlich in das historische Entwicklungsschema der »Dialektik der Aufklärung« zurück. Der bestehende Gesellschaftszustand ist »in Wahrheit die Summa jenes geschichtlichen Prozesses, in dem die sich loslösende und sich vergegenständlichende Subjektivität als totale Herrscherin der Natur sich aufwarf, das Herrschaftsverhältnis vergaß und es verblendet in die Schöpfung des Beherrschten durch den Herrscher umdeutete«, so dass Geschichte dem Menschen als »verlängerte Naturgeschichte« widerfährt: Die grundlegende Auffassung des Historischen, die sich abzeichnet, ist die einer Universalgeschichte, in der die fatale Dialektik der Aufklärung stattfand.

Solche »Geschichte« ist wohl ein Leitfaden für eine hochglänzende und tiefgrabende Essayistik, vermag aber den an der Prozessfront Stehenden wenig Hoffnung zu machen. Sie beinhaltet keine konkrete Analyse der [[90]] im realen historischen Praxisform-Wandel erreichten Konstellation der Widersprüche und Stufe der Entwicklung. Sie kann betroffenen und verantwortlichen Subjekten nicht melden, wo im Vollzug der alten sich neue Verhältnisse und neue Praxis abzeichnen, welche Möglichkeiten zu

ergreifen sind. Es stellt sich schließlich die Frage, wie in dieser problematischen Lage wenigstens theoretisch aus dem Verblendungszusammenhang heraus und zu übergreifenden Erkenntnissen zu kommen ist. Die von Habermas präzierte Ausgangsposition ist die, dass »der von Subjekten veranstaltete Forschungsprozess dem objektiven Zusammenhang, der erkannt werden soll, durch die Akte des Erkennens hindurch selber zugehört« (Adorno 1978: 156 ff.). Es geht Adorno und Habermas keineswegs darum, alle Konsequenzen aus der unaufhebbaren Praxisimmanenz zu ziehen, sondern zu begründen, wie von daher gerade kognitive Distanz gewonnen werden kann. Diese soll sich im Grunde der relativ autonomen Kraft »kritischer Vernunft« verdanken.

Adorno spricht von einem Akt »emphatischer Erkenntnis«, für die kein »Phantasieverbot« gilt. Dadurch soll ein »Begriff« der Realität gewonnen werden, welcher über die ideologiekritische Erkenntnis des waltenden »Wesens« hinausgeht. Habermas zufolge kann die Verblendung »in Anknüpfung an die natürliche Hermeneutik der sozialen Lebenswelt« unter Zugrundelegung eines Interesses an historischer Emanzipation durchbrochen werden: Beide wissenschaftstheoretischen Konzepte sind insofern kongruent, als es nicht um das praxiswissenschaftlich geforderte »Begreifen der Praxis« innerhalb eines doppelt dimensionierten historischen Raums, d. h. innerhalb eines vollständigen gesellschaftsgeschichtlichen Praxisformwechsels geht. Gemeint ist vielmehr, dass ein allgemeines Emanzipationsinteresse einen Gesellschaftszustand denken lässt, der überlegenen Vernunftkriterien genügt. In diesem könnte die Gesellschaft, ein »wesentliches Intersubjektives«, wieder als reales »Gesamtsubjekt« fungieren.

Diese abstrakte Projektion dient als Interpretationsfolie, von der her das Bestehende mit seinen Mängeln transparent gemacht werden soll. Diese eigentliche Erkenntnisintention der Kritischen Theorie verrät Adorno, wenn er eine »Deutung« verlangt, »die ein Seiendes auf ein Nichtseiendes« interpretiert. Das »Nichtseiende« stellt hier praktisch eine unendliche Aufgabe dar. Indem der praxiswissenschaftlichen Konkretionsforderung ausgewichen wird, ist zugleich die »kritische« Funktion der Erkenntnis aus der Einheit analytischer, kritischer und konzeptiver Erkenntnisfunktionen herausgebrochen: Das entsprechende konkret-utopische Begreifen der Praxis zielt darauf, eine werdende neue Praxis an der Prozessfront zu be- und ergreifen, damit diese nicht in anderer historischer Tendenz und Perspektive überspielt wird.

Während also die Realitäts- und Wissenschaftskonzeption der Frankfurter Theoretiker einen leeren Raum zwischen dem Bestehenden und dem

Noch-Nicht belässt und das Noch-Nicht als Vernunftkonzeption oder Interpretationsfolie auftritt, muss dieses praxiswissenschaftlich als Realität in Latenz, in seinen vielleicht vorhandenen Vorgestalten, schließlich als konkretes Projekt der Praxis identifiziert werden. Auch heben sich die widersprüchlichen historischen Totalisierungen - der Konzeption des revolutionären Humanismus zufolge - nicht in einer Universalgeschichte auf. Vielmehr treten verschiedene Vernunftgestalten und [[91]] Weltsichten, unvereinbare Praxisperspektiven in einen Kampf darum ein, was als soziale Wahrheit gelten und sich verwirklichen soll. Als Naivität muss sich aus dieser Sicht die von Habermas in der Diskussion mit den »Positivisten« vorgetragene Ansicht darstellen: »Da gleichwohl beide Parteien von der Einheit der menschlichen Vernunft, somit von der Möglichkeit eines vernünftig zu erzielenden Konsens, überzeugt sind und die umfassende Rationalität einer vorbehaltlosen Kritik als den Horizont einer möglichen Verständigung nicht willentlich leugnen, lässt sich eine Diskussion auch zwischen ihnen führen« (Adorno 1978: 265).

Die von der Frankfurter Schule im Positivismusstreit reklamierte kommunikative, dialektische Vernunft wirft am Ende die Frage auf, warum keiner ihrer Vertreter jemals eine angemessene Diskussion mit Kofler führte. In Bezug auf Bloch lieferte selbst Habermas weniger eine Interpretation als Marginalien, die den grundlagentheoretischen Kern, nämlich die von Bloch geleistete Wiederentdeckung und entscheidende Bereicherung des authentischen Praxiskonzepts, verfehlen und auf dieser Grundlage gewonnene höchst zeitgemäße Problemsichten beiseite schieben. Es heißt, der »marxistische Schelling« habe bei seiner nur »philosophischen« Aneignung von Marx im Wesentlichen eine »Montage« aus »Naturphilosophie und Marxismus« vollbracht. Aber leider sei er - wie Marcuse - als »ahnungsvoller Verächter« der Strukturen der »modernen« Wissenschaft und Technik der »romantischen« Idee einer substanziell veränderten Wissenschaft und Technik aufgesessen. Demgegenüber gelte es geradezu, die »Unschuld der Technik« und die »Notwendigkeit instrumentalen, überhaupt zweckrationalen Handelns« zu verteidigen (Habermas 1978b: 419, 268 f., 348 f.)!

Nach dem Eintritt in den globalen Krisenzusammenhang der 80er Jahre mit seinen insbesondere auch technisch-ökologischen Katastrophen, erscheinen zeitdiagnostisch bedeutsame Einschätzungen wie diese in einem neuen Licht. Sie verweisen auf die Qualität der jeweils zugrunde liegenden konstitutionstheoretisch-wissenschaftstheoretischen Leitkonzepte. Hier tritt nach der inzwischen gewonnenen Distanz der konzeptionelle Unterschied und seine weitreichende Konsequenz deutlicher hervor: Auf der Seite des

revolutionären Humanismus wurde versucht, das genuin Marxsche Praxis-konzept aufzugreifen und weiterzuentwickeln - jenes Konzept, das auf Seiten der Kritischen Theorie verkannt, verworfen und verdunkelt wurde.

Diese negative Kontinuität der Frankfurter Schule war bereits wirksam in den grundlagentheoretischen Differenzen, die zwischen Horkheimer und Adorno auf der einen und Marcuse auf der anderen Seite aufbrachen. Sie trat unübersehbar hervor bei Adorno: Weder hat Marx jemals eine »These vom Primat der praktischen Vernunft« vertreten, noch diese gar »von Kant und dem deutschen Idealismus empfangen« und dann »geschärft« zu der Forderung, »die Welt zu verändern anstatt sie bloß zu interpretieren«. Un-erfindlich bleibt, wo Marx jemals mit einer solchen oder anderen These ein urbürgerliches »Programm absoluter Naturbeherrschung« unterschrieben habe (Adorno 1975: 242): Mit Wortmusik und Gerüchteküche lässt sich der im philosophischen Präzisionssinn [[92]] gemeinten Auffassung nicht bekommen, dass »widersprüchliche gesellschaftliche Praxis« - mit Natur als »anorganischem Leib« des Menschen in ihrem Horizont - die Konstitution der Lebenswirklichkeit des Menschen enthüllt, und dass der soziale Auftrag der Erkenntnis in Alltag und Wissenschaft nur durch ein »konkret-utopisches Begreifen der Praxis« erfüllt werden kann.

Die grundlagentheoretische Rechtfertigung für die Abwendung von diesem Konzept lieferte der Habermassche »Holismus«-Vorwurf (Habermas 1976a: 31 u. a.), auf den die Erfindung des neuen Dualismus von »Arbeit« und »Interaktion« folgte (Habermas 1976b), der seitdem in immer neuen Potenzen variiert wurde - bis schließlich neue Begriffsverwirrung durch den Anspruch gestiftet wurde, mit dem Begriff des »kommunikativen Handelns« den »endlich unverfälschten Begriff der Praxis« gefunden zu haben (Habermas 1981: 485 f.). Marx' Grundbegriff der »gesellschaftlichen Praxis« wird dagegen als »unspezifischer Titel« apostrophiert (Habermas 1976b: 45):

Wer nach dieser intellektuellen Katastrophe noch ohne Zusatz die Behauptung aufstellt, Marx habe sich mit seiner »Parole vom Praktischwerden der Philosophie« nur die »Perspektive der junghegelianischen Philosophie der Tat« zu eigen gemacht, wird sich nach allen zum Praxisproblem inzwischen vorgelegten Argumentationen den Vorwurf gefallen lassen müssen, dass er das wissenschaftlich unseriöse, aber auflagenstarke Geschäft einer Marxverfälschung betreibt.

Es ist daher überfällig, die im Grunde schon in der ersten Nachkriegsperiode bestehende emanzipationstheoretische Alternative als solche wahrzu-

nehmen und den auch heute noch bestehenden Gegensatz endlich in einen angemessenen philosophischen, wissenschaftlichen und politischen Diskurs zu klären und auszufechten. Ein Wort von Bloch, dessen 100. Geburtstag 1985 zu begehen war, könnte dazu als Anstoß und Richtschnur zugleich verstanden werden: »So verdient genau das Denken den Namen Humanismus, das kritisches und antizipierendes Bewusstsein umwälzender Praxis zugleich ist. Kritisch zur objektiven Gewalt des Tatsachenscheins und konkret-utopisch bezogen auf objektiv-reale Möglichkeit und ihre Tendenzen aufs erhoffbare Alles statt des drohenden Nichts«, so »Bloch für Leo Kofler« (Bloch 1980: 29).

## **Weitung der Idee zur Weltsicht Bloch**

Die philosophisch-wissenschaftlichen Bemühungen in der reichen Traditionslinie des europäischen praxiszentrierten Marxismus kulminieren im 20. Jahrhundert in den Initiativen von Ernst Bloch und Henri Lefèbvre. Das Niveau ihres Praxisdenkens enthebt sie einem engeren nationalen Kontext und lässt sie als Erben an der weiterwirkenden Substanz des Marxismus erscheinen, die gesamteuropäisches Format haben und die Alternative zu den vulgär- und sowjetmarxistischen Denklinien sichtbar machen. Sie verbinden sozialphilosophische [[93]] Tiefe mit einem Blick für die neue Wirklichkeit des 20. Jahrhunderts. In diesem Sinn wies Wolfdietrich Schmied-Kowarzik in »Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie« darauf hin, dass schließlich »Ernst Blochs Prinzip Hoffnung und Henri Lefèbvres Kritik des Alltagslebens die noch schlummernden Potenzen, die von Marx Philosophie der Praxis ausgehen können, offenbarten« (Schmied-Kowarzik 1981: 11). Die eigentümlichen geschichtlichen Bedingungen, unter denen beide ihre Konzepte erarbeiteten - beginnend in der Zwischenkriegszeit, dann in enger Verbindung mit den 68er-Ereignissen und weiter bis an die Schwelle der 80er - verlangten ihnen ein einzelgängerisches Schaffen ab. Ihre umfangreichen Werke, die wie erratische Blöcke in der Geisteslandschaft liegen, weisen sie als Brücken-Köpfe zwischen Marxismus und zukünftiger Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis aus.

Ich möchte zuerst das Werk von Ernst Bloch untersuchen, das nach dessen Tod 1977 geschlossen vorliegt. Bloch gibt selbst eine Einführung in die inhaltliche Ordnung seiner letztlich 17 Bände umfassenden »Werkreihe« in der Einleitung zu dem »Schlusswerk« mit dem Titel »Experimentum

Mundi« (Bloch 1977e: 29): Das so bezeichnete »erste Hauptwerk 'Geist der Utopie'« von 1918 ist - mit seiner Losung »incipit vita nova« - eine erste »versuchte« Selbstverständigung. Als Angelpunkt des gesamten Schaffens ist das »Hauptwerk 'Prinzip Hoffnung'« - geschrieben 1938-1947 und erstveröffentlicht 1954-1959 - anzusehen. Als »Prolegomena zum Prinzip Hoffnung« soll die »Tübinger Einleitung in die Philosophie« verstanden werden. Aus diesem Text verweist vor allem »Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins« vorwärts: Der »Geist der Utopie leuchtet noch im Kleinsten vor, wo immer etwas geschieht; sub spezie essentiae creandae aber macht konkrete Utopie das Sinnproblem der ganzen menschlichen Geschichte aus, samt der sie umgebenden Natur. Sehen, wie unzureichend die meiste Welt ist, veränderndes Wissen darum, wie anders sie immanent werden könnte ... das ist die vernünftige Praxis der Ontologie des Noch-Nicht-Seins« (Bloch 1977d: 240). Im Hauptwerk selbst sucht Bloch den Schlüsselgedanken breit zu entfalten: »Erwartung, Hoffnung, Intention auf noch ungewordene Möglichkeit; das ist nicht nur ein Grundzug des menschlichen Bewusstseins, sondern konkret berichtigt und erfasst, eine Grundbestimmung innerhalb der objektiven Wirklichkeit insgesamt« (Bloch 1977a: 5, 315, 331, 226).

Einen zentralen Stellenwert im Prinzip Hoffnung besitzt Blochs Rekurs auf die »Elf Thesen« von Marx. Sein Kommentar »Weltveränderung oder die Elf Thesen von Marx über Feuerbach« überbietet alles, was die Praxisdenker vor ihm dazu entwickelten. Bloch sucht den »archimedischen Punkt« zu bestimmen: »Die Praxisbegriffe bis Marx sind also völlig verschieden von dessen Theorie-Praxis-Konzeption, von der Lehre der Einheit zwischen Theorie und Praxis.« Und der »Marxismus ist derart die vermittelte Zukunftswissenschaft der Wirklichkeit plus der objektiv-realen Möglichkeit in ihr; all das zum Zweck der Handlung.« Darin liegt ein weiter zu entwickelnder »anderer Realitätsbegriff [[94]] als der verengte und erstarrte der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts«, der des »prozessfremden Positivismus und auch noch seines Pendants: der unverbindlichen Idealwelt aus purem Schein.« Um eine neue, erweiterte Wirklichkeitsauffassung geht es also.

Entsprechend wendet sich Bloch im 5. Kapitel noch einmal gegen das »Geschäft der antiquarischen Marxtötere«. Er skizziert, was die Quintessenz »im allemal offenen Marxismus« sei: »Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfasst und das Sein ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, was allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.« In

dieser substanziellen, humanen Perspektive werden Grundkategorien entwickelt, welche die praxisphilosophische Theorie-Praxis- oder Realitäts-Konzeption ausdrücken. Davon zeugt vor allem das 17. Kapitel: »Die Welt, worin utopische Phantasie ein Korrelat hat; reale Möglichkeit, die Kategorien Front, Novum, Ultimum und der Horizont«. In der Entfaltung dieser Gedanken musste Bloch auch auf das Geist-Problem stoßen. Hier führt die vor dem Hauptwerk ausgeführte umfassende Untersuchung »Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz« zu einer gründlichen »Erweiterung des Materiebegriffs« (Bloch 1977b: 470), die den Ansatzpunkt für eine Überwindung des traditionellen Materie-Geist-Dualismus enthält. In seiner Werkschau gibt E. Bloch an, dass das »Materialismusproblem ...« ebenso wie »Subjekt- Objekt. Erläuterungen zu Hegel« oder »Naturrecht und menschliche Würde« spezielle Themen ausführen und dass demgegenüber »Experimentum Mundi« (Bloch 1977e: 242) als zusammenfassendes Schlusswerk aufzufassen ist, das in der Form eines offenen Systems alle theoretischen Hauptdispositionen enthält. Insbesondere das Schlusskapitel »Letzte Drehung/Hebung als Realisierung: Theorie - Praxis« vermittelt auf wenigen Seiten noch einmal einen konzentrierten Eindruck von der intendierten Kategorien- und Weltprozesslehre, die den in der Praxis und an deren Prozessfront Stehenden zgedacht ist. Denn es »steht fortbildendes Erkennen über das methodisch Experimentelle hinaus im Weltexperiment selber, das gerade den bewusst erkennenden, an der Front des Weltprozesses stehenden Menschen als informierenden und fortbildenden braucht«.

Worauf kommt es an? Bloch suchte das Praxisdenken entscheidend zu vertiefen und als universalphilosophischen Ansatz zu entwickeln. Dies zugleich so, dass die entwickelten Kategorien einer praxisphilosophischen Weltansicht in jede unmittelbare soziale Situation »einschlagen«: Diese soziologische Relevanz seines Entwurfs scheint man noch kaum wahrzunehmen. Bei alledem ist aber »Praxis« der Schlüsselbegriff, und es muss umso mehr verwundern, dass man selbst in einer so renommierten Textsammlung wie den von Burghart Schmidt 1978 herausgegebenen und eingeleiteten »Materialien zu Ernst Blochs Prinzip Hoffnung« (Schmidt 1978) kaum einen Titel noch eine Recherche findet, die sich in diesem Sinne konzentrierte; hervorzuheben ist vor allem Predrag Vranickis »Das Woher und Wohin des [[95]] militanten Optimismus«, in dem der jugoslawische Philosoph auch kritische Akzente setzt. Die »Materialien« stellen einen wertvollen bibliographischen Schlüssel für das weitere Eindringen in die anhaltende Wirkgeschichte von Bloch dar. Das alles enthebt aber nicht der Anforderung, sich mit dem Ori-

ginal zu beschäftigen: Anstöße dazu gaben die erstmals 1978 an der Universität Tübingen stattfindenden »Ernst-Bloch-Tage« und das ein Jahr später gegründete »Ernst Bloch-Archiv« in Ludwigshafen, dem Geburtsort des Philosophen, das den bibliographisch aufschlussreichen »Bloch-Almanach« herausgibt. Erst anlässlich des 100. Geburtstages von E. Bloch, im Jubiläumsjahr 1985, in dem auch Georg Lukács 100 Jahre alt geworden wäre, war eine Verbreiterung der Diskussion zu verzeichnen. Philosophisch-wissenschaftliche Symposien zu Bloch und Lukács in Dubrovnik und Paris gaben wertvolle Anregungen zur Erforschung gerade der menschlichen und philosophischen Differenzen zwischen den beiden Denkern. Dazu kamen eine Reihe von Veröffentlichungen, von denen hier nur die zur Einführung geeigneten »Der Hintern des Teufels - Ernst Bloch, Leben und Werk« (Zudeick 1985) und »Revolutionäres Denken - Georg Lukács. Eine Einführung in Leben und Werk« (Benseler 1984) hervorgehoben werden können. 1985 wurde die internationale »Ernst-Bloch-Assoziation« mit ihrer Zeitschrift »Vorschein« gegründet, 1986 eine eher akademische »Ernst-Bloch-Gesellschaft«. All dies verweist auf die Anforderung, sich mit Bloch erneut und eingehend auseinanderzusetzen.

In einer ersten Annäherung können Grundgedanken und die Umrise von Blochs Konzept vielleicht so skizziert werden: Als universelles Wirklichkeitssubstrat gilt eine gärende und vor allem begeisterte, »dialektisch-potentiale Materie«, die in einem offenen, immer wieder neu einsetzenden Gestaltfindungsprozess über sich hinaustreibt. Ihr »Kerngesicht« ist auch heute noch verhüllt - ein Welt- und Zukunftsrätsel gilt es in jedem gelebten Augenblick zu vergegenwärtigen. Die »Prozessmaterie« entwickelt sich in zwei Reihen, in der größtenteils anorganischen kosmischen und als menschgeschichtliche, historische Materie, in der Lebensform Praxis. Auf ihrer Ebene prozessiert stets Naturmaterie mit, so dass die zwei Weltreihen also nicht auseinander liegen. Genauer: Einmal aus dem Prozess hervorgegangen, wurde im universellen »Horizont« der Praxis das gesamte Weltereignis zum Problem. Und durch sie setzte eine entscheidende Beförderung der in Gang befindlichen Zielrealisierungen und Prozesserkennntnis ein. Die Praxis markiert somit die entscheidende »Front« des Weltprozesses. Sie geschieht, wovon schon alle ihre Werke zeugen, wesentlich als umwälzende Praxis, als Arbeit und Revolution, die aus dem Mangel und aller Entfremdung herausführen und dem menschlichen Natur- und Wunschwesen gemäßigere Sozialformen herbeiführen sollen. So arbeitet sie sich stets in Horizonte »konkreter Utopie« hinein. Der auf neue Seinsgestalten abzielende Prozess setzt immer wieder neu ein, so dass die Wirklichkeit von Keimen

und Räumen der Ausgestaltung von Möglichkeiten erfüllt ist. Auf dem Zielfeld begegnen überholte und zukunftssträchtige Gestaltbildungen in [[96]] »Ungleichzeitigkeit« nebeneinander. Das immer neue Herausbringen konstituiert je neue Vergangenheiten und eröffnet ungeahnte Zukunftshorizonte. In diesem »Laboratorium« kann die Praxis an positive »Tendenzen« anknüpfen, können »Latenzen« mobilisiert werden, treten »Nova« als Vorschein zukünftiger Zielinhalte auf, eröffnen sich im prospektiven Horizont konkret-utopische Realisierungsmöglichkeiten.

Im Wissen darum soll in jeder unmittelbaren Situation die Identifizierung der wesentlichen Aktmomente einer Logik entsprechen, welche den kühl »situationsanalytischen Akt mit dem begeisternd-prospektiven« untrennbar verbindet. So kann das Befördern »geschichtlich bewusst wachsend als Praxis« hervortreten, als intensiver Akt »begreifenden Eingreifens«, der ein selbsttätig mit »fortbildendes Erkennen« verlangt. Eine solche Herausforderung macht die Frage unabweisbar, welche letzten Zielinhalte in Prozess stehen: Da, »erzrealistisch«, weder die geschichtspessimistische Erwartung einer »Vereitelung« noch die einer heilsgeschichtlichen Erlösung als bestätigt gelten können, ist die einzig menschengemäße Grundhaltung die der in Praxis tätigen begreifenden Hoffnung, des »militanten Optimismus mit Trauerflor«. Dergestalt ist im Kampf mit allem »Widersacherischen«, der in jedem Augenblick und wesentlich als ein Ringen sozialer Kräfte geschieht, der Auszug aus aller »Entfremdung« zu betreiben, ist mit geschichtlich erworbenem Richtungssinn Kurs auf »Heimat« zu nehmen: »Darum eben geschieht die große Drehung, Hebung aus dem Unmittelbaren heraus, die Weltprozess heißt: Mit tätiger Antizipation im Subjekt gerichtet auf Glück, in einer Gesellschaft ohne Herr und Knecht gerichtet auf dadurch mögliche Solidarität aller, id est auf Freiheit und menschliche Würde«, auf eine »Allianz« mit »Natur als einem nicht mit uns Fremdem behafteten Objekt, gerichtet auf Heimat« (Bloch 1977e: 248, 223, 262). Schließlich kann noch jenseits dieser Bestimmungen in hypothetischer Verlängerungslinie ein »gänzlicher Grenzbegriff finaler Konsequenz«, ein »Ultimum« anvisiert werden, in dem sich der subjekthafte Kern der Weltmaterie in einer letzten Existenzform manifestiert.

»Mit diesem utopischen Fernziel dauernd im marxistischen Sinn gilt es, über die jeweiligen Nahziele hinaus zu intendieren und zu visieren, um gerade auch die Nahziele radikal zu treffen; erst so gelingt schließlich der zurücktreffende Einschlag mitten in die Nähe«, an der Front, von der in immer neuen »starting points« der historische Prozess sich rekonstruiert. Ersichtlich versagt in diesem Geschehen der »prozessfremde Positivismus«,

jeglicher »Tatsachenfetischismus«, bedarf es stattdessen einer »Ethik der Wahrheit« bei allem Begreifen. Dieses ist selbst ein konstitutiver Akt im Kampf um die Zukunft im Zusammenhang des »Experimentum Mundi«.

Es zeigt sich, dass Bloch im Grunde die Aussage der achten Feuerbachthese, dass alles gesellschaftliche Leben wesentlich praktisch, d. h. als Praxis verfasst sei, weiter entfaltet. Die der gesamten Theorie zugrunde liegende existenzielle Perspektive ist die des Lebens an der Front des Weltprozesses, d.h. in der Praxis. Und dergestalt werden alle ontologischen Überlegungen angestellt, um den Prozess der Realität für den praxischen Menschen struktiv und substantiell [[97]] näher zu identifizieren: »Auf das Tun und sein Gelingen verweist letzthin jedes richtig Gedachte, eigentlich Wahre« (Bloch 1977e: 78, 239, 251, 223). Praxis gilt dabei keineswegs nur als existentieller Nahbereich, in dem der »Bezug des Menschen zu Menschen und zur Natur« im Sinne einer »Umgebungs-natur« statthat: »Diese überwölbende Natur erst stellt die letzten Probleme einer Praxis, die sich davor hütet, isoliert nur auf menschliche Gesellschaft bezogen zu sein«. Das heißt, die Genesis der Lebensform Praxis konstituiert einen Universalhorizont, in dem die emergente Naturmaterie und mögliche Zukunftsmaterien, also das ganze Weltexperiment mit seinem Woher und Wohin zur Frage und zum Problem werden. Derart ist der in der Praxis stehende Mensch in reale Verhältnisse auch zur noch unbegriffenen Natur wie zu seinen eigenen, noch so fern liegenden, momentan offenen Zukünften gesetzt. Diese lebensformspezifische Universalität macht unabdingbar, dass sich auch die Praxisphilosophie den Grenzfragen der Existenz stellt, die nunmehr begegnen. Es ist also nicht einer Vorliebe für Mystisches zuzuschreiben, dass Bloch ein »Ultimum« des Weltprozesses bedenkt und angesichts des in jedem Augenblick gegenwärtigen Seinsrätsels Abwägungen vornimmt, die traditionell der theologischen Spekulation anheim fallen. Es handelt sich vielmehr darum, dass die Grenzen der Denkbarekeit in strikt menschlich-praktischer Perspektive ausgelotet werden: »Auch die dialektisch-qualitativ erfasste Natur setzt sich nicht an Stelle der erloschenen Transzendenz, dies Amt bleibt einzig dem Humanum. Das heißt, der entscheidende »Austragungsort« des Geschehens ist die Geschichte, deren Wurzel der Mensch, nichts anderes. In diesem Sinne also ist Blochs Lehre die zur praxisphilosophischen Weltsicht durchgearbeitete achte Feuerbachthese. In diesem Rahmen kommt es nun zu wichtigen grundlagentheoretischen Neubestimmungen.

Die Untersuchung zur Geschichte des Praxisproblems zeigte, dass Praxis von Marx als Integral des Lebensvollzuges konzipiert war. Engels orientierte aber dahin, das Materielle und Geistige außer der sinnhaften Vollzugs-

einheit als gegenüberliegende Pole in einem Spektrum von mehr oder weniger sublimen materiellen Seinsgestalten zu betrachten. Dies bedingte die Aporien des traditionellen Materialismus, die ernsthaftere Denker spüren ließen, dass die These einer »sinnhaften« Lebenswirklichkeit mit einem materialistischen Konzept in Einklang zu bringen sei. Nunmehr setzt Blochs »Erweiterung des Materiebegriffs« (Bloch 1977b: 470 ff.) für die Behandlung der Problematik einen neuen Ausgangspunkt. Es wird nicht nur, darin noch vergleichbarer Schellings Naturphilosophie, von einer emergenten Prozessmaterie ausgegangen, sondern zugleich deren begeisterter Charakter konstatiert: »Dazu allerdings darf Logisches als Realattribut des Materiellen nicht weiter unterschlagen werden, das heißt, der Materialismus hat besonders an diesem Punkt nicht ... jenen Dualismus zu übernehmen und seine freiwillige Magd zu werden, der Stoff und Geist extrem auseinandergerissen wie gegeneinander isoliert hat, ausschließlich im Interesses des geistfetischistischen Idealismus«!

Bloch entwickelt, dass das Logische nicht auf die »subjektiv-ideale Sphäre beschränkt« ist (Bloch 1977e: 78, 79, 72), sondern im Begreifen bei jedem Gegenstand auf ein »real-objektives Korrelat« stößt, ein »materielles Logikon. Daraus folgt, dass auch [[98]] der menschgeschichtlichen Materie, dem Geschehen der Praxis ein objektivierbarer Sinn inhärieren muss, der sich keineswegs rein einem intentionalen Prädizierungsakt verdankt. Insofern »Praxis« sich aber in offene Horizonte hinein auslegt, ist folglich die Funktion der Erkenntnis im Begreifen der Praxis objektivierend und kreativ zugleich. Die erkenntnistheoretische Konsequenz ist ein »Ansatz zu entschlackter Kategorienlehre«, dergestalt, dass alle Seinsbestimmungen 'als die eines Prozesses selber im Prozess' sind und sich in lebendiger Entwicklung, weitersuchender Neubestimmung fortbilden. Die Offenheit des Weltprozesses teilt sich den Begriffen mit und will im Begreifen mit ausgetragen sein, ohne dass das »logisch Präformierte« und die »Grenze des Logischen« in der Realisierung der Praxis zu übersehen sind: »... nur ist dieses Realisieren keinesfalls mehr ein logischer Akt, sondern ein erneut intensiver ... einer des begreifenden Eingreifens ...«. Bloch nähert sich damit an die Auffassung von Praxis als Konkretionseinheit menschlicher Realität an. Ihr intensiver Akt ist »Einheit zwischen Theorie und Praxis«, in dem diese oszillierend ineinander schwingen; wechselwirkender Subjekt-Objekt-Prozess, in den Zukunftshorizont hinein ausgelegt. Damit wird ausdrücklich anerkannt, dass es eine Praxis der Erkenntnis gibt, die ab- und »fortzubilden« hat. Das traditionelle »Primat« der Praxis wird durch ein »Prius« der Theorie ergänzt und berichtigt.

Dem entspricht, dass Subjektivität im Geschehen die »Wurzel« ist, der die zentrale praxisgenerative Funktion zufällt. Ihr kommt eine universelle Betroffenheit und Prozessverantwortung zu: Bloch zeigt auf diese Weise, wie die grundlegenden Probleme der Erkenntnis und die Subjektivitätsproblematik im Zusammenhang des Praxisdenkens behandelt und grundsätzlich gelöst werden können, ohne dass eine materialistische oder idealistische Verabsolutierung damit verbunden ist. Und insgesamt bringt seine erweiterte Wirklichkeitsauffassung den wesentlichen Ertrag, dass radikale Gegenthesen gegen ein falsches Totalitäts- oder Systemdenken erwachsen.

Die neue Kategorien- und Weltprozesslehre verleiht dem Konzept einer offenen Totalität Konturen, die voller Ungleichzeitigkeiten, Experimente, Latenzen, Möglichkeitshorizonte sind. So wird jedem soziologischen Reduktionismus eine Absage erteilt und die Aufgabe gestellt, den praxiswissenschaftlich operativen Sinn von inspirierenden Kategorien wie »Latenz, »Tendenz, »Novum« und anderer praxislogischer Bestimmungen herauszuarbeiten. Insbesondere das Konzept der »Frontsituation« ist geeignet, die wirklichkeitskonstitutive Rolle der menschlichen Initiative, der praktischen Projekte zu unterstreichen und die traditionell behauptete Distanz- und Suprematieposition des Wissenschaftlers gegenüber der Realität zu widerlegen.

Die Zentralkategorie »Front« ist auch relevant für die Diskussion des Praxisproblems auf der höchsten Ebene, für die Frage nach der Konstruktion der historischen Realität: Die an der Front vonstatten gehende dauernde Re-Konstruktion von Praxis bedeutet, dass sich immer neue Vergangenheiten konstituieren und Zukünfte eröffnen: Wie die Widerspiegelungstheorie, so ist damit auch die traditionelle automatische Geschichtsprozessordnung, aber auch die ganze herkömmliche Art und Weise der sozialhistorischen Betrachtung, überholt. [[99]] Für die mit immer neuen »starting points« einsetzende Realisierung eröffnen sich prinzipiell zwei Wege, der Weg der Nichtung und der wahre Weg zur Heimat, über die in einem Ringen zwischen den Kräften der Hoffnung und allem »Widersacherischen« entschieden wird: In der Konsequenz dieser prinzipiellen Überlegungen steckt, dass es eine »Universalgeschichte« bis zur definitiven Entscheidung ad Ultimum nicht geben, dass bis dahin nicht nur eine »Geschichte« geschrieben werden wird. Dennoch aber bedeutet dies keinen Relativismus, sondern die Option für eine in den Erfahrungen und dem Bedenken aller Praxis gewonnene, daher »fundierte und fundierbare, »utopisch-prinzipielle« Perspektive, die auf historische Gegenentwürfe mit dem »Kampf ruft: Desto schlimmer für die Tatsachen« (Bloch 1977e: 238) antwortet.

Der Lebenslauf von E. Bloch, lebendig und mit treffender Kürze dargestellt von Silvia Markun und in ausgezeichneter Weise von Peter Zudeick, weist ihn als jemanden aus, der in der großen Zeitenwende während seiner 92 Lebensjahre von 1885 bis 1977 am Puls der Ereignisse fühlte: Studien in München, Berlin, Heidelberg vor dem Ersten Weltkrieg, wobei er mit dem deutschen Philosophen und Soziologen Georg Simmel und mit Georg Lukács Beziehungen pflegte und noch Max Weber kennenlernte. Wanderjahre, in denen er in der Schweiz 1917 Walter Benjamin kennenlernte, mit dem ihn bis zu dessen Tod auf der Flucht vor den Nazis eine Freundschaft verband. Rückkehr nach Deutschland 1919, wo er später auch Freundschaft mit Bert Brecht schloss, Reisen und Wohnwechsel in den 20er Jahren, Ausbürgerung durch die Nazis und Exilierung über Zürich, Wien, Prag nach den USA 1938. 1949 Ruf nach Leipzig und 1961, nach dem Bau der Mauer in Berlin, Übersiedelung nach Tübingen: Hinter dem dünnen Datengerüst verbirgt sich eine reiche Wahrnehmung von Wirklichkeit, die dem Philosophen ermöglichte, im Zeitgeschehen implizierte, schlüsselhafte Sinngehalte zu artikulieren. So heißt es: »Erst unsere Gegenwart besitzt die ökonomisch-sozialen Voraussetzungen zu einer Theorie des Noch-Nicht-Bewussten und was damit im Noch-Nicht-Gewordenen der Welt zusammenhängt« (Bloch 1977a: 160).

Die inspirierende Kraft des Denkens von Bloch beruht darauf, dass es zutiefst mit der historischen Situation, einer im 20. Jahrhundert wachsenden Latenz der gesellschaftlichen Praxis vermittelt ist. So verweist der Grundbegriff der »konkreten Utopie« auf ein sich noch überwiegend untergründig anbahnendes, epochales Geschehen: Den Prozess des Übergangs von einer Gestalt der gesellschaftlichen Praxis, die alt geworden ist, zu einer neuen, künftigen Sozialform, deren Möglichkeiten sich erst in Umrissen abzeichnen. In einer solchen zwielichtigen Übergangssituation stellt Utopie keinen Hoffnungsduft mehr dar, sondern zielt auf eine allmählich in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens keimende Realität in Latenz, die mit entsprechendem Richtungssinn und geeigneter forschungsmethodischer Zurüstung gefasst werden kann. Der von Bloch geforderte Erkenntnistyp eines »konkret-utopischen Begreifens« will daher keine Zukunftschwärmerei, sondern einen höchstentwickelten menschlichen Realismus darstellen: Die der modernen gesellschaftlichen Praxis zugewachsenen enormen produktiven Kräfte lassen ahnen, dass sich »Realität« nicht in dem erschöpft, was in den eingeschliffenen Vollzügen explizit wird, dass vielmehr eine beträchtliche »Realität« [[100]] latent existiert, die im Zuge des

Be- und Ergreifens von neuer Praxis konkret ausgewiesen und bestätigt werden kann.

Das entsprechende Bedürfnis nach einer in realer Latenz fundierten konkreten Utopie meldet sich umso intensiver an, als sich die blendenden Produktivkräfte hinter dem Rücken der Praktikanten der bestehenden Sozialform in Destruktivkräfte verwandeln und eine bedrückende Lebenssituation schaffen. An diese Situation knüpfte in geistesverwandter Weise auch der Praxisdenker Herbert Marcuse an. Während aber Marcuse, dem eine der bemerkenswertesten grundlagentheoretischen Initiativen der Zwischenkriegszeit zu verdanken war, nach dem 2. Weltkrieg sehr auf aktuelle Situationsanalysen abstellte - von seinem einflussreichen Werk »Der eindimensionale Mensch« von 1964 über die bemerkenswerte Besinnung »Die Linke angesichts der Konterrevolution« (Marcuse 1973b: 7-71) bis hin zu dem Diskussionsbeitrag »Über Bahro, den Protosozialismus und den Spätkapitalismus« (Marcuse 1978) - sah es Bloch als seine Hauptaufgabe an, in eher grundsätzlicher Hinsicht die Orientierung zu sichern. Er plädierte dafür, alle Bilder- und Denkverbote zurückzuweisen und an dem konkreten Projekt einer heimatlichen, neuartigen Assoziation gesellschaftlicher Individuen festzuhalten. Diese »fundierbare« Perspektive soll freilich das Bewusstsein einschließen, dass es keinen historischen Determinismus der Befreiung gibt. Denn zugleich mit der positiven Tendenz arbeitet die andere, negative Tendenz auf ökologische Katastrophen, auf eine geistige Deprivation, auf barbarische Gesellschaftszustände und letztlich auf den atomaren Holozid hin.

Die Blochsche Kategorie der »Front« ist geeignet zu bezeichnen, dass die gegebene widersprüchliche Übergangs-Situation zugleich eine Entscheidungs-Situation ist, in der tatsächlich Alles oder Nichts auf dem Spiel steht. Es ist eine Situation, in der die Entscheidung für die Philosophie der Hoffnung die einzig menschengemäße Entscheidung darstellt. Diese Gesamtperspektive wird auch wesentlich durch die Ansicht untermauert, dass im Universalhorizont der Praxis kein toter Naturstoff begegnet, sondern eine lebendige, geistvermittelte Materie, deren verborgene und zukünftige Möglichkeiten durch ein positives Antworthandeln zwischen Mensch und Natur freigesetzt werden können. Diese Einsicht stützt die modernen ökologiekritischen Bewegungen und deren Angriffe auf das destruktive Naturverhältnis der herrschenden Praxis. Bloch hat so auch in dieser bedrängenden Frage die Zeichen für eine Wende gesetzt. Die in seiner Philosophie liegende Herausforderung ist fundamental. Es gilt demnach, nicht nur die nächsten, sondern auch die fernsten und letzten Horizonte der Praxis zu bedenken:

Scheint den im Weltexperiment mittätigen Menschen nicht schon jetzt und hier die fernste Möglichkeit auf, dass sich das Natur- und Welträtsel einmal löst und sich das äußerste menschliche Hoffen in einer neuen Existenzform erfüllt? Bis in diese Grenzregionen fragend und mit letztlich hypothetischen Grenzbegriffen hat Bloch den Denkhorizont einer praxisphilosophischen Weltansicht vollständig umschrieben und selbst letzte, seien es auch gänzlich offene Fragen, als solche in eine selbstbewusstere Form gebracht. Damit wurde die vormals von Feuerbach initialisierte Kritik des mythisch-religiös bleibenden Bewusstseins erneuert, ohne die in Wahrheit existierenden, existenziellen Rätsel- und Zukunftsfragen auszuklammern. Es wurde gezeigt, dass diese Fragen nur in konkret-utopischem Geist angemessen reflektiert und für menschliche Lösungen offen gehalten werden können. [[101]]

So verweisen Blochs Gedanken auch zurück auf ein ahnungsvolles Wort war, das der noch im Entstehen begriffenen »Philosophie der Zukunft« einmal wie ein Vermächtnis mit auf den Weg gegeben wurde: »Die neue Philosophie dagegen, als die Philosophie des Menschen, ist auch wesentlich eine Philosophie für den Menschen - sie hat unbeschadet der Würde und Selbständigkeit der Theorie, ja in innigstem Einklang mit derselben, wesentlich eine praktische und zwar im höchsten Sinne praktische Tendenz; sie tritt an die Stelle der Religion, sie hat das Wesen der Religion in sich, sie ist in Wahrheit selbst Religion« (Feuerbach 1975: 322). Ludwig Feuerbach hatte die Religion als einen Entwurf des Menschen entschlüsselt, in dem dieser seine höchsten Hoffnungen und Möglichkeiten in verkehrter, entfremdeter Form zum Ausdruck bringt.

Auch die Philosophie der Praxis, wie sie Bloch weiterentwickelte, erweist sich als ein Entwurf des Menschen, durch den diesem aber nun aufgetragen wird, seine Hoffnung als endlich fundierte »docta spes, begriffene Hoffnung« zu artikulieren (Bloch 1977a: 5). Mit all dem will der Praxisdenker den werdenden, universellen gesellschaftlichen Menschen ansprechen, der zum entscheidenden Faktor wird, indem er in die existenziell reflektierte, konkret-utopische Praxis eintritt. Die Philosophie der Hoffnung will so eine Philosophie des Kampfes sein - eine mentale Kraft, die in die Qualen des so persönlichen wie gesellschaftlichen und geschichtlichen Ringens unserer Zeit hineingeworfen ist.

## Wege zur Praxiswissenschaft Lefèbvre

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **Radikale Negation und Ernüchterung**

## RADIKALE NEGATION UND ERNÜCHTERUNG

### Von der 68er Periode zur Krise der 80er

#### Die Periode der radikalen Negation

Die vorstehenden Untersuchungen galten der Theorieentwicklung bis ins fortgehende 20. Jahrhundert und wiesen eine Reihe bedeutender Beiträge von Praxisdenkern auf. Deren Vorstöße waren aber vor allem Einzelinitiativen, deren gemeinsamer Kristallisationskern selbst für Aufgeschlossene, vor allem aber für eine breitere Öffentlichkeit, kaum oder nur vage zu identifizieren war: Der Begriff »Praxis« erscheint zunächst als Allerweltsbegriff, bei dem sich jeder etwas Ungeföhres denken kann, der aber zunächst nicht als philosophisch-wissenschaftliche Schlüsselkategorie für einen vertieften, erweiterten und schließlich höchstentwickelten Realismus gilt, der geistesgeschichtlich erst mit Marx in die Welt kam. Zwar gab es einen überwiegend implizit gehaltenen Diskurs zwischen den besprochenen praxiszentrierten Ansätzen. Aber allgemeine historische Bedingungen wie die Blockkonfrontation und das entsprechende ideologische Klima des Kalten Krieges gaben keinen Raum für eine breitere, produktive Entwicklung in der zukunftssträchtigen Denklinie. In diese in politisch-philosophischer Hinsicht unbefriedigende Situation fiel der globale Ereigniszusammenhang, den die magische Jahreszahl »1968« bezeichnet, also auch die 68er-Bewegung vor Ort mit ihrem hektischen Aktivismus und mit den in diesem Zusammenhang rasch anwachsenden theoretischen Bedürfnissen und Artikulationen, darunter die praxisphilosophische Strömung.

Eine prägnante Kurzcharakteristik gibt Henri Lefèbvre im Vorwort zur deutschen Ausgabe der »Kritik des Alltagslebens«. Die 68er-Bewegung ist demnach die spezifisch europäische Manifestation in der weltweiten »Periode der radikalen Negation«, die sich sowohl gegen die im Westen rekonstruierte als auch die im Osten neu entstandene Sozialformation richtete: »Die Widerstandsbewegung entwickelt sich bei den Linksradiكالen, verbindet sich mit der weltweiten Studentenbewegung und den Aufständen in der Dritten Welt. Land- und Stadtguerillas in vielen Ländern Lateinamerikas, Kriege im wahrsten Sinne des Wortes, Algerien, Vietnam. Einen Höhepunkt erreicht sie mit den Ereignissen von Prag und Paris im Jahre 1968, die nicht voneinander zu trennen sind; Frankreich lässt sich nicht von der Weltbewegung ablösen. Die französische Wirklichkeit ist, auch wenn es um die Bewegung auf der ideologischen und theoretischen Ebene geht, kein

---

isoliertes Phänomen. Prag und Paris sind zwei Aspekte derselben Bewegung, die auf die Infragestellung der bestehenden Gesellschaft zielt: des Staatskapitalismus auf der einen, des Staatssozialismus auf der anderen Seite. Doch auch 1968 ist eine Niederlage - die dritte, dramatische« nach der Vernichtung der Hoffnungen auf den Aufbau einer neuen Gesellschaft nach dem Krieg und nach der Zerschlagung der auf Erneuerung drängenden Opposition innerhalb der kommunistischen Parteien. Dieser [[112]] Niederlage »folgen die Auswirkungen, der völlige Zusammenbruch der radikalen Widerstandsbewegung. 1972 ist sie Vergangenheit. Natürlich ist nicht alles vorbei. Meine Bilanz ist durchaus keine pessimistische. Nichts ist vergeblich und vor allem von 1968 bleibt einiges: Ideen sind verbreitet worden, Formen der Verweigerung wurden allgemein üblich, Überbaustrukturen erschüttert: Familie, Justiz, Universität, Ausbildungswesen, die Medien usw. Aber mit dem Abflauen der Bewegung werden die Aktionen, die sich 1968 offensiv gegen die Gesellschaft als ganze richteten, zu punktuellen subversiven Akten ...« (Lefèbvre 1977a: 9 ff.).

Die von Lefèbvre angesprochene Entwicklung manifestierte sich in einer Vielzahl von Veröffentlichungen und bekundete sich in außerordentlich regen Diskussionen. Wurden aber in den Fundierungsfragen praktisch-kritischer Philosophie und Wissenschaft wirkliche Fortschritte erzielt, inwieweit waren die gesellschaftlichen Analysen und historischen Situations-einschätzungen wirklich stichhaltig? In einem Exkurs im Anhang der vorliegenden Untersuchung findet sich eine pointierende Skizze, zugleich ein gedrängter Literaturbericht, der wesentliche Beiträge, die hauptsächlich Entwicklungslinien sowie deren Ausläufer im Zusammenhang der 68er Periode verfolgt: Insgesamt bestätigt diese Sichtung die letztendliche Option für die grundlagentheoretische Orientierung und Arbeitsperspektive einer Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis:

Der Rückblick auf theoretische oder ideologische Entwicklungen im Gefolge der »Periode der radikalen Negation« macht deutlicher, dass auf dem Gebiet des Marxismusdenkens und kritischer Gesellschaftstheorien, trotz einer ungemein rührigen und breit geführten Debatte, trotz teilweise hochgespannter Erwartungen und ambitionierter Projekte keine überzeugende Klärung und Grundfestigung, kein Durchbruch in den Fragen der philosophisch-wissenschaftlichen Grundlegung gelang: In keiner wesentlichen Hinsicht wurden die in der vorliegenden Studie sichtbar gemachten Vorleistungen und Entwürfe von Marx bis zu Bloch und Lefèbvre überboten, aber auch hier fehlten integrative Kräfte, institutionelle Potentiale, kollektive Projekte und gelang keine paradigmatische Ausformung eines entspre-

chenden Konzepts. Die marxistisch kaum erkannte Lage oder vielmehr verschleppte Krise des Marxismus drückte sich im ausgehenden 20. Jahrhundert vor allem im Auseinandertreten einer Philosophie der konkreten Utopie und der kritisch-negatorisch fixierten Kritik der politischen Ökonomie alias Kapital- und Krisentheorie aus, welches sowohl die volle paradigmatische Ausformung wie die Konkretion einer utopistisch inspirierten Wissenschaft der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Praxis blockierte und dadurch wiederum dazu beitrug, das nebengelagerte Arbeits- und Spielfeld oder geduldete intellektuelle Reservat für entschärfte kritische Gesellschaftstheorien verschiedener Provenienz offen zu halten.

In jener aktivistischen Phase wurde ohne zureichende grundlagentheoretische Selbstverständigung ein halb aufbereitetes Orientierungswissen aus dem theoriegeschichtlichen Reservoir geschöpft und in einer nur provisorischen, experimentierenden Praxis zur Geltung gebracht. Die mit dem Abflauen der Aktivbewegung verstärkt einsetzende politische Reaktion trug dann dazu bei, den erst in schwachen Ansätzen entwickelten kritischen Geist im Lande zu marginalisieren oder zu eliminieren. Die kritische Intelligenz wurde durch offene und mehr noch durch verdeckte Berufsverbote breitenwirksam eingeschüchtert und dezimiert, während durch die Belassung einiger akademischer Reservate und im bunten Spektrum linker theoretischer Zirkel und Organisationen eine unfruchtbare Lagermentalität gefördert wurde. Insgesamt bildete sich eine ideologische Gesamtkonstellation heraus, in der sich für ernsthaft Orientierungssuchende auf der einen Seite ein dogmatischer Marxismus oder eine traditionell orientierte Politökonomie, auf der anderen Seite als nächstliegende Möglichkeit nur eine kritische Gesellschaftstheorie oder ein sich kritisch gebender akademischer Marxismus, vielleicht noch eine sich sozial- oder systemkritisch positionierende kritische Soziologie oder Psychologie blieben. Als praktische Option boten sich in wachsendem Maße neue soziale Bewegungen an, auf deren Orientierungsbedürfnisse marxistisch nur halb überzeugende Antworten gegeben werden konnten. Der Titel eines umfangreichen Forschungsberichts aus jener Zeit zeigt das geradezu prototypisch an: »Ökologie und Marxismus. Ein Neuanatz zur Rekonstruktion der politischen Ökonomie unter ökologischen Krisenbedingungen« (Methe 1981). Aus praxisphilosophischen Quellen traten vor allem einzelne theoriezentrale Kategorien wie »konkrete Utopie« (Bloch), »emanzipatorische Sinnlichkeit« (Schmidt) oder »neue Sensibilität« (Marcuse 1969: 261 ff.) ins Bewusstsein und die »Philosophie der Praxis« insgesamt wurde zumeist vom humanistisch-emanzipatorischen Grundanliegen her wahr- und ernst genommen, nicht

aber im Hinblick auf die eigentliche philosophisch-wissenschaftlichen Essenz.

So gesehen ist es nicht verwunderlich, dass das nicht unbekannte Wort von der »Krise des Marxismus« erneut wie ein Bilanzierungsstrich unter der umrissenen Entwicklung des Marxismusdenkens steht. Ein aufschlussreiches Dokument der um sich greifenden Verunsicherung ist das gleichnamige Themenheft (Prokla Heft 36/1979), wo es im Editorial heißt, dass »nun seit 1977 zum drittenmal die Rede von der Krise des Marxismus ist«. Die »Hoffnung«, dass aus dem diesmal angestoßenen Diskurs „wirklich neue und richtungsweisende Antworten entstehen“, hat sich jedenfalls nicht erfüllt, auch wenn im Fortgang der Debatte auch der praxisphilosophische Ansatz vereinzelt zu Wort kam (Prokla 50/1983).

### **Ernüchterung im Krisenzusammenhang der 80er**

Rückblickend zeigt sich, dass die 68er Periode ein Wetterleuchten vor dem Eintritt in den globalen Krisenzusammenhang der 80er Jahre und damit des ausgehenden 20. Jahrhunderts war. Vordem war die auf einmaligen und unrettbar vergangenen historischen Ausnahmebedingungen beruhende Nachkriegs-Blüte der kapitalistischen Wohlstandsgesellschaften nicht offenkundig gebrochen, waren zum Beispiel die Probleme einer arbeitslosen Übervölkerung, einer neuen Armut und öffentlichen Verschuldung nicht akut. Vormalig schien es noch so, als ob Plan und Markt, westliche und osteuropäische Sozialformen die einzige Alternative für die Entwicklung von Industriegesellschaften darstellten. Jetzt zeigte sich zunehmend, dass das Überstülpen einer bürokratischen Hülle über eine weiter von einem kapitalistischen ökonomischen Kalkül beseelte wirtschaftliche Basis noch keinen Sozialismus macht, sondern nur ein historisches Nebengleis für gesellschaftliche Großexperimente eröffnet, die dem parallelen Zug der Zeit im Westen keineswegs die Endstation aufzeigen. Immer deutlicher trat hervor, dass beide Systemvarianten durch ihre teils gemeinsamen, teils besonderen sozialen und historischen Folgelasten in Frage gestellt sind:

Erst im fortgeschrittenen 20. Jahrhundert tritt das ganze Ausmaß der globalen ökologischen Destruktion zutage, welche die herrschende Wirtschaftsweise hinterlässt, werden die bis ins Innerste der menschlichen Individualität reichenden Zerstörungen sichtbarer, welche eine produktivistische Zivilisation oder die bürokratischen Regimes und Repressionen hinterlassen. Eine katastrophale Entladung der zugleich produzier-

ten ungeheuren wirtschaftlichen Ungleichgewichte, die international vor allem in der Schuldenkrise der Dritten Welt zutage traten, schien nur eine Frage der Zeit. Würden die in der Nachkriegszeit entwickelten schwachen Formen der Demokratie dann überhaupt standhalten, wuchs mit den absehbaren Gefährdungen des sozialen Friedens nicht zugleich die Gefahr eines modernen Totalitarismus? Selbst die Kriegsgefahr hatte eine vormals nie gekannte und im Grunde nicht mehr überholbare neue Qualität angenommen, indem durch die entwickelten atomaren, biologischen und chemischen Waffen und Kräfte daraus eine allgemeine Bedrohung des Gattungslbens wurde: In der Kubakrise, der Konfrontation zwischen den USA und der Sowjetunion im Oktober 1962, stand die Welt schon einmal am Abgrund, und 1986, ein Jahr nach dem Erscheinen der vorliegenden Studie gab die Katastrophe von Tschernobyl einen ersten Vorgeschmack auf Realmögliches: Das »Ausbeutungsverhältnis der Menschen« impliziert eine »ausbeutendes Verhalten zur Natur«, was nicht nur den »technischen Unfall« befördert, sondern sich »zu drohender Selbstausrottung des Menschen, gründlicher Zerstörung seiner natürlichen Existenzbedingungen durch Mißachtung der Ökologie« auswächst (Bloch 1977e: 251).

Insgesamt wurde so das Scheitern des historischen Projekts einer friedlich prosperierenden, dem sozialen Ausgleich und demokratischen Verkehrsformen verpflichteten Wachstums- und Wohlstandsgesellschaft ebenso deutlich, wie die mit der Entwicklung in Osteuropa teilweise noch verbundenen Sozialismus-Illusionen zerstört wurden. Auch zeigte sich, dass die progressiven Sozialexperimente in der Dritten Welt keine Transformationsperspektive für die hochentwickelten Industriegesellschaften aufweisen, sondern dass von letzteren [[123]] selbst ein neuer Weg eingeschlagen werden muss, damit von da aus überhaupt genügend Spielraum für Überlebensstrategien und Entwicklungsformen der unterdrückten oder benachteiligten Völker entsteht. War der anscheinend in Gang gekommene Prozess eines tiefgreifenden Wandels aber nur ein Prozess des Zusammenbruchs überkommener Praxisperspektiven und muss die Formel von einem wünschbaren oder notwendigen dritten oder »Neuen Weg« (Lefèbvre 1979: 207-210) eine Leerformel bleiben?

Durch ihre neue Qualität signalisierten die Krisen dieser Zeit zunächst, dass eine Gestalt des gesellschaftlichen Lebens alt geworden war und damit zugleich, dass mit schwierigen historischen Experimentierprozessen im ausgehenden 20. Jahrhundert ein epochaler Übergang zu einer neuen Sozialform eröffnet wurde, deren Möglichkeiten sich erst in Umrissen abzeichneten. Erst auf der Grundlage dieser historischen Situationsbestimmung,

---

auf der Grundlage des spezifischen Wirklichkeitscharakters der so genannten Moderne als einer Übergangs-Wirklichkeit, wird der eigentümliche Doppelcharakter der dem Menschen zugewachsenen praxisgenerativen, produktiven Kräfte verständlich. Diese wirken einerseits zunehmend als Destruktivkräfte, während sie andererseits zugleich die reale Verheißung eines endlich wahrhaftigen, freiheitlicheren und heimatlicheren Lebens in sich bergen. Erst diese Wirklichkeit als doppelbödige Übergangs-Wirklichkeit stiftet eine innerliche Einheit der neuen Bewegungen für eine gesellschaftliche Alternative und eröffnet diesen ihre spezifischen Horizonte: »Die Luft solcher historischen Frühlinge schwirrt von Planungen, die ihre Ausführung suchen, von Gedanken der Inkubation. Nie sind die prospektiven Akte häufiger und gemeinsamer als hier, nie das Antizipatorische in ihnen inhaltvoller, nie die Fühlung mit dem Anrückenden unwiderstehlicher. Alle Wendezeiten sind derart von Noch-

Nicht-Bewusstsein gefüllt ...« (Bloch 1977a: 134). Die zugleich reale Tendenz und Gefahr auch einer totalen Vereitelung widerlegt diese Hoffnungsperspektive nicht, sondern macht mit ihrem gleichzeitigen Bestehen gerade den besonderen Charakter, die besondere Atmosphäre der gegenwärtigen gesellschaftlichen Praxis aus.

Und schließlich wird auf der Grundlage der Bestimmung der gesellschaftsgeschichtlichen Situation als Übergangs-Situation klar, warum die Krise des traditionellen Marxismus mit der Krise der modernen Soziologie zusammenfallen musste, warum sogar die Kritische Theorie von der Wirklichkeit selbst zunehmend in Frage gestellt ist: Der entscheidende, kritische Punkt ist die allen diesen Theorieformen wesenseigene Unfähigkeit zu einem konkret-utopischen Begreifen der Praxis, das aus dem sozialen Prozess heraus immer dringlicher angefordert wird: Das Unvermögen zum Be- und Ergreifen der wachsenden Latenzen der gesellschaftlichen Praxis und zum theoretischen und praktischen Übertritt in die Vor-Räume und Räume einer neuen gesellschaftlichen Praxisformierung.

Dieses intellektuelle Unvermögen beruht, wo nicht von vornherein auf real reaktionären Interessen und Positionierungen und einem entsprechenden Mangel an konkret-utopischer Intentionalität, vor allem auf der Unentwickeltheit der grundlegenden Auffassung von der praktisch-dialektischen Verfasstheit und vollen menschgeschichtlichen Inhaltlichkeit der gesellschaftlichen Wirklichkeit, infolgedessen zugleich auf einem grundlegenden Mangel an der entsprechenden Methodologie einer integralen, alle Fachgrenzen überschreitenden Praxiswissenschaftlichkeit. Es sind diese Aspekte, [[124]] welche gerade die Stärke und Eigenart des Praxis-

konzepts ausmachen. Dieses Konzept oder die paradigmatische Position einer Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis hat sich freilich als keine voll ausgeformte und kenntliche Position erwiesen, sondern als ein immer noch anhängiges Projekt, das zur Mitarbeit und Weiterentwicklung einlädt.

## **Grundrisse des Praxiskonzepts**

## GRUNDRISSE DES PRAXISKONZEPTS

### **Das konstitutionstheoretische Arbeitsprojekt Rückblick, Probleme, Perspektiven**

Die folgende zusammenfassende Vergewisserung bezüglich der Entwicklung des Praxisdenkens kann noch einmal dessen Ressourcen sowie innere Grundlegungsprobleme und damit zugleich die Perspektive seiner Weiterentwicklung gedrängt vor Augen führen. Der danach folgende, abschließende Abschnitt soll dann versuchsweise bereits Grundrisse des Praxiskonzepts zeichnen, soweit nach dem vorgeführten und vorläufigen Stand der Überlegungen möglich:

Die These, dass »Praxis« die Grundverfasstheit und damit zugleich den Schlüssel zur menschlichen Lebenswirklichkeit bezeichnet, führt auf Karl Marx zurück. Das von ihm gestiftete Praxis-Konzept ist, aller opportunen Missachtung, Verleugnung und Verkennung zum Trotz, das entscheidende philosophisch-wissenschaftliche Novum, das gerade angesichts der heute aufgebrochenen Probleme theoretischen Halt und Fortschritt verspricht. Im Rückgriff auf dieses Konzept geht es nicht um die Begründung einer neuen Orthodoxie, sondern um die Erforschung dessen, was im konstitutionstheoretischen Sinn die Wahrheit des menschlichen Seins genannt zu werden verdient und damit zugleich um die Begründung einer freisinnigen Wissenschaftlichkeit, die den entwickeltsten menschlichen Realismus repräsentiert - fähig zu einem konkret-utopischen Begreifen der Praxis auf dem Niveau der neuen Zeit.

In dieser Perspektive wird sichtbar, dass das Marxsche Praxisdenken zwar zu bemerkenswerten sozialdiagnostischen Ergebnissen führte, dass der Theoretiker sich aber über die in seinem Denken implizierte völlig neue Realitäts- und Wissenschaftskonzeption nicht ausreichend selbst verständigte - die berühmten Elf Thesen dokumentieren dies eindrucksvoll. Der praxistheoretische blinde Fleck der Marxschen Theorie führte nach Marx zu so erheblichen Interpretationsproblemen, dass selbst der engste Weggefährte Engels bei seinem Bemühen, das Wichtigste für die Nachkommenden zu verdolmetschen, eher unglückliche Weichenstellungen vornahm: Im Weiteren wurde der neue Ansatz in die Ersatzkonstruktion eines Dialektischen Materialismus überführt. Von da stellt sich die Geschichte des Praxisdenkens bis hin zu Bloch und Lefèbvre als seinen konsequentesten und schöpferischsten Vertretern in der Nachkriegszeit als ein Ringen um die Wieder-

gewinnung des Kernkonzepts, seine zeitgemäße Ausformung und operative, sozialanalytische Bewährung dar.

Einen wesentlichen Markstein in dieser Entwicklung setzte Antonio Labriola aus dem kleinen Kreis der bedeutenderen Marxinterpreten um die Jahrhundertwende. [[125]] Er identifizierte den Kern des Marxschen Denkens erstmals als »Philosophie der Praxis« und orientierte von da auf die Entwicklung einer neuen, integralen Wissenschaftlichkeit jenseits materialistischer und idealistischer Vereinseitigungen oder fachwissenschaftlicher Borniertheit. Als verhängnisvoll sollte sich aber erweisen, dass der von dem naturwüchsigen praktisch-dialektischen Denker Lenin mit begründete Sowjetstaat nach sehr kurzer Zeit - Lenin starb schon 1924 - im Zuge der stalinistischen Wende zum Hort einer dogmatischen Marxismusvariante wurde und ein Theoriemonopol begründete. Dieses war aus verschiedenen historischen Gründen, beispielsweise infolge der von der Oktoberrevolution ausgehenden Faszination und wegen der Bedeutung der Sowjetunion im Kampf gegen den Hitlerfaschismus, kaum aufzubrechen. Gegen den Anspruch der sowjetischen Schulphilosophie, das Marxerbe zu bewahren, regte sich dennoch schon in der Zwischenkriegszeit bemerkenswerter Widerstand. In einer regelrechten intellektuellen Revolte verwiesen die drei linken Partei Intellektuellen Lukács, Gramsci und Korsch - jeder auf seine eigene, mehr oder weniger treffende Weise - auf die eigentliche geistige Mitte von Marx zurück, ohne dass es aber - wieder bedingt durch die Zeitumstände - zu einer gründlicheren Durcharbeitung der Probleme kommen konnte. Der vielleicht inspirierendste Kopf aus diesem Kreis, Gramsci, musste beispielsweise seine Hauptschriften im Gefängnis verfassen, in dem er nach 10-jähriger Haft 1937 starb, während Lukács 1933 nach Moskau, Korsch 1936 in die USA emigrierten.

Bessere wissenschaftliche Arbeitsbedingungen standen den damaligen Hauptdenkern der Frankfurter Schule, Horkheimer und Adorno im Rahmen des neu gestifteten Instituts in Frankfurt und später in New York zur Verfügung. Sie konnten aus ihrer Position im akademischen Raum die Herausforderung der sich rasch entwickelnden Sozialwissenschaften eher wahrnehmen. Aber die Frankfurter hatten bei ihrer Suche nach einer zeitgemäßen Gestalt kritischer Theorie unglückseligerweise gerade jene geistige Mitte des Marxschen Praxisdenkens aus den Augen verloren, die eine fruchtbare grundlagentheoretische Arbeitslinie eröffnet hätte, verharrten während des Exils in selbstgewählter Isolation und kultivierten in der Folge immer mehr einen Gesellschafts- und Zukunftspessimismus. Auch der inspirierende, praxiszentrierte Ansatz des amerikanischen Sozialphilosophen

und Sozialforschers G. H. Mead, der von der Jahrhundertwende bis 1931 in Chicago arbeitete, blieb ihnen unbekannt und so gut wie völlig außer Diskussion. In der Folge galt Mead bis weit in die Nachkriegszeit vor allem als Vertreter einer Interaktionstheorie, bis schließlich seine eigentliche handlungs- oder noch mehr praxistheoretische Relevanz wahrgenommen wurde.

In der damaligen Zeit, schon in den 20er Jahren, erfasste der junge Herbert Marcuse, der zugleich phänomenologisch und marxistisch geschult war, die Aufgabe einer grundlagentheoretischen Synthese. Marcuse ging wieder davon aus, dass die Weise des In-der-Welt-seins des Menschen »Praxis« ist und bezeichnete die überfällige Aufgabe, in diesem Sinne auch eine konkrete Soziologie zu entwickeln. [[126]] Bezeichnenderweise erfasste er die Bedeutung der frühen Marxschen Schriften, die für die Interpretation des Marxschen Ansatzes als Praxisphilosophie unerlässlich sind und erst 1932 an die Öffentlichkeit kamen, als entscheidendes Ereignis in der Geschichte der Marxforschung. Das philosophisch-ökonomisch aufschlussreiche Rohmanuskript der Marxschen politischen Ökonomie erreichte gar erst in den 50ern breitere Kreise. Die vormalige, von Marcuse stammende, ansatzweise Bekundung des praxisphilosophischen Arbeitsprojekts wurde nicht konsequent weitergeführt. Alle wesentlichen Probleme wurden infolge des Kriegseinbruchs und den damit zusammenhängenden weiteren Zeitereignissen für die Nachkriegszeit vertagt. Diese stellte infolge der Blockkonfrontation von vornherein ein äußerst ungünstiges Milieu für theoretische Fortentwicklungen dar.

Die Vulgarisierung des Marxismus in der zunächst fortdauernden Stalinära ging mit der Entwicklung einer so eklatanten Lagermentalität und inneren theoretischen Unfruchtbarkeit einher, dass selbst nach Stalins Tod 1953 und seiner Kritisierung auf dem XX. Parteitag der KPdSU 1956 keine wirklich schöpferischen Kräfte zum Zug kamen. Nach Stalin wurde das offizielle, auch für die DDR und die anderen Ostblockstaaten verbindliche Diktum befestigt, dass »Praxis« im System des dialektischen Materialismus nie und nimmer Schlüsselkategorie sein darf. Das Praxisdenken konnte sich in der Folge nur in Antithese und Konflikt damit entwickeln, was etwa Einzeldenker wie Karel Kosik in der CSSR unter persönlichen Bedrängnissen versuchen mochten, aber die Entfaltung einer breiteren Diskussion im Osten ausschloss. Bezeichnenderweise entwickelte sich die erste praxisphilosophisch orientierte Denkergruppe in Jugoslawien, an einer Sprungstelle im west-östlichen Blockgefüge. Die jugoslawischen Praxisphilosophen vertieften die Kritik des dogmatischen Marxismus, verteidigten die ausschlaggebende Generalthese von der ontologischen, erkenntnis- und existenztheore-

tischen Bedeutung der Kategorie Praxis und hatten - solange ihnen Spielraum gewährt wurde - eine wichtige katalysatorische Funktion für die Weiterentwicklung der europäischen Denkströmung einer Philosophie der Praxis. Das dokumentiert besonders die von 1965 bis 1973 erschienene, internationale Zeitschrift »Praxis«.

Aber es bestanden dennoch Schwierigkeiten, die wissenschaftstheoretische und sozialanalytische Konkretisierung der Grundthesen voranzutreiben. Im Westen empfand Jean Paul Sartre das Unbefriedigende der Situation und unternahm im Alleingang eine wahrhaft titanische Anstrengung zur Entwicklung einer Theorie der Praxis, die der existenziellen Problematik des Individuums wieder ihren legitimen Platz in einem erneuerten marxistischen Praxisdenken zuweist. Sartres Versuch, von der individuellen Praxis ausgehend die Geschichtstotalität einzuholen, macht vor allem deutlich, dass das Praxisproblem den Umfang eines komplexen konstitutionstheoretischen Projektes hat, ohne dass es ihm aber gelang, spezifische und selbstgesehene z. B. erkenntnis- und subjektivitätstheoretische Dunkelstellen abzudecken. Insgesamt demonstrierten Sartre und daneben Merleau-Ponty wieder, welche fruchtbaren Initiativen aus der Spannung zwischen marxistischer und phänomenologischer Theorie erwachsen können.

In der Bundesrepublik wurde währenddem die Kritische Theorie im Positivismusstreit herausgefordert, den von ihr erhobenen Anspruch auf [[127]] eine Weiterführung der Tradition kritischer Sozialforschung »nach Marx« einzulösen und sich ein klareres Profil zu geben. Aber gerade im Kontrast zu der Denklinie, in der Ernst Bloch und Leo Kofler arbeiteten, zeigt sich, wie weit man bereits den Schlüssel »Praxis« verloren hatte und in die Nähe sozial- und geschichtsphilosophischer Konstruktionen gekommen war, deren beeindruckende Größe vor allem auf einem im Inneren erzeugten terminologischen Überdruck beruhte. Eine überzeugende konstitutions- und wissenschaftstheoretische Grundlegung wurde so wenig gegeben, dass Habermas noch 1971 bei der Neuausgabe von »Theorie und Praxis« bekennen musste, dass er eine bereits 1963 anvisierte systematische Untersuchung zum Theorie-Praxis-Problem nicht vorlegen konnte. Habermas' verfälschende Marxinterpretation, seine Erfindung des neuen Dualismus von Arbeit und Interaktion und die auf dieser Grundlage vollzogene unvermittelte Aneignung phänomenologisch-interaktionistischer Ideen stimulierte zwar die Theorieproduktion bis heute in hohem Maße, erzeugte aber damit zugleich eine erhebliche Begriffsverwirrung.

Auf der anderen Seite hatten die praxiszentrierten Denker einen schweren Stand. Nach Leo Kofler, der die Grundrisse einer praxiszentrierten Wis-

senschaft der Gesellschaft zu entwickeln suchte, ist vor allem Ernst Bloch zu nennen: Die Kontinuität seines Schaffens schon seit der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, dessen werkartige Breite und philosophische Spannweite lässt ihn - wie seinen in diesen Punkten gleichenden Zeitgenossen Henri Lefèbvre in Frankreich - als Praxisdenker von europäischem Format erscheinen. Bloch zeichnete in strikter Anknüpfung an Marx' Praxiskonzept die Grundzüge einer umgreifenden, auch die Dimension der Zukunft einholenden praxisphilosophischen Weltsicht. Mit dieser praxisonologisch fundierten Weitung des Horizonts ging zugleich eine Neuformulierung des Materie-Geist-Problems und vor allem die volle Einholung der Natur- und Ökologie-Problematik ins Praxisdenken einher. Zugleich haben die von Bloch entwickelten Kategorien eines dialektischen Praxisdenkens oder eingreifenden Begreifens eine noch kaum wahrgenommene praxisanalytische, wirtschafts- und gesellschaftswissenschaftliche Relevanz.

Der Soziologe Lefèbvre, der sich in vergleichbar intensiver Weise auf das »meta-philosophische« Praxiskonzept bezog, entwickelte derweil seine Theorie des Alltagslebens oder der urbanen Praxis, verstanden als neu formierte Basisebene des modernen gesellschaftlichen Lebens, in kulturevolutionärer Perspektive: In der Zusammenschau von Bloch und Lefèbvre zeigt sich deutlicher der Gedankenreichtum und die Potentialität des Praxiskonzepts.

Vormals wurde dies aber keineswegs so wahrgenommen, so dass die sich in der 68er Periode rasch entwickelnden theoretischen Bedürfnisse auf andere Gleise führten: Ohne Verbindung mit dem inspirierenden praxistheoretischen Zentrum der Theoriebildung konnte die Lehre von der Dialektik beiseite gestellt, oder dieses beste Erbe der kritischen Philosophie zu einer kategorialen Formelsammlung oder auch zur Allerweltsfloskel verkommen, konnte die Kritik der politischen Ökonomie als ökologisch unterbelichtete Kapital- und Krisentheorie ohne konkret-utopischen Horizont fortgeschrieben werden. Oder es wurde die aktuelle, latenzhaltige Realität einer widersprüchlichen gesellschaftlichen Praxis gar umgedeutet in ein defizientes kommunikatives Handeln ohne echte Zukunfts- und Hoffnungsperspektive, setzten sich [[128]] an die Stelle eines eingreifenden, konkret-utopischen Begreifens inmitten der gegebenen Übergangswirklichkeit die Theorieproduktionen ein kritischer Marxismus oder kritische Soziologie. Auf die Frage: Was ist Kritik? Wäre zu antworten: Ein im Hinblick auf die Natur der gesellschaftlichen Wirklichkeit immer nur vorläufige Denkmodalität, die im Hinblick auf die Probleme der gesellschaftlichen Praxis und deren wirkliche, praktische Lösung defizient ist. Es ist das Verdienst einer relativ klei-

nen Anzahl von Theoretikern in verschiedenen europäischen Ländern, trotz alledem das Konzept des begreifenden Praxisdenken weitervermittelt und intensiver an der Klärung offener Fragen gearbeitet zu haben.

Als grundlegendes Problem erwies sich immer wieder, im Ausgang von der philosophisch akzentuierten Generalthese, dass das Sein oder die Wirklichkeit des Menschen »Praxis« sei, das Ufer einer spezifischen Praxiswissenschaftlichkeit und zugleich konkreter, eingreifend-begreifender Praxisanalysen zu erreichen: Die gesamte Geschichte des Praxisdenkens bezeugt diese Aufgabenstellung, wobei die Konkretion der Theorie nicht nur gefordert, sondern in allen wesentlichen gesellschaftlichen Fragen und von allen gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen her immer wieder versucht, ja gewagt wurde. Im fortgehenden 20. Jahrhundert ragen dabei die Analysen von Herbert Marcuse in bestimmter Hinsicht heraus: Der im praxistheoretischen Ansatz verwandte französische Soziologe Pierre Bourdieu trat als Sozialanalytiker und politisch engagierter Intellektueller erst in späteren Jahren auf europäischer und internationaler Ebene hervor. Im Rückblick zeigt sich freilich, dass - selbst unter Berücksichtigung von Bourdieus »Entwurf einer Theorie der Praxis“ oder seiner »Praxeologie« (Bourdieu 1979) - bis an die Schwelle der 80er von einer paradigmatisch ausgeformten, in ihrer Leistungsfähigkeit ausgewiesenen Praxiswissenschaft noch nicht gesprochen werden kann. Wo liegen entscheidende Auslassungen oder Probleme?

Nach allen grundlagentheoretischen Sondierungen und Auseinandersetzungen drängt sich die Einsicht auf, dass die zunächst einfach, dann sehr schwierig erscheinende Leitthese der Praxisphilosophie einer Explikation bedürftig ist, die nur im Rahmen einer umgreifenden Theorie der »Konstitution gesellschaftlicher Lebenswirklichkeit« geleistet werden kann: Auch können die anhaltenden Auseinandersetzungen über die sozialphilosophisch entscheidenden Grundkategorien wie Handlung, Arbeit und Praxis, um die Widerspiegelungstheorie, eine Bedeutungswirklichkeit sowie Fragen der Dialektik, schließlich bezüglich der »Synthesis« oder »Totalität« gesellschaftlicher und geschichtlicher Wirklichkeit, »sozialer Wahrheit« letztlich nur auf der Grundlage oder im Zusammenhang eines solchen, mit innerer Konsequenz durchgeführten Ansatzes geführt werden: In der Geschichte des Praxisdenkens klingen die innere Notwendigkeit, die eigenen Erfordernisse der »konstitutionstheoretischen« Fragestellung und maßgebliche Aspekte einer Antwort vielfach an, aber es bleibt ein Arbeitsfeld.

Auf dem Boden traditioneller Theorie wird man zunächst dazu neigen, sowohl die Berechtigung als auch die Möglichkeit einer Konstitutionstheo-

rie als philosophisch reflektierte Grundwissenschaft der menschlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Wirklichkeit abzustreiten. Im gesellschaftlich limitierten Horizont affirmativer Sozialtheorien sind die Fragen einer »Konstruktion« gesellschaftlicher Wirklichkeit oder sogenannter sozialer Tatsachen auch nicht wirklich lösbar. Bezeichnenderweise gibt es jenseits eines ganzen Spektrums ontologisch-anthropologischer oder stets partiell konstitutionstheoretischer Ansätze, auf den Spielwiesen der paradigmatischen Ansätze der modernen Gesellschaftswissenschaften, eine solche Grundlagenwissenschaft nicht. Abgesehen davon, dass der einzig adäquate, gefährliche, konkrete Begriff für das wahre Naturell der menschlichen Wirklichkeit hier nur eine geisterhafte Erscheinung darstellt: Es kann die entsprechende Konzeptualisierung nicht realisiert werden, schon weil die in den partikularistischen und fachwissenschaftlichen Ansätzen stets angelegten Unzulänglichkeiten und Irrtümer bei jedem Versuch zu einer konstitutionstheoretischen Integration und Totalisierung aufbrechen und erst recht offenbar werden würden. Oder weil der grundlegend entfremdete Status der bestehenden Gesellschaftsformierung partout nicht in einen Kopf passt, der in der Welt der »Pseudokonkretheit« (Kosik 1970) sein Auskommen sucht. Auf der anderen Seite deutet sich [[129]] in der Gesamtentwicklung des dialektischen Praxisdenkens nicht nur die begriffliche und theoretische Notwendigkeit, sondern auch die erstmalige Möglichkeit einer gesellschaftlich und geschichtlich konkret situierten und diesbezüglich selbstreflexiven Konstitutionstheorie an, die das Fragespektrum von handlungs- und erkenntnistheoretischen Grundfragen bis zu geschichtsphilosophischen Problemen umfasst.

Mit der Erfassung der spezifisch konstitutionstheoretischen Problemstellung ist es freilich nicht getan: Im Bemühen, ein konsequentes Spektrum entsprechender Fragen auszufalten - wenn man so will, den Praxisbegriff im Aufstieg vom Abstrakten zum Konkreten zu entwickeln und die in der Denktradition dazu entwickelten Einzelargumente darauf zu beziehen und in Zusammenhang zu bringen - stößt man hart auf unterbelichtete Stellen des praxisphilosophischen Projekts, die vor allem geistphilosophische, erkenntnis- und subjektivitätstheoretische Fragen betreffen. Es ist exakt diese relative Unterbelichtung bestimmter Aspekte oder Verdeckung von Schwächen durch die Zuhilfenahme von Generalformeln, die bei vulgärmaterialistischen Marxismen als krasser Wesensmangel zutage trat, aber beispielsweise auch eine lang anhaltende, lebendige Diskussion zwischen Marxismus und Phänomenologie (Marcuse 1973a; Waldenfels 1977-1979), in neuerer Zeit auch zwischen Marxismus und Interaktionismus provozierte

und inspirierte (Ottomeyer 1976b; Paris 1976). Bemerkenswert an dieser Diskussion, die sich von Lukács oder Marcuse über Sartre bis hin zu Habermas' Raisonement über Arbeit und Interaktion verfolgen lässt, war stets die Orientierung auf eine Synthese oder auf eine Wahrheit jenseits des zeitgenössischen Materialismus, eines modernen Idealismus oder eines gängigen, letztlich zynischen Pragmatismus. Für die Lösung der aufgeworfenen Frontprobleme erwiesen sich am Ende zwei Interpretationen oder Wege als beschreitbar: Entweder kam mit Marx eine Philosophie der Praxis in die Welt, die stark genug ist, auch die heutigen Herausforderungen zu bewältigen und ihr integrales Wissenschaftskonzept auf der Höhe der Zeit und ihrer Probleme zu entfalten. Oder Marx und der Marxismus basieren philosophisch und überhaupt auf fragwürdigen, wieder einseitigen und unzureichenden Konzepten, sind etwa auf »Arbeit« fokussiert und spielen nur mit der »Dialektik«, so dass es gilt, alles in einer post-marxistischen Synthese aufzuheben.

Den letzteren Weg, der bewusst und konsequent vom Praxiskonzept weg in eine eklektische Synthese und in neue Inkonsequenzen führte, ging Habermas. Will man ihm nicht folgen und etwa seiner Intersubjektivitätstheorie wie den anderen affirmativen Ansätzen der modernen Soziologie das Nötige positiv entgegensetzen, dann gibt es nur den Weg der konstitutionstheoretischen Entfaltung des Praxiskonzepts. Vom Selbstverständnis dieses Ansatzes her bedeutet das im Grunde die Entfaltung oder Gewinnung des entwickeltsten immanenten Selbst-Bewusstseins des Menschen von Praxis als seiner Lebensform und zugleich der am höchsten entwickelten praxislogischen Kompetenzen. Von da sind substanzielle sozialtheoretische Diskurse und ist auch eine Assimilation geistesverwandter Theoreme und kompatibler Elemente ohne Eklektizismus möglich, bereitet sich zugleich aber auch der radikalste Angriff gegen entfremdete Gestalten des gesellschaftlichen Intellekts vor.

Es mag sein, dass das Streben nach Bewahrung der Authentizität, dass schwierige oder auch feindliche politisch-philosophische Milieus, in dem die Praxisdenker arbeiten und leben mussten, dass insbesondere das negative Beispiel bornierter, affirmativer Sozialtheorien oft zu einer unfruchtbaren Abwehrhaltung gegen andere und neue Ideen geführt hat. [[130]] Gibt es nicht doch spezifische Ansätze, die mit dem Praxiskonzept kompatibel sind, seine Dunkelstellen erhellen und es stärken? Die im abschließenden Kapitel noch näher zu begründende These lautet, dass der von Martin Jay als »potentieller Verbündeter« der Frankfurter Schule im amerikanischen Exil bezeichnete moderne Klassiker G. H. Mead das »missing link« der Phi-

losophie der Praxis auf dem Weg zu ihrer Konkretion sein könnte. Mead hat in Verbindung mit einem Konzept der »gesellschaftlichen Handlung« alias Praxis zur Erhellung von wesentlichen Grundfragen beigetragen: Fragen zur Entstehung der menschlichen Intelligenz und einer Bedeutungswirklichkeit, zur dialektischen Konstitution innerer Subjektivität oder »Identität«, nicht zuletzt zur »Perspektivität« als fundamentalem Konstitutionsmerkmal sozialer Realität, an dem, wie schon am unabdingbaren Konstitutionsmerkmal des dialektischen »Widerspruchs«, alle einschlägigen Inter-subjektivitäts- und Konsenskonzepte scheitern. In der Gesamtschau wird deutlicher, inwiefern eine Position erwachsen kann, die die Problematik der Natur, des Menschen und des Geistes, der Gesellschaft und der Zukunft in sich adäquat reflektiert und so den entwickeltsten menschlichen Realismus repräsentiert.

Mit der damit vorgeschlagenen »konstitutionstheoretischen« Arbeitslinie hat es eine weitere Bewandnis: Vormalige Versuche zur Klärung der Begriffe, Regeln und des ganzen Selbstverständnisses einer dialektischen Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis, Diskussionen über die Frage des dialektischen Denkens und dialektischer Methoden der Forschung und Darstellung mussten letztlich zu kurz greifen, weil nur im Durchgang durch die konstitutionstheoretischen Fragenkomplexe eine entsprechende erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Position gewonnen werden kann: Letztlich handelt es sich bei der wissenschaftlichen Arbeit und dem wissenschaftlichen Denken gerade in seiner höchsten, dialektischen Form um ein höher kultiviertes »Begreifen der Praxis«, wie es im sozialen Prozess bereits ansatzweise und alltäglich angelegt ist. Eine Konstitutionstheorie der Praxis, also durchaus nicht eine davon abgehobene »Logik« oder das Marxsche Hauptwerk »Das Kapital« bildet den notwendigen Ausgangspunkt für die Erörterung der hier aufgeworfenen epistemologischen Fragen. So wird die Kultivierung des »Begreifens der Praxis« beispielsweise dadurch gefördert, dass sich alle konstitutionstheoretischen Begriffe per se in erkenntnisleitende, analytische Kategorien und Konzepte einer emanzipierten Praxiswissenschaftlichkeit verwandeln. Konstitutionstheorie einerseits, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie andererseits können nur in einem solchen Verbund entwickelt werden.

Indem die theoretische Potentialität des Praxisdenkens solche Entwicklungen möglich macht, kann die paradigmatisch ausgeformte Streitposition des Praxiskonzepts erwachsen, die nicht nur die Kritik traditioneller Theorien auf einem neuen Niveau und offensiv aufnehmen, sondern auch die falschen Weichenstellungen, Halbherzigkeiten und Sackgassen einer Kriti-

---

schen Theorie durchschauen und hinter sich lassen kann. Der ganze positive, praktische Sinn dieser Entwicklung besteht aber in nichts anderem als in der Regenerierung des inspirierenden Zentrums der Theoriebildung, also in der Fundierung einer integralen Praxiswissenschaftlichkeit. Diese orientiert auf ein ganz gegenwärtiges Begreifen der Praxis, das heißt auf die Erhellung der gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation und Konzeptualisierung umwälzender Praxis im vollständigen Denkraum des in Prozess gesetzten Praxisformwandels. Die Spitze dieser Entwicklung kann in Erinnerung jenes Ausgangspunktes der ganzen Entwicklung, der Marxschen Ökonomisch-philosophischen Manuskripte, so antizipiert werden: Sie liegt in der Wiedervereinigung einer praxisphilosophisch reflektierten Analytik mit einer von allen Selbstbeschränkungen und Fesseln befreiten, erneuerten Wissenschaft der politischen Ökonomie. Anders scheint es kaum möglich, die theoretische Stagnation zu überwinden, und kaum erreichbar, den negativen, destruktiven Tendenzen der gesellschaftlichen Praxis schließlich mit einem positiven Entwurf entgegen zu treten. [[131]]

## **Marx, Mead und das Konzept widersprüchlicher Praxis Zur Konstitution gesellschaftlicher Praxis**

### **Die Problemstellung**

Die Entdeckung der grundlagentheoretischen Relevanz von George Herbert Mead, der zwischen der Jahrhundertwende und seinem Tod 1931 als hegelianisch gesinnter Sozialforscher an der Universität von Chicago arbeitete, ist noch nicht abgeschlossen. Ich möchte den Versuch unternehmen, seine Theorie im Kontext der Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis zu interpretieren. Dadurch soll zunächst deutlich werden, dass Mead nicht nur Interaktionist oder Intersubjektivitätstheoretiker war, sondern im Grunde einen auf »Praxis« zentrierten, totalitätsgerichteten Ansatz vertrat. Aufgrund dieser Sichtweise treten sodann enge Bezüge zum Marx'schen Praxis-Konzept und zu der daran anschließenden Traditionslinie des praxiszentrierten Marxismus bis hin zu Bloch und Lefèbvre hervor. Mead kann daher auch nicht bruchlos für eine Theorie des kommunikativen Handelns vereinnahmt werden. Die Frage ist sogar, ob seine Theorie nicht das missing link der Philosophie der Praxis auf dem schwierigen Weg zu ihrer Konkretisierung als paradigmatisch ausgeformte, dialektische Praxiswissenschaft darstellt:

Die Quintessenz der reichen praxisphilosophischen Denkströmung liegt in der These, dass »Praxis« die Lebensform des Menschen ausmacht und auch den Schlüssel zu einem unverkürzten »Begreifen« der menschlichen Realität darstellt. Es geht, kurz gesagt, um eine ganze Ontologie und Erkenntnistheorie des gesellschaftlichen Seins. Insbesondere die lang anhaltende Diskussion zwischen marxistischen und phänomenologisch-interaktionistischen Denkern zeigte, dass ein Konzept gesucht wird, in dem die traditionellen Gegensätze zwischen dem Materiellen und dem Mentalen, zwischen dem Individuum und der gesellschaftlichen Praxis, zwischen dem unabdingbaren dialektischen Widerspruch und der gemeinsamen Lebenswelt in bestimmter Hinsicht aufgehoben sind. Mit anderen Worten, es geht um die Entfaltung einer integralen Theorie der Konstitution gesellschaftlicher Lebenswirklichkeit im strikten Bezug auf »Praxis«. Die These lautet, dass sich dieses Konzept mit Hilfe von Mead entscheidend befördern lässt.

Um das zu zeigen, möchte ich ein Spektrum konstitutionstheoretischer Fragen zugrunde legen, das annähernd eine systematische Struktur des Praxis-Problems reflektiert. Es soll jeweils versucht werden, Meads Theorie

im Kern als »praxiszentriert« auszuweisen, um sie sodann in den Zusammenhang der Marxismusdiskussion einzustellen. Auf diesem Wege soll die praxisphilosophische Seins-These zunehmend in ein konstitutionstheoretisches Konzept übersetzt werden. Damit verbindet sich die weiterweisende These, da die gesuchte und [[132]] bislang noch nicht voll ausgeformte, zum vollen »Begreifen der Praxis« fähige Wissenschaft beziehungsweise dialektische Methodologie nur via Konstitutionstheorie exakt begründet und entwickelt werden kann - mehr dazu im Ausblick.

### **Gegen dualistische Realitätskonzeptionen**

Marx und Mead haben das gemeinsame Grundanliegen, eine nicht-dualistische Realitätskonzeption zu entwickeln. Marx sucht eine die theoretischen Gegensätze von Materialismus und Idealismus aufhebende, »vereinigende Wahrheit« (Marx 1974 a: 542, 577). Mead will die dualistisch-parallelistische Ansicht überwinden, nach der »auf der einen Seite die physische Welt«, auf der anderen eine geistige »Substanz« steht (Mead 1975: 70). Er greift dazu Whiteheads Idee auf, dass die Natur in Relation zu Organismen existiert, deren Objekt sie ist. Bezogen auf den Menschen heißt das, dass sich im fortlaufenden Vollzug des Verhaltens bzw. Handelns eine Erfahrungs- und Bedeutungswirklichkeit konstituiert, welche seine spezifische Realität bzw. Existenzperspektive darstellt. Die Pointe liegt dabei in der Annahme, dass der fortlaufende Praxisvollzug, auch ohne bedacht zu sein, bereits »Sinn« impliziert. Dieser kann auf eine noch zu klärende Weise auch ins Bewusstsein gehoben, subjektiv vergegenwärtigt und im Weiteren auch wesentlich höher organisiert werden. Mead überwindet damit das Dilemma der Phänomenologie, die die Sinnesgenese einer geheimnisvollen Geist-Person zuschreibt, und knüpft wieder an die Marxsche These der Vorgegebenheit eines tätigen, an »materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses« an, aus dem sich das Bewusstsein als »Bewusstsein der bestehenden Praxis« entwickelt haben muss. Aber deutlicher als bei Marx tritt die geistphilosophische Konsequenz hervor, dass es einen auch außerhalb des denkenden Kopfes existierenden realen Sinn in der Welt gibt; und für die Marxsche Generalformel für das Resultat der ganzen geistigen Entwicklung wird eine entscheidende Differenzierung vorgeschlagen: Das Bewusstsein der bestehenden Praxis ist nicht auf eine Widerspiegelung beschränkt, sondern als »reflektive Intelligenz« in der dauernden effektiven »Rekonstruktion« des Praxisprozesses tätig und erst in diesem entscheidend erweiterten Rahmen auch verpflichtet, sich eines in der ergriffenen Praxis auch schon implizierten Sinnes zu vergewissern.

Bei dem skizzierten gemeinsamen Grundansatz wird strikt davon ausgegangen, dass »alles gesellschaftliche Leben« im Kern praxisch ist. Die Habermassche Ansicht, dass Meads Theorie eine »kommunikationstheoretische Grundlegung der Sozialwissenschaft« darstellt, trifft daher nicht zu. Es liegt eine praxis-zentrierte Konzeption wie in den Feuerbachthesen vor, mit der materialistische oder intersubjektivitätstheoretische Verabsolutierungen überwunden sind. Es ist daher auch verfehlt, in der »empirischen Matrix« des Praxisprozesses bereits implizierte Sinngehalte, in Marx' Worten »Kategorien bestehender Verhältnisse«, durch »intersubjektiv geltende [[133]] Bedeutungskonventionen« zu überspielen und substituieren zu wollen (Habermas 1981: 18, 31, 41).

In ihren z. B. auch naturphilosophischen Konsequenzen noch nicht zureichend weitergedacht scheint die These von einer Wirklichkeit des Geistigen in der Welt, die am ehesten noch an Blochs Konzeption eines »materiellen Logikons« erinnert. Entscheidend ist aber zunächst der sozialphilosophische Grundansatz: Hier gilt in materielle Substrate eingesenkte, bedeutungs-geladene Praxis als die Seinsweise oder Lebensform des Menschen. Praxis im präzisen Sinne wäre demnach das »Wirkliche« des Menschen so Lefèbvre (Lefèbvre 1975: 13, 25). Diese Auffassung ist nun freilich genauer zu belegen. Der generell behauptete Seins-Charakter muss im Einzelnen gefasst werden, und unausweichlich ist ein Klärung der »Genesis des Geistes«, d. h. wie der implizite Sinn als Bedeutung explizit, als Geist aktiv wird bzw. wie er sich in Sprache niederschlägt.

### **Praxis als Zellenform von Lebenswirklichkeit**

Das allgemeine Naturell der Lebensform Praxis muss sich in jedem einzelnen Aktzusammenhang ausdrücken. Ist hier Marx' Konzept von menschlich«-»gegenständlicher« bzw. »sozialer Tätigkeit« mit Meads Konzept von »gesellschaftlicher Handlung« kompatibel (MEW 40: 516 f. ; Mead 1969: 29; Mead 1975: 46 ff.)? An den entscheidenden Stellen, beispielsweise auch in den Feuerbachthesen, ist bei Marx nie von »Arbeit« die Rede, sondern von »Praxis« als universeller Lebensvollzugsform. Auch Meads Konzept »gesellschaftlicher Handlung« kann nicht so betrachtet werden, als beziehe es sich nur auf die Manipulation von Dingen. Der theoretische Fortschritt wird bei ihm nicht durch die Explikation spezifischer Handlungstypen erreicht, sondern durch die konzeptuelle Ausdifferenzierung des Modells »gesellschaftliche Handlung« unabhängig von bestimmten Handlungsinhalten. Mead konzipiert ein Handlungsgeschehen mit mehreren Beteiligten und mit einer über die unmittelbare Gegenwart hinausgehenden zeitlich-

räumlichen Auslegung. Es manifestiert sich rein äußerlich schon als sinnlich-materielle Aktion mit entsprechenden Voraussetzungen und Resultaten. »Vollständig« betrachtet beinhaltet es aber komplexen Sinn und ist wesentlich durch mentale Prozesse zwischen den eingeschalteten Subjekten vermittelt. Es wird dynamisch, als ein Antwoorthandeln aufgefasst, das heißt als ein Auf-Praxis-mit-Praxis-Antworten. Dass sich diese Modellierung als eine Ausdifferenzierung des Marxschen Praxiskonzepts deuten lässt, zeigt die handlungs- und erkenntnistheoretische Gesamtbetrachtung: Marx bezieht sich auf eine »gegenständliche Tätigkeit«, die eine »gegenständliche Wahrheit« kennt. Mead resümiert: »... allein in dem organisierten Verhalten des Menschen kann die bare Beziehung zwischen Ereignissen und Dingen in Bedeutung übergehen, und nur im Verhalten wird Ereignissen und Dingen Bedeutung verliehen« (Mead 1969: 58). Jede einzelne Praxis gilt so als Konkretions- und Realisationseinheit von Lebenswirklichkeit. Indem sie Objekte, Tätigkeiten und [[134]] Subjekte zugleich einschließt und ihr Umfeld definiert, ist sie die komplette Grundform von »Wirklichkeit«. Die Auffassung erscheint einfach, hat aber enorme Konsequenzen, die auf dieser vorläufigen Entwicklungsstufe noch nicht diskutiert werden können.

Zunächst ist vor allem daran zu denken, dass in allem »Handeln« simultan verschiedene »Verhältnisse« bzw. »Praxen« in Vollzug gesetzt sind, auch wenn sie nicht im Fokus der Aufmerksamkeit liegen oder reflektiert werden. Aber der Sinn von »Wirklichkeit« kann jeweils nur in einer »Reflexion-auf-den-Prozess« sub specie »Praxis« gefunden werden. Objekte sind in diesem Kontext »Handlungsentwürfe«, die »praktisch wahr sind (MEW 13: 635 f.; Mead 1969: 80). Ich möchte das so ausdrücken: Praxis ist »Zellenform« der Konstitution gesellschaftlicher Lebenswirklichkeit. Indem diese Grundform enorm komplexe Synthesen bildet, wird dieser Sachverhalt verhüllt - »Praxis« verwandelt sich in eine Chiffre. Die konstitutionstheoretische De-Chiffrierung kann aber nicht anders beginnen, als mit der Bestimmung des relativ abstrakten Ausgangspunktes. Im Übrigen ist die Ansicht, dass jede konkrete Tatsachen-Bestimmung auf dem Boden eines bereits existierenden »Verhältnisses« und im Horizont einer darauf aufbauenden Auslegung von Praxis geschieht, eine immer wieder durchschlagend erfahrbare Wahrheit. Fasst man nun also »Praxis« konstitutionstheoretisch als quasi Zellenform gesellschaftlicher Wirklichkeit, dann tritt weiterhin hervor, dass das Praxisproblem im Kern kein bloßes Subjekt-Objekt-Problem ist, sondern, und zwar immer, ein Praxis-Praxis-Problem: Die Praxis ist, im philosophischen Präzisionssinn der ersten Feuerbachthese, nicht nur überhaupt die »Wirklichkeit«, sondern ebenso der eigentliche »Gegen-

stand« von Praxis. In den Mittelpunkt der Diskussion rücken damit die Reziprozitätsbeziehungen innerhalb der gesellschaftlichen Praxis. Die Bedeutung von Meads Demonstrationsmodell »gesellschaftliche Handlung« liegt genau darin, dass damit das Geschehen als ein Praxis-Praxis-Prozess konzipiert wird. Damit ist das Handwerker-Modell überwunden und ein neuer erkenntnistheoretischer Ausgangspunkt gewonnen.

Ich möchte festhalten, dass »Praxis« bei Marx und Mead als Prozess-Integral von Wirklichkeit gilt. Dadurch werden die fatalen Disjunktionen vermieden, die Habermas unentwegt kultiviert. Einfach ausgedrückt: Die bei Habermas kategorial getrennten Formen von Praxis werden hier nur als Phasen derselben aufgefasst. Liegt hier nicht der Ausgangspunkt, um die Leitthesen der Praxisphilosophie weiter zu entwickeln, dass das »Sein« des Menschen »Praxis« ist (Petrovic 1965), und zugleich die »Grundkategorie der Erkenntnistheorie« darstellt (Marković 1968)? Vor allem tritt so die mit dem Praxiskonzept verbundene Revolutionierung der Wirklichkeitsauffassung hervor: Praxis hat durch ihre raum-zeitliche Ausgespanntheit in sich schon einen Zukunftshorizont, so dass sie im Blochschen Sinne eine »Wirklichkeit plus der objektiv-realen Möglichkeit« in ihr ist (Bloch 1977a: 331). Mead stellt entsprechend fest, die »späteren Phasen der Handlung sind in den früheren enthalten«, es gibt eine »Zukunft, welche die Gegenwart kontrolliert«. Oder noch pointierter: »Gegenwärtige Realität ist eine Möglichkeit« (Mead 1975: 50; Mead 1969: 167, 203, 225).

Wenn konstitutionstheoretisch mit der Auffassung von Praxis als Prozessintegral oder Zellenform begonnen wird, anstatt mit so unscharfen Komplexen wie »Alltagswelt« oder etwa gesellschaftliche [[135]] »Totalität«, dann eröffnet sich auch die Aussicht, ohne künstliche Schnitte die handlungs- und erkenntnistheoretische Ebene mit der explizit gesellschafts- bzw. systemtheoretischen Ebene zu verbinden. Denn die Grundform »Praxis« lässt sich weder mikro- noch makrosoziologisch vereinnahmen. Beispielsweise wäre auch die sozialökonomische Praxis als solche zu fassen und nicht als ein »autopoietisches« oder andersartig spezifiziertes »System«. Ist aber nun die sehr abstrakt anmutende Kategorie »Praxis« als konstitutionstheoretischer Schlüssel nicht eine schlechte Abstraktion? Ich möchte dem entgegenhalten, dass sich diese Begriffsbestimmung einer Realabstraktion des unendlich gestaltverwirklichenden Praxisprozesses verdankt. Es wäre umgekehrt falsch, durch allzu ausdifferenzierte begriffliche Schemata und Konstrukte etwas zu fixieren, was seiner Natur nach eine ungeheuer elastische, komplexionsfähige, universelle Form ist. Statt reduktionistische Schemata zu entwickeln wäre es besser, in stringenten Schritten von der

---

konstitutionstheoretischen über die wissenschaftstheoretische zur konkret praxisanalytischen Ebene überzugehen.

Man könnte schließlich auch einwenden, dass Marx »revolutionäre Praxis« intendierte, nicht nur Praxis als sozusagen reine Form. Was ist aber revolutionäre Praxis für Marx anders als eine Antwort, ein Antworthandeln in Bezug auf »entfremdete« Praxis? Ferner ist Praxis selbstverständlich keine »reine« Form - sie ist die Form, in der die naturale und in jeglicher Hinsicht vollinhaltliche menschliche Existenz geschieht und sich dank eben dieser Formspezifik selbst zum »Gegenstand« macht. Auch Mead weiß von »drückenden Problemen der gesellschaftlichen Rekonstruktion« und fasst die Tendenz zu einer »Universalgesellschaft« ins Auge. Als Praxisdenker ist also Mead so wenig wie Marx relativistisch. Die konstruktive Vermittlung zwischen beiden Denkern hängt zunächst davon ab, ob sie auch auf erkenntnistheoretischem Gebiet gelingt.

### **Zur Genesis von Geist**

Das Manuskript der Deutschen Ideologie verläuft sich an erkenntnistheoretisch entscheidenden Stellen in Randbemerkungen wie dieser: »... und die Sprache entsteht, wie das Bewusstsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit anderen Menschen«, also in der Praxis. Marx hält nur das Resultat dieser Entwicklung in der Generalformel fest, dass Bewusstsein bewusster Ausdruck der mehr oder weniger bornierten bzw. emanzipierten »wirklichen Verhältnisse und Betätigung«, »Bewusstsein der bestehenden Praxis« ist (MEW 3: 26 f., 30 f.). Mead verfolgt im Grunde die damit gewiesene Forschungslinie, indem er die »Genesis und Existenz von Geist oder Bewusstsein« innerhalb der »empirischen Matrix« des gesellschaftlichen Lebensprozesses zu demonstrieren sucht (Mead 1975: 89, 121, 174, 267 f.). Seine Modellierung des Praxisprozesses als eine nunmehr »dreiseitige« Beziehung zwischen verschiedenen Handelnden in Bezug auf eine auch materiell konstatierbare »Resultante« ihrer Aktionen bietet dazu einen geeigneten Ansatzpunkt: Die primitive Gestalt »gesellschaftlicher Handlung« besteht darin, dass ein Handlungsvollzugszusammenhang bei einem [[136]] anderen Wesen, in dessen Erfahrungshorizont er ein Ereignis ist, eine andere Handlung auslöst. Dieser Prozess kann sich umgekehrt und damit als »Zusammenspiel« beliebig fortsetzen. Dabei werden Handlungsmomente als »Gesten« isoliert, die für einen Handlungsinhalt stehen und für die kommunikative Vermittlung des Praxisgeschehens eine äußerst wichtige Funktion haben.

Bei diesem - wie ich sagen möchte - »Wechselhandeln« kristallisieren sich aber noch keine allgemeingültigen »Symbole«, die auf einen gemeinsamen Handlungsvollzugsinhalt signifikativ verweisen: »Doch kann die Geste des einen Mitgliedes bei anderen auch völlig andersartige Reaktionen auslösen, und es braucht keine gemeinsame Bedeutung zu geben, die alle Mitglieder einer bestimmten Geste zuschreiben würden« (Mead 1975: 95). Für die Entwicklung des Geistes besteht also eine Entwicklungsschwelle. »Wir brauchen eine Situation, aus der wir ein Symbol ableiten können, das eine identische Bedeutung hat. Die Schwelle kann durch die Einführung der »vokalen Geste« bzw. »Lautgebärde« überwunden werden, wobei zugleich der »Einsatz der Hand« die Entwicklung der menschlichen Intelligenz befördert (Mead 1975: 283 f.). Durch die Lautgebärde wird das im handgreiflichen Tun gesetzte Zeichen für einen Handlungsvollzug von dem auslösenden Wesen ebenso wahrgenommen, als sei es von anderen gekommen. Es verfährt so tatsächlich wie ein anderer gegenüber seinem eigenen Selbst (Mead 1975: 104 f.). Damit steht ein »effektiverer Mechanismus« zur Vermittlung der Praxen zur Verfügung. In der Folge treten tendenziell Handlungsfiguren in den Vordergrund, bei denen bestimmte Lautsymbole und Handlungsvollzugsinhalte aneinander gekoppelt sind und damit diesen Inhalt »bedeuten« - »Gesten« haben sich in »signifikante Symbole« verwandelt (Mead 1975: 107).

So ist eine höhere Entwicklungsstufe gesellschaftlicher Handlung erreicht, die ich als »Antworthandeln« bezeichnen möchte. Hier liegen die Anfänge des Denkens. Denn mit Hilfe der signifikanten Symbole ist es möglich, dass sowohl die eigenen als auch die von anderen in Angriff genommene Handlung, d. h. die gesamte gesellschaftliche Situation durch Ansprechen vergegenwärtigt und darauf mit dem Setzen neuer Praxisantwortet werden kann. »Man nimmt an dem Prozess teil, den die andere Person ablaufen lässt, und kontrolliert seine Handlung im Hinblick auf diese Teilnahme« (Mead 1975: 113). Indem man das anhebende Gespräch innerlich führt - etwa nach dem Muster »er wird so und ich werde so handeln« - beginnt das »Denken«, das »einfach ein nach innen verlegtes oder implizites Selbstgespräch« ist (Mead 1975: 86), in dem sich der Praxisprozess ausspricht. Bei diesem Selbstgespräch vertritt ein durch das Selbst fingierter Ansprechpartner, durch den es sich gegenüber in Anderheit agiert, die Stelle, die in der realen Praxis die konkreten anderen einnehmen: Die Grundstruktur einer mit »reflektiver Intelligenz« begabten »Identität« ist geschaffen, die strukturell der »gesellschaftlichen Handlung« entspricht. Mead macht damit klarer, wie sich der Mensch im Bewusstsein »intellektuell ver-

doppelt« (MEW 40: 516, 517) oder wie es dazu kommt, dass der Mensch »seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewusstseins« macht. »Nur darum ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit«. Das bekannte [[137]] »taking the role of the other« trifft den Kern der Veränderungen auf dieser Entwicklungsstufe des gesellschaftlichen Handelns. Es verleiht den Subjekten eine »Identität« und zugleich der ganzen Praxis einen reflexiven Status, dessen Niveau selbstverständlich variiert.

Auf einer dritten Stufe entfaltet sich nun die Reflexivität der gesellschaftlichen Praxis voll: Der Symbolisationsprozess wird im Rahmen der »menschlichen Entwicklung« (Mead 1975: 116) auf eine qualitativ höchste Stufe gehoben. Denn die verschiedenen mitspielenden Praxisperspektiven und die universellen Einsatzmöglichkeiten der Praxis treiben den Prozess der Versprachlichung von Realität weiter bis zu der Entstehung von »Allgemeinbegriffen«, die vom »Objekt unterschieden werden können, mit denen wir es erfassen« (Mead 1975: 122, 128). Mit anderen Worten: Der Universalcharakter der Praxis führt zur Entstehung eines »logischen Universums« (Mead 1975: 130 f., 20). Es ist einfach ein »System gemeinsamer oder gesellschaftlicher Bedeutungen«, wie es in der Gestalt der Sprache vorliegt. Die Sprache ist aber nie in dem Sinne willkürlich, da einfach ein reiner Bewusstseinsinhalt durch ein Wort benannt wird (Mead 1975: 114). Sie enthält das logische Universum lediglich in einer Form, welche die konkrete Versprachlichung der wirklich realisierenden Praxis sichert. Durch die Entwicklung der Sprache findet also gleichsam eine logische Aufladung der Praxis statt. Dadurch wird insgesamt ein erweitertes und vertieftes Sozialhandeln auf einer dritten Stufe möglich.

Wie man sich die Praxis der anderen vergegenwärtigen kann, so auch durch die entwickelte menschliche Intelligenz gegenüber dem eigenen Handlungsentwurf. Die eigene Handlungslinie nimmt dadurch komplexen, prospektiven Charakter an. Die Praxis kann schöpferisch in Möglichkeits- und Zukunftshorizonte hinein entworfen werden. Mead zufolge ist Denken wesentlich die Fähigkeit zu einer »Rekonstruktion der Handlung« im Lichte von Alternativen und zukünftigen Projekten (Mead 1975: 135). Auch der gesellschaftliche Horizont dieses Handelns erweitert sich: Praxis ist stets realiter und mehr oder weniger reflektiert in Antwort auf die Praxis der anderen gesetzt. Insgesamt nimmt das Tun daher auf der höchsten Stufe den Charakter eines Zukunfts- oder Gesellschaftshandelns an: »Durch Reflexivität - den Rückbezug der Erfahrung des Einzelnen auf sich selbst - wird der gesamte gesellschaftliche Prozess in die Erfahrung der betroffenen Individuen hereingebracht«. Dadurch »kann der einzelne sich bewusst an die-

sen Prozess anpassen und die Resultante dieses Prozesses in jeder gesellschaftlichen Handlung im Rahmen seiner Anpassung an sie modifizieren« (Mead 1975: 175).

Vor allem Sartre forderte im Zusammenhang der »Kritik der dialektischen Vernunft« eine von Praxis ausgehende »realistische Gnoseologie«, die »niemals entwickelt worden ist« (Sartre 1977: 31 f.). Einen neuen Anlauf unternahm Marković, »Praxis als Grundkategorie der Erkenntnistheorie« zu entwickeln (Marković 1968: 32). Er wurde dabei auf den amerikanischen Pragmatismus aufmerksam, leider aber nicht auf Mead, der sich aus dieser Strömung heraushob. Bloch verwies auf die kreativen Funktionen der Erkenntnis (Bloch 1977a: 295, 315), ohne aber die erkenntnistheoretische Lücke auf zufriedenstellende Weise zu füllen. [[138]] Daher die Bedeutung von Mead: Sein gnoseologisches Konzept genügt sowohl materialistischen Kriterien als auch dem phänomenologischen Konzept einer Bedeutungswirklichkeit, ohne den Aporien beider Denkansätze oder einer oberflächlichen Synthese zu verfallen. Er denkt im Grunde dort weiter, wo das Manuskript der Deutschen Ideologie abbricht. Wenn man wie Habermas unterstellt, dass das Marxsche Praxiskonzept einseitig auf instrumentelle Arbeitshandlungen orientiert und dass Meads Theorie einseitig auf »symbolische Reproduktion« zugeschnitten sei, verfehlt man in jedem Fall die Pointe, dass hier in beiden Fällen ein integrales handlungs- und erkenntnistheoretisches Konzept vorliegt (Habermas 1976a: 149 f. ; Habermas 1981b: 169; vgl. Mead 1975: 406). Dieses Konzept liegt ebenso jenseits einer Widerspiegelungstheorie: Für Mead »liegt die Zukunft bereits in der Handlung« (Mead 1975: 129), das heißt Praxis vor offenen Horizonten ist eine potentielle Realität.

Vor allem Bloch ist die Wiederentdeckung dieser konkret-utopischen Dimension im Kern des Marxschen Praxisdenkens zu verdanken. Dieses Praxisdenken impliziert auch keinen Konsensualismus. Denn die gemeinsame Sprache verweist nicht auf eine schlechthin gemeinsame Lebenswelt. Vielmehr bewahrt sie die gesellschaftlichen »Bedeutungen« in einer generierungsfähigen Form, die es erlaubt, gerade auch die unaufhebbaren Antinomien und Antagonismen der sozialen Realität einzusehen. Noch viel zu wenig ist erfasst, dass Marx in diesem Sinne von Anfang an auf eine in widerstreitenden Praxisperspektiven aufgebaute Realität zielte: »Wir haben bis jetzt das Verhältnis nur von Seiten des Arbeiters, und wir werden es später auch von Seiten des Nichtarbeiters betrachten« (MEW 40: 519). Allerdings war Marx viel konsequenter als Mead auf das Problem der »Ideologie« bzw. »sozialen Wahrheit« orientiert. Meads Ausführungen erwecken demgegenüber häufig den Anschein, als sei der Praxisprozess transparent.

Aber schließlich fällt diese Idealisierung weg und es heißt: »Das Ausmaß, in dem das Leben der ganzen Gemeinschaft in das bewusste Leben der einzelnen Mitglieder einzudringen vermag, kann sehr verschieden sein«. Der »tatsächliche Prozess« kann die »Erfahrung der einzelnen Mitglieder transzendieren« (Mead 1975: 303; MEW 3: 33). Diesen Mitgliedern wird unter Umständen das Recht und die Pflicht zugestanden, einen abweichenden Standpunkt - wenn es sein muss, auch gegen die ganze Gemeinschaft - praktisch zur Geltung zu bringen.

### **Gesellschaft als widersprüchliche Synthesis**

Das Konzept »gesellschaftliche Handlung« lässt sich mikrosoziologisch demonstrieren, ist aber bei Mead von Anfang an Kernstück einer umfassenden Gesellschaftstheorie. Es geht um den durch gesellschaftliche Handlungen konstituierten »dynamischen gesellschaftlichen Prozess« insgesamt (Mead 1975: 46). Entsprechend zielt der marxistische »Praxis«-Begriff auf »gesellschaftliche Praxis« im umfassenden Sinn. In beiden Fällen wird die soziale Realität als eine [[139]] dynamische, re-konstruktive, komplexe Synthesis von Praxis aufgefasst, deren Prozess wesentlich durch die allein dem Menschen eignende »Identität« und »reflektive Intelligenz« vermittelt wird. Ich möchte an dieser Stelle noch einmal genauer nachfragen, wie nun eigentlich der Integrationsmodus des gesellschaftlichen Praxisprozesses beschaffen ist. Dieser Frage wird in bestimmter Hinsicht ausgewichen wenn einfach eine »Totalität« des sozialen Prozesses unterstellt oder im Anschluss an das »Lebenswelt«-Konzept von einer gemeinsamen »Alltagswirklichkeit« bzw. von »Sinnprovinzen« usw. ausgegangen wird. Setzt sich das Gesellschaftsleben systemartig aus Einzelpraxen zusammen? Mead meint dazu: »Es gibt eine Einheit des ablaufenden gesellschaftlichen Prozesses« und die »Einheit einer der gesellschaftlichen Handlungen, durch die dieser Prozess ausgedrückt oder dargestellt wird. Die isolierende Analyse ... kann diese Einheit nicht zerstören (Mead 1975: 45, 159 f.). Zum Verständnis muss das für Mead zentrale Argument einer unabdingbaren »Perspektivität« der Realität bzw. einer »objektiven Realität von Perspektiven« einbezogen werden (Mead 1969: 9 ff.). »Perspektiven sind weder Verzerrungen von irgendwelchen vollkommeneren Strukturen noch Selektionen des Bewusstseins aus einer Gegenstandsmenge, deren Realität in einer Welt an sich ... zu suchen ist. Sie sind in ihrer wechselseitigen Bezogenheit aufeinander die Natur, die die Wissenschaft kennt« (Mead 1969: 215).

Dass sprengende Potential der Idee der Perspektivität wird vollends sichtbar, indem »Perspektivität« auf »Praxis« bezogen wird: Ein gesell-

schaftliches Objekt nimmt je nach der Praxis, in der es rangiert, verschiedene Bedeutungen an. So gewinnen die Momente der Realität im Zusammenhang von »totalisierenden« (Sartre 1977: 29 f.; Sartre 1978: 72 f., 110 f.) Praxisauslegungen, die jeweils totale Bedeutungsfelder schaffen, ihren Sinn. Die Mannigfaltigkeit der in Vollzug gesetzten Praxis impliziert eine reale Vieldeutigkeit der Dinge. Was für die Objektpole der Praxis, gilt auch für die Subjektpole. Je nachdem, in welche Praxis die Subjekte eingespannt sind, besitzen sie eine andere Identität. Ein gewisses Gespaltensein ist daher geradezu normal (Mead 1975: 184 f.). Die Einzelnen machen im gesellschaftlichen Handeln eigene Perspektiven geltend, so dass ein ständiges Ungleichgewicht zwischen individuellen und gemeinsamen Praxisperspektiven herrscht. Institutionalisierte Praxen bieten keine endgültigen Problemlösungen. Vielmehr kommen dauernd abweichende Perspektiven ins Spiel, denen Mead eine produktive Funktion zuspricht. Schließlich können gegen die gesellschaftlich vorherrschenden Perspektiven unter der Bedingung einer Interessenbasis oder eines höheren humanen Standpunktes auch andere ins Feld geführt werden (Mead 1975: 356 f.).

Die soziale Realität ist demnach etwas Vielsinniges und Vieldimensionales - »Sozialität ist die Fähigkeit, mehrere Dinge gleichzeitig zu sein« und damit zugleich Quellpunkt der »Emergenz«. Meads Grundgedanke lässt sich infolgedessen zu der These zuspitzen, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit in »Praxisperspektiven« konstituiert ist. Das heißt, im gesellschaftlichen Zusammenhang ist jedes betätigte »Verhältnis« bzw. jede »Praxis« stets real und mehr oder weniger wissentlich in Antwort auf andere Praxen gesetzt bzw. ergriffen, was die Resultante des Gesamtprozesses ständig verändert, in die Entstehung neuer [[140]] Praxisformen mündet und neue Horizonte eröffnet. In dieser Konzeption bilden Handlungs-, Gesellschafts- und Evolutionstheorie nur verschiedene Stufen der konstitutionstheoretischen Entwicklung des Praxisproblems. Sie verdeutlicht, dass konkurrierende Praxisperspektiven bestehen, lenkt das Augenmerk auf die Sprungsituationen der gesellschaftlichen Praxis, macht auf die in die Gegenwart hereinspielenden Zukunftsperspektiven aufmerksam. Soziale Realität ist demnach nie als geschlossene Totalität oder eindimensionale Kultureinheit fassbar, sondern nur in ihrem Sichselbstwidersprechen, in ihrer Selbstüberholung, in ihrer Auslegung in offene Horizonte, in ihrem Wesen als »widersprüchliche gesellschaftliche Praxis«. In diesem spezifischen Begriff fasst sich die konstitutionstheoretische Quintessenz von Marx und Mead zusammen.

Wie Mead richtig erkannte, markiert die Idee der »Perspektivität« bzw. »Sozialität« eine »Position von strategisch wichtiger Bedeutung« (Mead 1969: 214). Sie signalisiert das endgültige Scheitern positivistischer, aber auch konsensualistischer Realitätskonzeptionen und sprengt insbesondere den heimlichen Positivismus des traditionellen praktischen Materialismus. Mit feinem Gespür für bestimmte Akzentuierungen warf in dieser Hinsicht Bloch sogar einmal Lukács einen »objektivistisch-geschlossenen Realitätsbegriff« vor (Bloch 1977f: 270). Durch die Annahme, dass die menschliche Realität in Praxisperspektiven konstituiert ist, wird nun überraschend das dialektische »Widerspruchs«-Denken wiederbelebt: Eine tiefe philosophische Affinität zwischen Mead und der von Hegel über Marx verlaufenden kritischen philosophischen Tendenz liegt in dem Gedanken, dass »Perspektivität« oder »Widersprüchlichkeit« das wichtigste spezifische Konstitutionsmerkmal unserer Lebenswirklichkeit darstellt. »Was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch, und es ist lächerlich zu sagen, der Widerspruch lasse sich nicht denken«, meinte Hegel (Hegel 1975c: 128 , 247).

Er eröffnete damit eine Diskussion, die heute schier unübersehbar geworden ist. Ich möchte dazu die These vertreten, dass die wechselseitige »perspektivische« Vergegenständlichung bzw. der reziproke Horizont-Einschluss von Praxis der rationelle Grundaussdruck dessen ist, was man als den »Widerspruch« zu fassen sucht. Es handelt sich dabei um das noch nicht zureichend bedachte Konstruktionsprinzip gesellschaftlicher Lebenswirklichkeit. In der weiteren Verfolgung dieser Frage muss es möglich sein, die Dialektiken zwischen Theorie und Praxis, Subjekt und Objekt, Praxis und Natur, Individuum und Gesellschaft, Gegenwart und Zukunft konstitutionstheoretisch präziser zu fassen. Beispielsweise werden Mead zufolge physische Objekte und Prozesse als Quasi-Praxis rekonstruiert: »Die Natur ist insofern intelligent, als es bestimmte Reaktionen der Natur auf unsere Handlungen gibt, die wir uns selbst darlegen und beantworten können und die sich auf Grund unserer Antwort verändern. Das ist eine Veränderung, auf die wir zu reagieren vermögen, und schließlich erreichen wir einen Punkt, an dem wir mit der Natur zusammenarbeiten«, an dem die Natur zu einer »rationalen Erscheinung« geworden ist (Mead 1975: 227, 229, 327). Der Marxsche Gedanke, »sobald ich einen Gegenstand habe, hat dieser Gegenstand mich zum Gegenstand«, wird so auf der Grundlage des Meadschen Modells von gesellschaftlicher Handlung vertieft. [[141]]

Insgesamt verdichtet sich auf diese Weise ein Leitkonzept von gesellschaftlicher Realität als widersprüchliche Praxis-Synthesis, das jenseits eines schlechten Totalitäts-Denkens liegt. Der Ausdruck »Synthesis« soll den

zugleich »widersprüchlichen« und »potentialen« Charakter dieser Realität bezeichnen, den in anderer Hinsicht tiefsinnige Blochsche Kategorien wie »Tendenz«, »Latenz« und »konkrete Utopie« reflektieren. Mit den Worten von Lefèbvre handelt es sich um eine Realität, die von »Ambiguitäten« durchzogen ist, die in allen Situationen »Optionen« herausfordert: Alle wichtigen Realitäts-Begriffe, die in der reichen Tradition des Praxis-Denkens entwickelt wurden, gewinnen exakten praxisanalytischen Sinn vor dem Hintergrund des umrissenen konstitutionstheoretischen Konzepts. In diesem Zusammenhang fällt freilich auf, dass Mead auf das widersprüchliche Verhältnis von Arbeit und Kapital, das Marx in den Vordergrund rückte, nur ansatzweise zu sprechen kommt (Mead 1975: 372) und den Gedanken spezifischer historischer »Formen« von gesellschaftlicher Praxis nicht entsprechend vertieft: Der Gedanke der Praxis -Synthesis bleibt unscharf, wenn er nicht im Hinblick auf konkrete historische Praxis-Formierungen präzisiert wird. Ebenso ist eine realistische Auffassung bezüglich des wirtschaftlichen Lebens unmöglich ohne ein Verständnis für die praxis-spezifische Formbestimmtheit der Charaktere dieses Lebens. In konstitutionstheoretischer Hinsicht hat hier Mead einen anderen Untersuchungsschwerpunkt als Marx, nämlich das Verhältnis von gesellschaftliche Praxis und »Identität«.

### **Gesellschaftliche Praxis und Identität**

Meads Theorie zielt wesentlich auf die Erfassung der kardinalen Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft. Die Grundlage dazu liefert die Klärung des Problems der Konstitution von Subjektivität als »Identität«. Zunächst wird festgestellt, wie sich »Identität« äußert. Sie zeigt sich in einem organisierten Komplex von Haltungen, die auf ihre fortlaufende Betätigung im Zusammenhang des gegenständlichen Praxisprozesses angelegt sind. Sie können auch wissentlich ausgelöst werden, indem sich die entsprechend eingestellte Persönlichkeit ihre gesellschaftliche Situation - mit allen relevanten Praxisperspektiven bzw. gesellschaftlichen Objekten darin - vergegenwärtigt, sie überdenkt und darauf durch weitergehende Setzungen von Praxis antwortet. Es handelt sich also um eine mit »reflektiver Intelligenz« begabte Identität, deren Genesis im Rahmen des umrissenen handlungs- und erkenntnistheoretischen Grundansatzes von Mead vorgeklärt wurde. Diese Genesis ließ nicht nur einen mit »Selbstbewusstsein« im traditionellen Sinn begabten Menschen entstehen: Die Theorie der Identität besagt zunächst, dass der Mensch ist, was er tut bzw. als was er sein Leben praktisch »äußert« (MEW 3: 21). Darüber hinaus verleiht aber die Identität

---

der ganzen Praxis einen reflexiven, logisch aufgeladenen Status. Sie setzt auf diese Weise ein entscheidend erweitertes und vertieftes Antwoorthandeln in Gang, für das es keine prinzipiellen Horizontbeschränkungen mehr gibt. [[142]]

Mead klärt aber die Subjekt-Konstitution noch wesentlich präziser: Die Struktur der kommunikativ mitvermittelten realen Praxis als Antwoorthandeln ist der Struktur der inneren »Identität« komplementär. Bei der Identität vertritt ein fingierter »generalisierter anderer« die Stelle, an der in der gesellschaftlichen Praxis die konkreten anderen stehen. Es handelt sich um eine schon von Marx angedeutete »Verdopplung« im Bewusstsein, durch die das Selbst sich gegenüber in Anderheit agieren und reflexiv auf sich und seine gesellschaftliche Praxis zurückkommen kann. So wird seine ganze »Lebenstätigkeit« zum »Gegenstand seines Wollens und seines Bewusstseins« (MEW 40: 516f. Mead 1975: 177 f.). Nur infolge der spezifischen Identitätsstruktur des Menschen ist seine Tätigkeit auch »freie Tätigkeit«. Meads Untersuchungen zur Genesis und zum Naturell von Identität weisen also definitiv auf einen zugleich »freien« und »gesellschaftlichen« Charakter menschlicher Subjektivität hin, wie er marxistisch stets postuliert wurde: »Die Einheit und Struktur der kompletten Identität spiegelt die Einheit und Struktur des gesellschaftlichen Prozesses als Ganzen. Jede der elementaren Identitäten, aus denen er gebildet wird, spiegelt die Einheit und Struktur eines der verschiedenen Aspekte dieses Prozesses, in den der Einzelne eingeschaltet ist (Mead 1975: 186).

Zu dieser strukturellen Entsprechung kommt noch die inhaltliche: Die Struktur der Identität ermöglicht einerseits die Vergegenwärtigung und Übernahme von Haltungen bzw. Objekten der bestehenden gesellschaftlichen Praxis, die im Zuge dieser Internalisierung eine Sozialisierungs- und Kontrollfunktion erhalten. Andererseits gehört zur Identität aber ein anderer Ichpol. Dessen Antwort auf die gesellschaftliche Herausforderung ist offen. Er vertritt das Element der Spontaneität und Originalität. Erst aus dem phasenartigen Zusammenspiel beider Identitätspole ergibt sich, welche Praxis ergriffen wird (Mead 1975: 221). So gibt es also immer den Unterschied zwischen »I« und »me«, erst zusammen bilden sie eine Persönlichkeit. Zusammenfassend ergibt sich: Mead klärt die Konstitution der »inneren Gesellschaftlichkeit« der Individuen, die in »gesellschaftlicher Praxis« existieren. Ist damit nicht das Marxsche Postulat erfüllt, »vor allem zu vermeiden, die 'Gesellschaft' wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren« (MEW 40: 538)? Bei Marx und Mead erscheinen die Individuen nicht so, als ob sie in abgehobener Personhaftigkeit existieren, son-

dern als ursprüngliches Bewegungszentrum innerhalb der kardinalen Dialektik von individueller und gesellschaftlicher Praxis - »kurzum, gesellschaftliche Rekonstruktion und Rekonstruktion der Identität oder Persönlichkeit sind zwei Aspekte des gleichen Prozesses - des Prozesses der menschlichen gesellschaftlichen Evolution« (Mead 1975: 358).

Auf das Fehlen einer marxistischen Theorie der Subjektivität hat in der Nachkriegszeit vor allem Sartre hingewiesen. Gegen die Tendenz, die »Subjektivität auszuschalten «und das »wirklicheVerhältnis zwischen Mensch und Geschichte« zu zerstören (Sartre 1977: 29 ff., 142 f.), setzte er die programmatische Devise, die Problematik des Existenzialismus in einer regenerierten Philosophie der Praxis aufzuheben. Kann dieser Punkt über die Diskussion zwischen Marx und Mead erreicht werden? Identität zeigte sich als freisinnige, [[143]] schöpferische Vermittlungsinstanz zwischen individueller und gesellschaftlicher Praxis. Dabei erscheint das Individuum nicht übersozialisiert, und das Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse bzw. Praxis löst sich auch nicht in individuelle Handlungen auf. Es liegt ein Reziprozitätsverhältnis vor, das nicht nur einen »Dialog«, sondern eine reale Dialektik impliziert. In diesem Zusammenhang ist es unangebracht, beispielsweise abweichende Perspektiven in »Subsinnwelten« zu verweisen oder der vorherrschenden Praxisperspektive von vornherein eine höhere »Legitimität« zuzugestehen: »Ein Mensch muss sich seinen Selbstrespekt bewahren, und es ist unter Umständen notwendig, dass er sich gegen die ganze Gemeinschaft stellt, um diesen Selbstrespekt zu verteidigen. Doch tut er das im Hinblick auf eine seiner Meinung nach höhere und bessere Gesellschaft als die bereits existierende« (Mead 1975: 440) ! In Meads Theorie rangieren die Individuen als Wurzel des Praxisprozesses, während die marxistisch kritisierte Entfremdung, dass den Praktikanten die Resultate ihres Einsatzes über den Kopf wachsen, einen Sonderfall darstellt (vgl. Mead 1975: 303; MEW 3: 33).

Die subjektivitätstheoretische Konvergenz von Marx und Mead zeigt sich schließlich noch darin, dass der Mensch in beiden Fällen als potentiell universelles Wesen gilt: Infolge der Konstitution von »Identität« kann sich der Mensch vergegenwärtigen, was im Universalhorizont der Praxis zur Gegebenheit kommt, und im Zuge seiner persönlichen Lebensäußerung reagieren. Damit hat das marxistische Konzept des »totalen« oder »universellen« Individuums (MEW 40: 515 f., 539) ein konstitutionstheoretisches Fundament: »Der Mensch - so sehr er daher ein besonderes Individuum ist und gerade seine Besonderheit macht ihn zum Individuum und zum und zum individuellen Gemeinwesen - ebenso ist er die Totalität, die ideale Totalität,

---

das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich, wie er auch in der Wirklichkeit sowohl als Anschauung und wirklicher Genuss des gesellschaftlichen Daseins wie als eine Totalität menschlicher Lebensäußerung da ist«.

### **Situationen: Knotenpunkte im Praxisprozess**

In der marxistischen Theorielinie rückte zumeist das Problem in den Vordergrund, wie sich eine Figuration gesellschaftlicher Praxen in Gestalt historischer Praxisformierungen stabilisiert und durch die Entfaltung innerer Widersprüche über sich hinaus und zu neuer Gestaltbildung forttreibt. Dem gegenüber geht Mead zunächst noch einmal auf die einzelne gesellschaftliche »Situation« innerhalb einer Formierung zurück. Wir finden bei ihm ein Konzept der »problematischen gesellschaftlichen Situation«. In dieser tritt das Problem einer »Inhibition« bzw. »Reorganisation« der Praxis auf (Mead 1969: 48, 68, 106). Ist das im Verhältnis zum marxistischen Konzept der »entfremdeten Situation« zu pragmatisch? Mead geht zwar von einer Krise im Handeln aus, fasst die Krise aber nicht einfach als ein Ausbleiben von Erfolg (Mead 1969: 48f.): [[144]] »Das Wort Erfolg gefällt mir wegen der Nebenbedeutungen, die gewöhnlich damit verbunden werden, nicht ganz ... Das Kriterium der Wahrheit ... ist, dass das Verhalten weitergeht, welches durch einen Konflikt von Bedeutungen«, durch die »konfligierenden Elemente in der problematischen Situation« angehalten wurde.

Die Antwort liegt also in einer Rekonstruktion der Bedeutungen bzw. Praxis, welche die »Fähigkeit zu handeln« wiederherstellt. »Das Handeln kann eine sehr unangenehme und traurige Angelegenheit sein ...« Dabei gibt es »Alternativen für zukünftiges Handeln«, die in der Situation offenstehen, und es gilt die Probleme der gegenwärtigen Praxis »im Lichte sowohl der Vergangenheit als auch der Zukunft zu lösen« (Mead 1975: 131, 140). Die Widersprüche der Praxis fordern den betroffenen Subjekten also eine Reorganisation der Praxis ab, wonach die gesuchte Wahrheit in der Perspektive der neuen Praxis liegt. In der Tat, »in der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens - das von der Praxis isoliert ist - ist eine rein scholastische Frage« (MEW 3: 5). Ich möchte festhalten, dass weder Marx noch Mead jenen Pragmatismus vertreten, den Bloch zu recht scharf kritisierte (Bloch 1977g: 63).

In Meads Ansatz ist genügend Raum für alle möglichen sozialpraktischen und sozialetischen Aspekte, die zu einer problematischen Situation führen können – es bleibt offen, was die »Anforderungen der sozialen Evolution« im einzelnen bedeuten (Mead 1975: 356). Anstatt hier zu problematisieren erscheint es wichtiger, den erkenntnistheoretischen Implikationen des Praxisdenkens weiter nachzugehen: Im Zusammenhang mit dem Situations-Konzept tritt scharf hervor, dass die Funktionen der Erkenntnis im »Begreifen der Praxis« auch kreativ sein müssen, wenn die anhängigen Neu-Formierungen der Praxis gelingen sollen. Es geht nicht nur darum, den Sinn impliziter Verhältnisse explizit zu machen, sondern in letzter Instanz um die Gewinnung neuer Praxisperspektiven, die dann ein neues Licht auf den Sinn alles Geschehens werfen.

Die Wendung zur gesellschaftlichen »Situation« ist von großer Bedeutung für die Entwicklung einer Praxisanalytik, die nicht auf formationspezifische Grundeinsichten beschränkt bleibt, sondern an allen Brennpunkten des gesellschaftlichen Lebens einsetzbar ist. In der marxistischen Theorielinie ist vor allem Lefèbvres Konzept der »entfremdeten Situation« hervorzuheben. Es wurde entworfen, »um den Entfremdungsbegriff für die Gesellschaftswissenschaften und insbesondere für die kritische Untersuchung des Alltagslebens nutzbar zu machen« (Lefèbvre 1977c: 36). »Entfremdung und Befreiung (Aufhebung) von Entfremdung charakterisieren mithin konkrete Situationen, die in ihrer Bewegung gefasst, nicht in festen Strukturmodellen gedacht werden müssen«. An anderer Stelle heißt es (Lefèbvre 1973: 200 ff.): »Der Sinn kommt von den Situationen her und weist auf die Situationen zurück. Der Begriff der 'Situation' kann nicht vom Begriff der (sozialen) Realität getrennt werden, präzisiert ihn jedoch; er ist für ihn ebenso wichtig wie derjenige der Möglichkeit. [[145]] Ohne diese Ergänzungen wird der Begriff der 'Realität' zum kältesten, abstraktesten, irreals-ten aller Begriffe«. Für Bloch ist »der situationsanalytische Akt« mit dem »begeisternd-prospektiven« untrennbar verbunden (Bloch 1977a: 240).

Für den Situations-Begriff der Praxisdenker, auch für Mead, gilt, dass er nicht auf ein zonenhaft verengtes Vis-a-vis-Handeln zugeschnitten, sondern zur Dechiffrierung gesellschaftlicher Problemkonstellationen jeder Größenordnung entworfen ist. Im Sinne von Marx und Mead lässt sich daher die problematische, entfremdete Situation als Knotenpunkt im Praxisprozess bestimmen, an dem eine Infiltration neuer Praxis und neuen Sinnes ins gesellschaftliche Leben stattfindet. In diesem Prozess der Realität kann aber die wesentliche Aufgabe der Theorie nicht nur darin bestehen, eine »maximale Verdeutlichung und Explizierung« dessen zu leisten, was »gemeinhin

von den in der Sozialwelt Lebenden über diese gedacht wird« - so die Forderung von Alfred Schütz (Schütz 1974: 315). Unzureichend bleibt auch Adornos Anweisung zu einer »Deutung, die ein Seiendes auf ein Nichtseiendes interpretiert« (Adorno 1978: 44): Angesichts der Grenzenlosigkeit des Nichtseienden und Wünschbaren verläuft sich diese Aufgabe im Unbestimmten.

Vielmehr sind situativ betroffene Subjekte darauf angewiesen, über das Bewusstsein von bestehenden Mängeln und Leiden hinaus die positiv zu ergreifende Praxis auch zu begreifen. In diesem Sinne entwickelte beispielsweise der frühe Marcuse zur »geschichtlichen Situation« (Marcuse 1973a: 52), dass darin jede »wahre Erkenntnis« zutiefst »praktische Erkenntnis« ist, die Praxis freisetzt. »Das ist der Sinn der Wissenschaft« ! Für eine solche Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis wäre nicht »gemeinsame Welt« das übergreifende Problem, sondern eine »neue Welt«, deren Elemente in Frontsituationen entbunden werden. In dem scharfkantigen blochianischen Begriff der »Frontsituation« koinzidieren Marx' und Meads Praxisdenken. Er verrät die Schranken einer bloß »verstehenden Soziologie« oder nur »kritischen Theorie«. Er fordert ein zum »konkret-utopischen Begreifen der Praxis« fähiges Denken heraus. Korrelat solcher Erkenntnis ist die praxisphilosophisch erweiterte Wirklichkeitsauffassung (Bloch 1977a: 5, 331 f.), und sie bringt eine spezifische Wissenschaftskonzeption mit sich, die Lefèbvre so umriss: »Die Aufhebung der Philosophie nimmt programmatisch Charakter an. Sie umschließt die Analyse der Praxis und zugleich die Darlegung der Praxis in der Totalität (der wirklichen und der möglichen, mit Schließungen und Öffnungen, Ebenen und Entnivellierungen), und im gleichen Zug forscht sie nach der praktischen Energie, d. h. nach den gesellschaftlichen Kräften, die zur Intervention imstande sind« (Lefèbvre 1975: 329). Entsprechend meint Mead, dass »Geist als konstruktives, reflektives oder problemlösendes Denken« ermöglicht, sich »kritisch auf die organisierte Struktur der Gemeinschaft zu besinnen ... und diese Gesellschaftsstruktur mehr oder weniger zu reorganisieren« - was letztlich eine »Basis aus gemeinsamen gesellschaftlichen Interessen« voraussetzt (Mead 1975: 356; Mead 1969: 218). [[146]]

## **Geschichte und Wahrheit**

Meads grundlegende These zur Geschichtlichkeit lautet, dass es im Prozess der Realität, sowohl in der Natur als auch im davon unabtrennbaren gesellschaftlichen Leben, eine »Emergenz« gibt. Dies korrespondiert der marxistischen Idee einer »Prozesswirklichkeit«, in der immer wieder Neues

entsteht. Marx entwickelte diesen Gedanken vor allem im Hinblick auf den Wandel historischer Praxisformierungen: »Diese Reproduktion ist aber zugleich notwendig Neuproduktion und Destruktion der alten Form« (MEW 42: 393). Mead radikalisiert diesen Gedanken dahingehend, da die bestehende gesellschaftliche Wirklichkeit dauernd zusammenbricht, dass dauernd Probleme entstehen, die nach neuen praktischen Lösungen verlangen (Mead 1969: 64 ff.).

Von da entwickelt er weitere Gesichtspunkte zum konstitutionstheoretischen Problem der Geschichtlichkeit: Auf dem Feld der Gegenwart existiert Realität in einem Selbstüberholungsprozess. Die darin mittreibende menschliche Aktivität verlangt eine den Horizont der unmittelbaren Gegenwart transzendierende Erweiterung des Bewusstseinsfeldes, das heißt eine sich in Vergangenheit und Zukunft weiter erstreckende »Geschichte«. Entscheidend ist, dass sich diese mitsamt der Gegenwart erneuert. Sie ist eine sich verändernde »ideative Struktur«, deren Wert in der »Interpretation und Kontrolle der Gegenwart« liegt (Mead 1969: 229, 253, 259). Bezogen auf die Praxis heißt dies, dass von der gegenwärtigen Front des Prozesses aus immer wieder effektiv-reflexive Neu-Auslegungen in retrospektive und prospektive, geschichtete historische Horizonte erfolgen. Daraus erwächst schließlich das Konstrukt »Geschichte«, das in schwierigen Prozessen der geschichtlichen Wegfindung die Orientierung sichert.

Bedeutet das, nach dem Scheitern des Geschichtsdeterminismus, die Flucht in eine formalistische, relativistische Konzeption? Auch Mead bezieht sich auf ein »letztes Projekt«, das für die Lebensform Praxis substantiell maßgebend ist. Es wird von ihm immer wieder als das Projekt einer »Universalgesellschaft« angesprochen (Mead 1975: 331). Es ist bezeichnend, dass Habermas auch an diesem Punkt dem Meadschen Praxisdenken seine Spitze raubt, indem er anmerkt: »Der utopische Entwurf einer idealen Kommunikationsgemeinschaft führt in die Irre, wenn man ihn als Anleitung zu einer Philosophie der Geschichte missversteht und den begrenzten methodischen Stellenwert, den er sinnvollerweise nur haben kann, verkennt« (Habermas 1981b: 163, 169). Erstens geht es bei Marx und Mead nicht um eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, sondern zunächst um eine zur Kontrolle ihrer Existenzbedingungen und darauf aufbauend zur Evolution fähige Gesellschaft (vgl. MEW 3: 75; Mead 1975: 296 f.). Und zweitens gehen beide davon aus, dass es für die Lebensform Praxis infolge ihres universellen Charakters ein immer wieder neu zu projektierendes, konstitutives Maximum gibt. Es heißt marxistisch »bewusste Selbsterzeugung« oder ganz einfach »Heimat« (MEW 3: 74; Bloch 1977a: 334). [[147]]

Mead denkt darüber weniger scharf, aber nicht weniger praktisch unter der Überschrift einer »Universalgesellschaft« nach, die sich heute sogar überall ankündigt, wo die gesellschaftliche Entwicklung »weit genug fortgeschritten« ist (Mead 1975: 331). Es gibt demnach verschiedene Tendenzen zu konkreter Universalität. Mead verweist auf die Entwicklung der »universellen Beziehung der Brüderlichkeit« und von damit verbundenen Formen der »Demokratie« (Mead 1975: 333, 375). Die Möglichkeit der Entwicklung tiefsinniger Umweltbeziehungen durch die Entwicklung der »gesellschaftlichen Haltung« gegenüber allen Dingen deutet sich an (Mead 1975: 227, 337). Die Tendenz zu Universalität arbeitet nicht zuletzt in der Entwicklung des als »Medium« des Praxisprozesses fungierenden »logischen Universums« (Mead 1975: 306, 331, 376f.).

Insgesamt ist festzustellen: Mead vertritt keine inhaltsleere, sondern eine gehaltvolle, perspektivenreiche Konstitutionstheorie und optiert für das geschichtliche Ziel einer Idealgesellschaft, die Marx' Intentionen nahesteht. Das theoretische Verwandtschaftsverhältnis zeigt sich insbesondere darin, dass die Zukunftsgesellschaft in beiden Fällen rückgebunden ist an die gesellschaftlichen Individuen als Träger. Das universale Individuum (Mead 1975: 333, 358) erscheint als notwendige Voraussetzung, der totale Mensch als das eigentliche Ziel der geschichtlichen Entwicklung (MEW 42: 440; MEW 40: 515, 544; MEW 3: 74).

Bei den aufgezeigten konstitutions- bzw. geschichtstheoretischen Affinitäten zwischen Mead und Marx handelt es sich nicht nur um äußerliche Parallelen. Dies bezeugt auch Bloch, der den »archimedischen Punkt« im Marxschen Praxisdenken traf und von da seine praxisphilosophisch erweiterte Wirklichkeitsauffassung entfaltete: Meads These von der Gegenwart als dem Ort, an dem die Realität existiert und emergiert, entspricht Blochs Bestimmung, da »reale Möglichkeit« der »spezifische Gebietscharakter« der Wirklichkeit an der »Front ihres Geschehens« ist, wo »die Entscheidungen fallen, neue Horizonte aufgehen« (Bloch 1977a: 274, 285). Praxis hat demnach nicht einfach »Geschichte«, sondern ist eine aktive Vergeschichtlichung von Realität. Für diese gibt es vor offenen Horizonten, angesichts konkreter Alternativen und verschiedener möglicher grundlegender Optionen - darunter das Prinzip Hoffnung - verschiedene Perspektiven bzw. näher liegende oder auch letzte Projekte. Im Praxisprozess findet daher ein Kampf um alternative Vergeschichtlichungen der Realität statt, der schon alltäglich überall gegenwärtig ist und historisch als Kampf gesellschaftlicher Blöcke und Weltansichten begegnet. Es ist ein Kampf darum, was als »soziale Wahrheit« gelten und sich verwirklichen soll.

Es gibt demnach nicht eigentlich das Problem einer reinen Objektivität der Geschichtserkenntnis, sondern einer vertieften Objektivität im Zusammenhang eines »realen Humanismus«. Dieser reale Humanismus schwebt nicht im freien Raum. Er hat seine Grundlage in einem emergenten Prozess, in einem stets in Gang befindlichen Praxisform-Wechsel und in der Fähigkeit des Menschen, das Ziel seines Auszugs aus der Entfremdung oder seines Heimgangs zunehmend konkreter zu identifizieren. In dieser Hinsicht ist freilich festzustellen, dass Mead seine geschichtsphilosophischen Einsichten nicht in dem [[148]] Maße in eine konkrete Zeitdiagnostik wendete, wie dies marxistisch stets gefordert war. Beispielsweise finden sich zur Analyse der ökonomischen Praxis nur ungefähre Ansichten. Mead nimmt an, dass die »Wirtschaftsgemeinschaft« über die Formen einfachen Warenaustausches, die Profitwirtschaft mit ihren »komplexen gesellschaftlichen Antagonismen« und über eine zukünftige Gemeinwirtschaft hinaus zu immer größerer Universalität tendiert und so letztlich zur Entstehung einer »universalen menschlichen Gesellschaft« wesentlich beiträgt (Mead 1975: 372 u. a.).

Ganz erheblich konkretere Analysen beinhaltet Marx' Kritik der politischen Ökonomie, die zunächst überwiegend als exakte Formanalyse der widersprüchlichen ökonomischen Praxis im Kapitalismus ausgeführt wurde. So wenig Marx aber einen Geschichtsdeterminismus vertrat, so wenig kulminiert seine ökonomische Theorie in einer Krisentheorie: Das ursprüngliche Gesamtprojekt der Kritik der politischen Ökonomie sieht vor, über die kapitalistische Ökonomie hinaus auf methodisch exakter praxiswissenschaftlicher Grundlage (MEW 42: Gr 1974, 365 594, 600) zum Problem einer neuen Ökonomie vorzustoßen, die ihm als Voraussetzung für einen neuen Gesellschaftszustand gilt. In Kenntnis der Natur des Marx'schen Praxisdenkens lautet daher die Schlussfolgerung, dass das Teilprojekt jener »Kritik der politischen Ökonomie« oder Kapitaltheorie nur durch die Eroberung der Perspektive und Realisierung der Formbildung einer neuartigen sozialökonomischen Praxis vollendet werden kann.

Wie kann an solche und andere Aufgaben aber herangegangen werden, wenn fundamentale Missverständnisse über die konstitutionstheoretische Grundlage des Marx'schen Praxis- und Geschichtsdenkens und seine Methode des konkret-utopischen Begreifens bestehen? Während sich die »Front« des historischen Prozesses verlagert hat und weiter verschiebt, so dass früheren historischen Ortsbestimmungen nicht mehr ohne Weiteres greifen, ist dieses Praxisdenken in seiner konstitutionstheoretisch-methodologischen Kernsubstanz von einer ungeheuren Auszehrung betrof-

fen: Die Wurzel für die gegenwärtig so tief empfundenen Orientierungsprobleme liegt im Zusammentreffen dieser beiden Aspekte. Damit ist zugleich klar, wo grundlagentheoretisch der Hebel anzusetzen ist.

### **Ausblick**

Ungeachtet der treffenden Einsicht, dass Meads »Theorie der Erfahrung und Handlung« beansprucht, die »Gesamtheit menschlicher Manifestationen in sich aufnehmen und begründen zu können« (Kellner 1969: 26 f.), herrschte die Tendenz vor, Meads Theorie nur in Teilaspekten oder in anders gelagerten theoretischen Projekten aufzugreifen. Demgegenüber verweist die vorliegende Interpretation auf eine kohärente konstitutionstheoretische Kerngestalt und macht einen Praxisdenker sichtbar, der nicht in herkömmliche akademische Schablonen passt. Mead ist ein Praxis-orientierter Wissenschaftler, der auf seine Weise die genuin Marxsche Schlüsselkategorie mit ihrem auch heute noch nicht ausgeschöpften Sinnhorizont für die philosophisch-soziologische [[149]] Diskussion präzisiert und rehabilitiert.

Im Hinblick darauf ist es möglich, den geistesgeschichtlichen Ort dieser exzeptionellen Theorie - die gewiss auch widersprüchliche Momente beinhaltet - genauer zu bestimmen: Um das Praxisproblem wurde in der Denklinie gerungen, die von Marx bis zu Bloch und Lefèbvre als den modernen Klassikern eines authentischen Praxisdenkens verläuft. Mead begründet durch sein originelles Konzept selbst sein praxiswissenschaftliches Verwandtschaftsverhältnis, auch wenn zu seinen Lebzeiten eine entsprechende Diskussion nicht stattfand. Dass sie hätte fruchtbar sein können, deutet sich in einer Bemerkung von Martin Jay an, dem Mead als »potentieller Verbündeter« der Frankfurter Schule im amerikanischen Exil erschien (Jay 1976: 336).

Was folgt aus der hier nachgetragenen Diskussion zwischen praxiszentriertem Marxismus und George Herbert Mead? Ich habe versucht, in der Aufordnung der Argumente verschiedene Ebenen bzw. Zugriffe auf das »Praxisproblem« zu unterscheiden, so dass sich dieses schließlich als das umfassende Problem der »Konstitution gesellschaftlicher Lebenswirklichkeit« erwies. Indem Meads Thesen mit dem im Marxschen Denken angelegten praxisontologischen Programm kompatibel sind, zeichnen sich die Umrisse einer integralen Realitätsauffassung an, die herkömmlichen Konzeptualisierungsvorschlägen überlegen und auf dem Boden der Lebensform »Praxis« als intensivster Realismus zu verstehen ist. Für die entsprechende Wirklichkeitswissenschaft ist »widersprüchliche gesellschaftliche

Praxis« der entscheidende Schlüsselbegriff und eine aus menschgeschichtlichen Erfahrungen und Hoffnungen erwachsene, praxisphilosophisch bewahrte, sehr wohl fundierte und konkrete »soziale Wahrheit« maßgeblich.

Die Bedeutung der damit aufgewiesenen Arbeitsperspektive liegt zugleich darin, dass eine erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch stichhaltige Konzeption des »Begreifens der Praxis« nur via Konstitutionstheorie entwickelt werden kann: Die Begriffe, die Regeln und Forschungsstrategien, das ganze Selbstverständnis einer Wissenschaft der Gesellschaft mit *allen* ihren »Verhältnissen« müssen fundiert sein in einem tiefstgehenden Verständnis für die Natur der gesellschaftlichen Praxis, die über sie als Wissenschaft übergreift und die sie selbst *ist*. Wie der Ausdruck »widersprüchliche gesellschaftliche Praxis«, der mit Meads Konzept einer »objektiven Realität von Perspektiven“ zusammenfällt, für eine ganze Realitätskonzeption steht, so steht korrelativ dazu »konkret-utopisches Begreifen« für eine ganze Erkenntnistheorie und Wissenschaftskonzeption. Es geht also zugleich um eine paradigmatisch ausgeformte Praxiswissenschaft, wenn man so will auch um eine »dialektische Soziologie«, keinesfalls aber um eine von der Grundwissenschaft der politischen Ökonomie getrennte, im buchstäblichen Sinn abgehobene Gesellschaftstheorie.

Es ist offensichtlich, dass affirmativen Sozialtheorien damit eine Fundamentalopposition erwächst, ebenso aber auch ein alternativer Entwicklungspfad gegenüber der Kritischen Theorie in allen ihren Entwicklungsstapen bis hin zu ihrem letzten Vertreter von Rang gewiesen ist. Da Mead für auch für Habermas' ambitionierte »Theorie des kommunikativen Handelns«, mit der dieser dem Marximus- und Praxisdenken entgegengetreten ist, die Rolle eines entscheidenden Stützpfilers spielt (Habermas 1981b: 11-169), kommt Meads Konzept, richtig in Verbindung gebracht mit dem dialektischen Praxisdenken aus der Marxschen Wurzel, in der grundlagentheoretischen Debatte eine Schlüsselfunktion zu:

Wird es möglich sein, auf diesem Weg das Ufer einer operativen, zum Begreifen der Praxis fähigen Sozialforschung zu erreichen, die berechtigt ist, das Erbe der kritischen, dialektischen Philosophie anzutreten, und fähig, zu einer »Selbstverständigung« der neuen Zeit über ihre »Kämpfe und Wünsche« (MEW 1: 346) beizutragen?

## **Anhang**

## EXKURS ZUR 68er PERIODE

### Strömungen und Publikationen in der 68er Periode

Eine pointierende Skizze, zugleich ein gedrängter Literaturbericht, soll wesentliche Beiträge, hauptsächlich theoretische oder ideologische Entwicklungslinien sowie deren Ausläufer - darunter auch die praxisorientierten Ansätze - im Zusammenhang der 68er Periode verfolgen,

Über einen enormen geistesgeschichtlichen Umweg, vermittelt durch die Übersetzung von Mao Tse-tung, wurden marxistische Ideen in alle Welt und auch zurück nach Europa transportiert. In erster Auflage erschien 1965 »Vier philosophische Monographien« und wurde unter aktivistischen Vorzeichen rezipiert. Die Konzepte »Praxis« und »Widerspruch« konnten mit dem sich überwiegend durchsetzenden politökonomischen Marxverständnis kaum verbunden werden. Nur vereinzelt waren - wie etwa in Iring Fetschers »Marxistische Portraits« (Fetscher 1975: 237-277) - ernsthafte Beiträge zu verzeichnen. Die maoistische Option war auch geeignet, von der Rezeption genuin mitteleuropäischer Praxisphilosophie abzulenken - jene Ideen inspirierten vor allem in politischen Aktionszusammenhängen in Italien, Frankreich und der BRD, denen kein langer Atem beschieden sein konnte. Mao starb 1976, und mit ihm wurde auch die Illusion zu Grabe getragen, man könnte mit Hilfe von theoretischen Anleihen bei dem chinesischen Revolutionsphilosophen und Dritte-Welt-Revolutionär die auf dem hiesigen philosophisch-wissenschaftlichen Terrain offen gebliebene Probleme lösen.

Während Mao-Ideen eher spontan und nur vorübergehend rezipiert wurden, meldete sich die sowjetmarxistisch verpflichtete Schulphilosophie aus ihrem Lager auflagenstark zu Wort. Sie knüpfte mehr an das Bedürfnis der Bewegung an, eine direkt an Marx anknüpfende ideelle und wissenschaftliche Grundlage zu finden. 1969 erschien beispielsweise in erster Auflage »Grundlagen des dialektischen Materialismus« aus der Feder des DDR-Ideologen Rugard O. Gropp, der sich bereits durch die Verdammung von Ernst Bloch profiliert hatte. Hier wird die »innere Einheit und Geschlossenheit des dialektischen Materialismus und seine hohe Wissenschaftlichkeit« in typisch schulphilosophischer Manier so dargestellt, als ob die Quintessenz des Marxschen Ansatzes längst heraus und kein Problem mehr sei. Eine größere Rolle für viele aufgeregte Seminardebatten spielte Erich Hahns »Historischer Materialismus und marxistische Soziologie« von 1968. Diese Arbeit ist hervorzuheben, [[113]] weil sie jene ansprach, die über die

durch den Positivismusstreit aktuell gewordenen Positionen der Frankfurter Schule hinaus und zu einer marxistischen Soziologie kommen wollten. Es blieb soweit aber bei einer Konfrontation zwischen der im Osten herrschenden Marxismusversion und positivistischer Sozialwissenschaft, durch die in keiner entscheidenden theoretischen Frage ein neues Niveau erreicht wird: Der Sowjetmarxismus hat sich durch die in seinem Wirkungsbereich obligatorische Ablehnung des Praxis-Konzepts in eine Lage manövriert, die grundlagentheoretisch schöpferisches Arbeiten verunmöglicht und letztlich nur die Produktion scholastischer, systematisch-kompilatorischer Texte zulässt. Wenn H. J. Sandkühler in der auslaufenden Bewegung 1973 mit »Praxis und Geschichtsbewusstsein« versuchte, die eher orthodoxen Positionen in einer den westlichen Theoriebedürfnissen angepassteren Form zu präsentieren (Sandkühler 1973), so konnte dies aus den erwähnten Gründen nicht weiterführen.

Insgesamt dürfte der größte Einfluss von Seiten der Deutschen Demokratischen Republik dadurch ausgeübt worden sein, dass sie die berühmten blauen Bände der MEW-Reihe preiswert zur Verfügung stellte. So war auch die Literaturgrundlage für die aus dem Boden schießenden Kapital-Schulungskreise gegeben. In diese Richtung ging das überwiegende ernsthafte Interesse, gefördert nicht zuletzt dadurch, dass das Studium der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie an den westdeutschen Universitäten völlig unzureichend vertreten war. Exakt 100 Jahre nach seiner Erstveröffentlichung von 1867 wurde daran gegangen, »Das Kapital« wieder intensiv zu studieren. Im Rückblick auf die Entwicklung konnte man feststellen: »Die kritische Theorie der 'Frankfurter Schule' wick Versuchen«, über eine »Reorientierung der Marxismusdiskussion an dem Problembe- reich politischer Ökonomie ... die Marxsche Theorie zur empirisch orientierten Bestimmung politischer Veränderungsmöglichkeiten zu nutzen« (Jaeggi 1977: 9). Diese Orientierung brachte jedoch auch einige äußerst problematische Nebeneffekte mit sich: Über dem Studium der Marxschen politökono- mischen Forschungen - die sich bei diesem über 15 mühselige Jahre hinzo- gen, ohne dass das Gesamtprojekt zum Abschluss gekommen wäre - vernachlässigte oder vergaß man das dialektische Praxisdenken als eigentliches generatives Zentrum des Marxschen Denkens. Indem dieses durch einen vage umrissenen »praktischen Materialismus« substituiert wurde, konnte die »Kritik der politischen Ökonomie« zu einem Orientierungswissen im Sinne einer Kapitalanalyse und »Krisentheorie« gerinnen. So wurde die konkret-utopische Dimension oder alternative Perspektivik abgeschnitten: Diese methodisch wie inhaltlich unzureichende Grundorientierung be-

stimmte hinfort die Marx- und Kapitallektüre zwischen Frankfurt und Berlin. Sie fand auf internationalem Terrain prominente Vertreter wie Althusser/Balibar: Ein gebrochenes Verhältnis zu den frühen Marxschen Schriften und die allgemeine Arbeitsperspektive »Lire le Capital« reflektierte sich auch in einschlägigen Publikationen wie der Prokla, der »Zeitschrift für politische Ökonomie und sozialistische Politik«. [[114]]

Es gab aber über die schulungsmäßige Rezeption und Versuche zu einer empirischen Fortschreibung der Kritik der politischen Ökonomie als Kapital- und Krisentheorie hinaus auch andere Bemühungen um eine Exegese des Marxschen Hauptwerks. Für diese steht das Stichwort »Logik des Kapitals«. Aus der Masse der Versuche zu einer Verdolmetschung, von denen bislang keiner die Lektüre des Originals erspart, mag Joachim Reichelts »Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx« hervorgehoben werden. Es verrät die typische Orientierung, via »Kapital« die Marxsche Methode auszugraben oder gleichsam noch einmal zu erfinden: ein grundsätzlich zum Scheitern verurteiltes Unternehmen, das beträchtliche Energien verschlang. Denn die Marxsche Methode als »Begreifen der Praxis« liegt nicht nur verschlüsselt im »Kapital« vor, so dass sie etwa auch mit dem Verschwinden dieses realen »Gegenstandes« selbst überflüssig würde, sondern hat an der ganzen Lebensform Praxis ihre realen Inhalte und ist in deren innerster, bedeutungsvoller Konstitution begründet. Daher auch konnte die »Dialektik« ebensowenig, wie aus dem »Kapital« extrahiert, ohne die Erfassung von Praxis als Lebenswirklichkeit auf »hegelianische« Weise eingeholt werden, wie die sich fortwälzende Debatte um Hegel und die Dialektik lehren könnte.

Es gab jedoch durchaus auch Autoren, die praxis-zentriert dachten und der Logik des Kapitals weniger, der Dialektik der Praxis dafür mehr Aufmerksamkeit widmeten. Eine gute Einführung in »Marx und Engels. Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens« (Fleischer 1974) und Untersuchungen zu »Marxismus und Geschichte« (Fleischer 1969) legte Helmut Fleischer vor. Hier gelang der Aufweis, dass »Praxis« die »gedankliche Mitte« von Marx bezeichnet (Fleischer 1974: 12; 1969: 7). »Die vorliegende Studie ordnet sich ein in die gegenwärtig recht intensiv gewordenen Bemühungen, die marxistische Philosophie als eine humanistisch-emanzipatorische Philosophie der Praxis zu rekonstruieren«. Eine solche Selbstzuordnung blieb für westdeutsche Verhältnisse damals noch eine große Ausnahme. Eine betontere Bezugnahme auf die Praxis- Problematik findet sich beispielsweise noch bei dem Frankfurter Philosophen Alfred Schmidt, der bei Horkheimer und Adorno studiert hatte. Dieser bemühte

sich mit philologischer Akribie um die Publikation und Rezension praxiszentrierter Autoren, vor allem Herbert Marcuse, wovon etwa »Existenzialistische Marx-Interpretation« (Schmidt 1973) zeugt. Schmidt suchte 1974 eine konzentrierte Generalabrechnung zum Praxisproblem mit dem Artikel »Praxis« zu geben (Schmidt 1974b). Aber seine Dissertation »Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx«, 1971 mit neuem Postscriptum erschienen, verrät, dass der Autor weder mit den grundlagentheoretischen Fehleinschätzungen der Frankfurter bezüglich des Marxschen Praxisdenkens brechen noch sich entschieden in das praxisphilosophische Arbeitsprojekt einstellen mochte. So blieb auch »Geschichte und Struktur« (Schmidt 1971) ohne eigentlich weiterweisende Arbeitsperspektive.

Aufs Ganze gesehen blieb die praxisphilosophische Strömung im Zusammenhang einer internationalen kommunikativen Kultur lebendig, deren wichtigstes Zentrum die jugoslawischen Praxisphilosophen bildeten. Beispielhaft sind etwa Markovičs Aufsatzsammlung »Dialektik der Praxis« (1968) und »Wider den autoritären Marxismus« von Petrovic von (1969). Wie bereits besprochen, trug vor allem die Sommerschule auf Korcula und die Herausgabe der internationalen Zeitschrift [[115]] »Praxis« 10 Jahre lang dazu bei, das Praxisdenken in Westeuropa lebendig zu halten - in den osteuropäischen Ländern fehlten dafür die ideellen und institutionellen Bedingungen so sehr, dass nur vereinzelte Initiativen zu verzeichnen sind: Der Versuch des Leipziger Philosophieprofessors Helmut Seidel, endlich Praxis als Zentralkategorie des Marxismus anzunehmen, wurde rasch zunichte gemacht (Seidel 1966). In der Tschechoslowakei trat Karel Kosik hervor: Seine »Dialektik des Konkreten« (Kosik 1970) bleibt ein ausgezeichnete, immer lesenswerter Wurf. Die ansonsten so gut wie einzige in Osteuropa noch bemerkenswerte theoretische Strömung war die in Lukács' Nachfolge arbeitende »Budapester Schule«: Bemerkenswert sind Agnes Hellers »Alltag und Geschichte«, datiert von 1969. Nach »Anthropologie und Marxismus« von 1964/65 verfasste György. Markus 1969 »Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marx«. Bezeichnenderweise wurden die Arbeitsbedingungen der Budapester Schule so schlecht, dass ihre Hauptvertreter, Heller und Markus, später nach Australien emigrierten. Aus dem Umkreis neuerer Arbeiten mag Agnes Hellers »Das Alltagsleben« und Markus' »Die Welt menschlicher Objekte. Zum Problem der Konstitution im Marxismus« hervorgehoben werden, weil mit der Orientierung auf eine grundlagentheoretische »Konstitutions«-Problematik und das »Alltagsleben« eine wirklich weiterweisende theoretische Perspektive eröffnet, wenngleich in keiner Weise ausgeschöpft wurde.

In den westeuropäischen Ländern blieben derweil die mit der jugoslawischen Praxisphilosophie Verbindung haltenden großen Praxisdenker Ernst Bloch und Henri Lefèbvre mehr oder weniger Einzeldenker: Zwar erschien 1972 »Das Alltagsleben in der modernen Welt« in deutscher Sprache (Lefèbvre 1972b). Aber in dieser zusammenfassenden Arbeit fehlte, was Lefèbvres »Kritik des Alltagslebens« tiefergehendes über »Grundrisse einer Soziologie der Alltäglichkeit« (Lefèbvre 1977b u. c) enthielt. Eine breitere Rezeption hat Lefèbvre weder in Frankreich noch in Deutschland erlebt. Lediglich sozialpsychologisch orientierte Autoren wie Alfred Lorenzer und Thomas Leithäuser bezogen sich hierzulande auf ihn. Vor allem trat damals noch kaum zutage, inwiefern Lefèbvre und Bloch, d. h. der Geist der Utopie und die Kritik des Alltagslebens, zusammen zu sehen sind. Auch Bloch war keineswegs als in grundlagentheoretischer Hinsicht strikter Praxisdenker entdeckt, ja sein Verhältnis zum Marxismus war und ist überhaupt noch sehr umstritten. Das Umgehen Blochscher Motive in der politischen Bewegung, die den »aufrechten Gang« versuchte, das persönliche Bekenntnis seiner Sympathien für die rebellierenden Studenten - woran es den Frankfurterern zunehmend gebrach - vermochte daran nichts Grundlegendes zu ändern. Auch hatte das Leitmotiv »konkrete Utopie« zunächst Herbert Marcuse mit seinen sozialwissenschaftlichen Nachkriegsschriften beeindruckender umzusetzen gewusst. Im »Versuch über die Befreiung« von 1969 heißt es: »Den technischen und technologischen Kräften des fortgeschrittenen Kapitalismus und Sozialismus wohnen utopische Möglichkeiten inne ... in durchaus absehbarer Zukunft Armut und Knappheit zu beenden ...«. Insgesamt stellte sich der praxiszentrierte Ansatz also als verstreut in Einzelinitiativen und Einzeldenker dar. So war es schwer, seine konstitutions- und wissenschaftstheoretische sowie sozialanalytische Potentialität adäquat wahrzunehmen, ja überhaupt seine »geistige Mitte« zu identifizieren. [[116]]

Erst in den 80ern war eine verstärkte Tendenz zu verzeichnen, dass sich die praxiszentrierte Strömung in ihrer internationalen Vielfalt durch Beiträge und auf Tagungen entwickelte und darstellte. Autoren wie Emilio Agazzi in Italien, Joachim Israel in Schweden und in bestimmter Hinsicht auch der Französische Soziologe Pierre Bourdieu können hier genannt werden. In Deutschland signalisiert etwa »Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie« des Kasseler Philosophen Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (1981) die Wiederentdeckung von Marx als Praxisdenker. Hinzuweisen ist auf den regelmäßig in Dubrovnik ausgerichteten Kurs »Marxismus und Philosophie«, auf die 1982

beginnenden Kasseler Arbeitstagungen zur Philosophie der Praxis, dokumentiert in Bänden der »Kasseler Philosophischen Schriften«, sowie auf die neue Reihe »Studien zur Philosophie der Praxis« bei Germinal, nicht zuletzt auf die für den angelsächsischen Raum konzipierte Zeitschrift »Praxis international«.

Im Zusammenhang mit dem 100. Geburtstag von E. Bloch 1985 ist ein breiteres Interesse an der Philosophie der Praxis und Hoffnung geweckt worden. Die Vielfalt der vorhandenen Ansätze und Initiativen macht es aber immer noch schwer, die Kerngestalt des praxiszentrierten Ansatzes zu erfassen. Eine Schwäche, die es seit jeher leicht machte, Praxisdenker als vermeintlich nur »philosophisch« interessierte oder gar »existenzialistische« Marxinterpreten hinzustellen, ihnen eine »sozialökonomisch blasse Philosophie« oder »begrifflich konfuse Schriften«, d. h. einen Mangel an Realitätsbezug vorzuwerfen, dafür mehr Sinn fürs »Mystische« und für einen »Utopismus« unterzuschieben und dem Ganzen überhaupt die »wissenschaftliche« Hoffähigkeit abzuspochen, die man selbst gerne beansprucht. Meister solcher im Gewand vorgeblich wohlwollender wissenschaftlicher Würdigungen vorgetragener, instinktloser Fehlinterpretationen und Denunziationen waren seit jeher die Vertreter und Freunde der Frankfurter Schule.

Während den praxiszentrierten Autoren und den marxistisch orientierten Politökonomien in der »Periode der radikalen Negation« noch eine Mittlerfunktion zwischen wissenschaftlicher Theorie und politischer Praxis zukam, verschob sich bei der »Frankfurter Schule« der Mittelpunkt des Wirkkreises deutlich auf das akademische Terrain: Den Standpunkt »kritischer Theorie« zum Abschluss des Positivismusstreits suchte Alfred Wellmer mit »Kritische Theorie und Positivismus« (Wellmer 1969) zu markieren. Ihr nunmehr maßgeblicher Hauptvertreter Jürgen Habermas zeigte mit der Neuausgabe von »Theorie und Praxis« (Habermas 1978b) im Jahr 1971, dass sich sein Standpunkt, der in einer spezifischen Trennung zwischen einem Typus »technischen« und einem Typus »kommunikativen« Handelns wurzelt, nicht verändert hatte. In dieser spezifischen Konstruktion liegt die eigentümliche Doppelfunktion von Habermas für die Theorieentwicklung begründet, die sich auch in seinem eigenen theoretischen Schaffen als innerer Widerspruch reflektiert: Einerseits wird die Diskussion mit Marx und einem davon nicht unterschiedenen Marxismus gesucht, dem in völliger Verkennung der Ausgangs- und Sachlage eine grundlagentheoretische Reduktion auf ein »Arbeits«-Konzept vorgeworfen wird, während zugleich auf der Suche nach Alternativen zur Ausfüllung der vermuteten Lücke eine

Öffnung für die Diskussion mit modernen [[117]] phänomenologisch-interaktionistischen Theorien eintritt.

Diese Öffnung verrät schon das 1967 erstveröffentlichte »Zur Logik der Sozialwissenschaften«, während »Erkenntnis und Interesse« und zugleich »Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus« die entscheidenden kritischen Gesichtspunkte gegenüber Marx entwickeln. Die Arbeitslinie besteht im weiteren schlicht darin, die Konzepte »Arbeit« und »Interaktion« bzw. »Kommunikation« zusammenzudenken, wobei der Dimension des Kommunikativen im Handeln in unvermittelter Weise das Primat zuerkannt wird - ein Ansatz, der die von Wellmer so apostrophierte »sprachanalytische Wende der kritischen Theorie« ausmacht und damit deren nächste theoriegeschichtliche Entwicklungsphase einleitet. Die Interpretation oder Rekonstruktion von Marx' Theorie, die dieses Unternehmen legitimieren sollte, leidet nur an dem Mangel, dass die Unterschiebung eines »Arbeits«-Ansatzes bei Marx eine durch keinerlei saubere Textarbeit belegbare, katastrophale Fehlinterpretation darstellt, und dass durch die gleichzeitige Verwerfung des authentischen Praxis-Konzepts als »holistisch« die Basis abhanden kommt, auf der allein eine produktive Diskussion mit phänomenologisch-interaktionistischen Theorien möglich gewesen wäre, die nicht auf den Irrweg einer eklektischen Synthese führt. Marx, so heißt es, habe »die Idee einer Wissenschaft vom Menschen verdunkelt«, indem er seiner Gesellschaftstheorie »ein auf den kategorialen Rahmen der Produktion eingeschränktes philosophisches Selbstverständnis übergestülpt« habe (Habermas 1975: 85).

Der von Habermas in dieser Weise vorgestellte und zugleich in subtiler Weise gefälschte Praxis-Denker Marx verweist ganz im Gegenteil gerade auf den springenden, wunden Punkt der Habermasschen Konstruktion, auf den bereits 1971 Alfred Lorenz er stieß. Hier werde, so heißt es, ein »Riss durch Praxis« gelegt, demgegenüber es gelte, ein »unzerrissenes Praxisverständnis« zugewinnen. Indem aber Habermas seine opportune Marxkritik publikumswirksam vertrat und in seinem theoretischen Gesamtschaffen die fatalen Disjunktionen zwischen technischem und kommunikativem Handeln, Arbeit und Interaktion, System und Lebenswelt usw. in immer neuen Potenzen entfaltete, trat ein doppelter misslicher Effekt auf: Einerseits wurde vom besten Erbe der deutschen Philosophie und Gesellschaftswissenschaft und von zeitgenössischen Denkern in dessen Tradition wie Bloch abgelenkt, während zugleich die Tore für eine unvermittelte und unfundierte Assimilation phänomenologisch-interaktionistischer Theorien geöffnet wurden. Bei Habermas selbst zeigt dies beispielhaft seine einseitige und

verkürzende »interaktions«-theoretische Mead-Rezeption im Rahmen der Theorie des kommunikativen Handelns. Diese »Theorie des kommunikativen Handelns« (Habermas 1981) ist am Ende der Versuch, einer vom konstitutionstheoretischen Ausgangspunkt her notwendig eklektischen Synthese von »Arbeit« und »Interaktion«, die unter dem Titel »kommunikatives Handeln« beansprucht, den endlich »unverkürzten Begriff der Praxis« zu entwickeln (Habermas 1981: 485), ein theoriegeschichtliches Fundament zu geben. Es ist damit zugleich der Versuch, die schlechte Statthalterschaft der »Kritischen Theorie« für eine ausstehende wahrhaft praktisch-kritische Gesellschaftswissenschaft zu befestigen: »Auf diesem Wege habe ich einen grundbegrifflichen Rahmen [[118]] entwickelt, der natürlich kein Selbstzweck ist. Er soll sich vielmehr an der Aufgabe bewähren, jene Pathologien der Moderne, an denen andere Forschungsansätze aus methodischen Gründen vorbeigehen, zu identifizieren und zu erklären. Genau dies hatte sich die ältere Kritische Theorie ... zur Aufgabe gemacht« (Habermas 1981: 554). Die »Erklärung« von »Pathologien« der Moderne aus Defizienzen eines lebensweltlich-kommunikativen Sozialhandelns bedeutet nun gerade wieder die Abschneidung der konkret-utopischen Horizonte einer Praxisanalyse, wie sie heute gefordert ist - einer Praxisanalyse, die auf einer ausgewiesenen dialektisch-methodischen Grundlage mit konkret-utopischem Horizont »begreift«, um die Latenzen oder »Potentialitäten« der gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit auch wirklich praktisch freizusetzen, anstatt die Probleme und das Elend dieser Welt im theoretischen Bewusstsein zu verdoppeln. Dieses »Begreifen der Praxis«, so lässt sich resümieren, lag und liegt nicht im Denkhorizont einer »Kritischen Theorie«, deren klassische Linie mit Habermas zugleich zur vollen Entfaltung und ans Ende gekommen scheint, deren Theorievorgaben aber zugleich das Spielfeld eines neueren akademischen »kritischen Marxismus« eröffnet haben.

Dieser kritische Marxismus spürt die Inkonsequenzen der Frankfurter Schule, schreckt aber vor einer an die Wurzelgehenden Kritik der Kritischen Theorie zurück, möchte an den bewahrungswürdigen Elementen der Marxschen Theorie festhalten, scheut aber die Konsequenzen der Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis, möchte also weder mit Marx noch mit Habermas brechen und betreibt aus dieser unlösbaren Spannung heraus eine ebenso ufer- wie folgenlose Theorieproduktion. Als beispielhaftes Zentrum solcher Aktivitäten mag die »Interdisziplinäre Arbeitsgruppe« dienen, deren »Interesse an einer Reaktualisierung des Historischen Materialismus« die zwei Sammelbände »Theorien des Historischen Materialismus« von 1977 und 1980 gezeugt hat: Was hat die Kritische Theorie und was

hat der kritische Marxismus am Ende den betroffenen Subjekten und den modernen Bewegungen für eine gesellschaftliche Alternative zu sagen?

Der Blick auf die Frankfurter Schule sollte am Ende nicht vergessen machen, dass diese keineswegs ein Monopol für kritische Gesellschaftswissenschaft besitzt. Im akademischen Raum ist auch die breit differenzierte Strömung einer kritischen Soziologie und Psychologie lebendig, die sich aus phänomenologisch-interaktionistischen Wurzeln speist und die Diskussion mit Marx und dem Marxismus nicht abgebrochen hat: Das in den vorliegenden Studien immer wieder sichtbar gewordene Spannungsverhältnis zwischen Phänomenologie und Interaktionismus auf der einen, Marxismus auf der anderen Seite, bekundet sich auch heute noch in theoretischen Entwürfen und Diskussionen, die durch die Suche nach einer integralen Realitätskonzeption jenseits von Idealismus und Materialismus, durch bestimmte thematische Konvergenzen im Hinblick auf die Problematik der Subjektivität, des Alltagslebens und -wissens und einer Sozialpsychologie, nicht zuletzt durch direkte theoriegeschichtliche Rückgriffe auf Marx und Mead inspiriert werden. Wie lebendig die Diskussion auf diesem Spannungsfeld geführt werden kann, bekundet die Reihe »Phänomenologie und Marxismus«, [[119]] hervorgegangen aus einem gleichnamigen Kursus im Inter University Centre for Postgraduate Studies in Dubrovnik zwischen 1975 und 1978 (Waldenfels et al. 1977-1979), oder auch neuere Beiträge zu einer »Politischen Psychologie«.

Für die hier immer wieder anklingenden konstitutions- und erkenntnistheoretischen Fragen bietet sich als entscheidender Konkretionsbereich zunächst nicht das marxistisch letztlich entscheidende Thema »Geschichte«, sondern das einer »Alltäglichkeit« an. Über »die Entwicklung des Alltagskonzepts im 20. Jahrhundert« und die verschiedenen Konzeptionen der »Alltäglichkeit«, die hierbei eine Rolle spielen, hat in einer bemerkenswerten Studie H. P. Thurn referiert: »Der Mensch im Alltag. Grundrisse einer Anthropologie des Alltagslebens (Thurn 1980). Über den Stand der Entwicklung der Alltagssoziologie bis dahin gibt anscheinend ein Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Nr. 20/1978, am besten Auskunft. Es enthält vor allem eine Auswahlbibliographie. Diese »Materialien zur Soziologie des Alltags« herausgegeben von Hammerich und Klein, bestätigen insgesamt, was Bernhard Waldenfels als Mitherausgeber der Reihe »Phänomenologie und Marxismus« feststellte (Waldenfeld 1978: 18): »Angesichts der Vielzahl theoretischer Ansätze ist es kein Wunder, dass all das, was sich um das Thema 'Alltag' gruppiert, keine fest umrissene Konzeption darstellt, sondern ein eher vielfachbearbeitetes und

---

vielfach zentriertes Feld, dessen Konturen verschwimmen. Es wäre wohl verfrüht, einen roten Faden durch dieses Labyrinth zu suchen ...«. Es gibt aber auch Versuche, eine integrative Modellierung gesellschaftlicher Lebenswirklichkeit vorzunehmen, die als konstitutionstheoretische Dachkonstruktion zur kritischen Soziologie des Alltags verstanden werden kann und auf diese Weise, indem sie »invariante und universale Strukturen der Lebenswelt« enthüllt, eine »solide Fundierung für die Methodologie der Sozialwissenschaften« ermöglichen soll (Luckmann 1979: 204). Den bemerkenswertesten Entwurf in dieser Richtung stellt bisher anscheinend immer noch Berger-Luckmanns »Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit« dar. Sozialpsychologische und wissenssoziologische, rollentheoretische und gesamtgesellschaftliche Theoriestücke werden hier zu einem Programm zusammengefügt, das bereits alle Charakteristiken einer integrativen Sozialtheorie auf phänomenologischer Grundlage impliziert«, bemerkt Richard Grathoff dazu (Grathoff 1978: 67, 82, 85 f.). Aber die Autoren sehen selbst, dass das Vorgelegte noch nicht das »totale soziologische Phänomen« erschöpft, dass dazu vielmehr auch noch die »systematische Berücksichtigung der Beziehung zwischen struktureller Wirklichkeit und menschlicher Konstruktion von menschlicher Wirklichkeit in der Geschichte unerlässlich« ist (Berger et al. 1977: 198): Die damit gestellten, aber keineswegs beantworteten konstitutionstheoretischen Grundfragen verweisen auf innere Schranken einer nur phänomenologisch-interaktionistisch fundierten Sozialtheorie und auf das weitergehende konstitutionstheoretische Arbeitsprojekt, das in der praxiszentrierten Denklinie anhängig ist. Hier geht es auch nicht nur darum, die gesellschaftliche »Konstruktion« einer Alltagswirklichkeit transparent zu machen, sondern die »Pseudokonkretheit« (Kosik 1970: 7 ff.) solcher Wirklichkeit zu »destruieren«, nicht mehr [[120]] nur darum, das alltägliche Sein zu denken, »sondern es zu schaffen« (Lefèbvre). Und: »Dass die Subjektivität Verteidiger braucht, die für sie sprechen und zu ihren Gunsten protestieren, ist nur allzu wahr«. Aber »in der Praxis kann die Verteidigung der Subjektivität nicht länger philosophische Gestalt annehmen. Sie hat einen genauen Ort und präzisen Sinn - die Verteidigung des Individuums gegen Überorganisation, Produktivismus und Bürokratie«.



## **Literaturverzeichnis**

---

## LITERATUR

Adorno, Theodor W. (1956): Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Stuttgart.

Adorno, Theodor W. (1966, 1975): Negative Dialektik, Frankfurt am Main.

Adorno, Theodor W. et al. (1978): Der Postivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt/Neuwied.

Ahlberg, René (1966): Bilanz der Ära Chruschtschow. In: Beiträge zu einer Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde in Münster/Westf. vom 14. bis 16. April 1964.

Althusser, Louis (1968): Für Marx, Frankfurt am Main.

Althusser, Louis / Balibar, Etienne (1972): Das Kapital lesen, 2 Bde., Reinbek bei Hamburg.

Anderson, Perry (1978): Über den westlichen Marxismus, Frankfurt am Main.

Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.) (1973): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit, 2 Bde., Reinbek bei Hamburg.

Bahro, Rudolf (1977): Die Alternative, Köln/Frankfurt am Main.

Bergmann, W. (1981): Zeit, Handlung und Sozialität bei G. H. Mead, in: Zeitschrift für Soziologie Jg. 10 Heft 4/1981, 351-363.

Benseler, Frank (1984): Revolutionäres Denken - Lukacs, Darmstadt/Neuwied.

Berger, P. L. / Luckmann, Thomas (1977): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt am Main.

Bernstein, Richard J. (1975): Praxis und Handeln, Frankfurt am Main.

Bloch, Ernst (1977a): Das Prinzip Hoffnung. Gesamtausgabe 5. Frankfurt am Main.

Bloch, Ernst (1977b): Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz. Gesamtausgabe 7. Frankfurt am Main.

Bloch, Ernst (1977c): Subjekt - Objekt. Gesamtausgabe 8. Frankfurt am Main.

Bloch, Ernst (1977d): Tübinger Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe 13. Frankfurt am Main.

- 
- Bloch, Ernst: (1977e): *Experimentum Mundi*. Gesamtausgabe 15. Frankfurt am Main.
- Bloch, Ernst (1977f): *Erbschaft dieser Zeit*. Gesamtausgabe 4. Frankfurt am Main.
- Bloch, Ernst (1977g): Eine andere Seite bei William James. In: Ders., *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. Gesamtausgabe 10, 60-65.
- Bloch, Ernst (Hrsg.) (1980): *Marxismus und Anthropologie*. Festschrift für Leo Kofler, Bochum.
- Blumer, Herbert (1973): Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.): *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, Reinbek bei Hamburg.
- Bourdieu, Pierre (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt am Main.
- Brauner, Hilmar (1978): *Die Phänomenologie Edmund Husserls und ihre Bedeutung für soziologische Theorien*, Meisenheim a. Glan.
- Bucharin, Nicolai (1922): *Theorie des historischen Materialismus*, Hamburg.
- Busch, Günther (Red.) (1975): *Individuum und Praxis. Positionen der Budapest School*, Frankfurt am Main.
- Dallmayr, Winfried (1977): Phänomenologie und Marxismus in geschichtlicher Perspektive, in: B. Waldenfels et al.: *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 1, Frankfurt am Main.
- Descombes, Vincent (1981): *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich*, Frankfurt am Main.
- Diemer, Alwin (Hrsg.) (1978): *Sektions-Vorträge. 16. Weltkongress für Philosophie*, Düsseldorf.
- Engels, Friedrich (1968a): Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring). In: *Marx Engels Werke (MEW 20)*, 4-303.
- Engels, Friedrich (1968b): *Dialektik der Natur*. In: *Marx Engels Werke (MEW 20)*, 307-570.
- Engels, Friedrich (1969a): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: *Marx Engels Werke (MEW 19)*, 189-228.
- Engels, Friedrich (1969b): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: *Marx Engels Werke (MEW 21)*, 259-307.

- 
- Fahrenbach, Helmut (1981): Philosophie und marxistische Theorie im Denken Ernst Blochs, in: Praxis International 4/1981, 401-421.
- Fetscher, Iring (1975): Marxistische Portraits. Stuttgart-Bad Cannstadt.
- Feuerbach, Ludwig (1975): Werke in sechs Bänden, Frankfurt am Main.
- Feuerbach, Ludwig (1975): Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Werke 3, 247-322.
- Fiedler, F. u. a. (Hrsg.) (1975): Dialektischer und historischer Materialismus. Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium, Berlin (DDR).
- Fleischer, Helmut (1973): Sozialphilosophische Studien. Kritik der marxistisch-leninistischen Schulphilosophie, Berlin.
- Fleischer, Helmut (1969): Marxismus und Geschichte, Frankfurt am Main.
- Fleischer, Helmut (1974): Marx und Engels. Die philosophischen Grundlinien ihres Denkens, Freiburg/München.
- Fleischer, Helmut (1976): Karl Marx - Die Wende der Philosophie zur Praxis, in: J. Speck (Hg.), Philosophie der Neuzeit II: Grundlagenprobleme der großen Philosophen, Göttingen.
- Fleischer, Helmut (1977): Warum eigentlich Materialismus, in: Theorien des Historischen Materialismus, hrsg. v. U. Jaeggi / A. Honneth, Frankfurt am Main, 173-205.
- Fromm, Erich (1963): Das Menschenbild bei Marx, Frankfurt am Main.
- Garaudy, Roger (1964, 1969): Die Aktualität des Marxschen Denkens, Frankfurt am Main.
- Gerlach, Erich (Hrsg.) (1966): Karl Korsch. Marxismus und Philosophie, Frankfurt am Main/ Wien.
- Gerlach, Erich (1966): Die Entwicklung des Marxismus von der revolutionären Philosophie zur wissenschaftlichen Theorie proletarischen Handelns bei K. Korsch, in: Karl Korsch. Marxismus und Philosophie, hrsg. v. E. Gerlach, Frankfurt am Main/Wien, 9-30.
- Goldmann, Lucien (1970): Lukacs und Heidegger, Darmstadt/Neuwied.
- Gouldner, Alvin W. (1970): The Coming Crisis of Western Sociology, New York.
- Gramsci, Antonio (1967): Philosophie der Praxis, in: Philosophie der Praxis. Eine Auswahl, hrsg. v. Ch. Riechers, Frankfurt am Main.

- 
- Gramsci, Antonio (1991): Gefängnishefte. Ausgabe in 10 Bänden hg. von Klaus Bochmann et al., Hamburg.
- Grathoff, Richard (1978): Alltag und Lebenswelt als Gegenstand der phänomenologischen Sozialtheorie, in: Materialien zur Soziologie des Alltags, hrsg. v. K. Hammerich / M. Klein, Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 20/1978.
- Gropp, Rugard O. (1957): Ernst Blochs Hoffnungsphilosophie - eine anti-marxistische Welterlösungslehre, in: Ernst Blochs Revision des Marxismus, Berlin (DDR).
- Gropp, Rugard O. (1970): Grundlagen des dialektischen Materialismus, Berlin (DDR).
- Habermas, Jürgen (1960, 1968): Ein marxistischer Schelling, in: Über Ernst Bloch, hrsg. v. M. Walser u. a., Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1968, 1975): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1976a): Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1976b): Arbeit und Interaktion. In: Ders., Technik und Wissenschaft als Ideologie. Frankfurt am Main, 9-47.
- Habermas, Jürgen (1963, 1977): Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1978a): Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, hrsg. v. Th. W. Adorno, Darmstadt/Neuwied.
- Habermas, Jürgen (1963, 1978b): Theorie und Praxis, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1981a/b): Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. I/II, Frankfurt am Main.
- Hahn, Erich (1968): Historischer Materialismus und marxistische Soziologie, Berlin (DDR).
- Hammerich, K. / Klein, M. (Hrsg.) (1978), Materialien zur Soziologie des Alltags, Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 20/1978.
- Hegel, G. W. F. (1975a): Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F. (1975b): Wissenschaft der Logik, Werke 5 u. 6.

---

Hegel, G. W. F. (1975c): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik, Werke 8.

Heller, Agnes (1970): Alltag und Geschichte, Neuwied.

Heller, Agnes (1975): Theorie und Praxis: Ihr Verhältnis zu den menschlichen Bedürfnissen, in: Individuum und Praxis. Positionen der Budapester Schule, hrsg. v. G. Busch, Frankfurt am Main.

Heller, Agnes (1978): Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion, Frankfurt am Main.

Heller, Agnes (1980a): Theorie der Gefühle, Hamburg.

Heller, Agnes (1980b): Theorie der Bedürfnisse bei Marx, Hamburg.

Holz, Hans. H. (1972): Strömungen und Tendenzen im Neomarxismus, München.

Holz, Hans H. (1978): Der Philosoph Ernst Bloch und sein Werk 'Das Prinzip Hoffnung', in: Materialien zu E. Blochs Prinzip Hoffnung, hrsg. v. B. Schmidt, Frankfurt am Main, 111-144.

Honneth, Axel / Jaeggi, Urs (1980a): Arbeit, Handlung, Normativität, Theorien des Historischen Materialismus 2, Frankfurt am Main.

Honneth, Axel / Joas, Hans (1980b): Soziales Handeln und menschliche Natur, Frankfurt am Main/New York.

Horkheimer, Max (1968): Kritische Theorie I-II, Frankfurt am Main.

Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (1969): Dialektik der Aufklärung, Frankfurt am Main.

Horkheimer, Max (1947, 1974): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt am Main.

Horkheimer, Max (1977): Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze, Frankfurt am Main.

Husserl, Edmund (1950): Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana 1, Den Haag.

Husserl, Edmund (1954): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana VI, Den Haag.

Israel, Joachim (1972): Der Begriff Entfremdung, Reinbek bei Hamburg.

Israel, Joachim (1979): Der Begriff Dialektik. Erkenntnistheorie, Sprache und dialektische Gesellschaftswissenschaft, Reinbek bei Hamburg.

- 
- Jaeggi, Urs / Honneth, Axel (Hrsg.) (1977): Theorien des Historischen Materialismus 1, Frankfurt am Main.
- Jay, Martin (1976): Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923 -1950, Frankfurt am Main.
- Joas, Hans (Hrsg.) (1978): Einleitung zu: A. Heller, Das Alltagsleben, Frankfurt am Main, 7-23.
- Joas, Hans (1980): Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead, Frankfurt am Main.
- Kangrga, Milan (1965): Alfred Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Rezension in der Zeitschrift PRAXIS, Internationale Ausgabe, Nr. 1/1965.
- Kellner, H. (1969): Vorwort und Einleitung zu: G.H. Mead, Philosophie der Sozialität, Frankfurt am Main, 7-35.
- Kleinspehn, Thomas (1975): Der verdrängte Alltag. Henri Lefèbvres marxistische Kritik des Alltagslebens, Gießen.
- Kofler, Leo (1968): Perspektiven des revolutionären Humanismus, Reinbek bei Hamburg.
- Kofler, Leo (1971): Die Wissenschaft von der Gesellschaft. Umriss einer Methodenlehre der dialektischen Soziologie, Frankfurt am Main.
- Kofler, Leo (1955, 1973): Geschichte und Dialektik, Darmstadt/Neuwied.
- Kofler, Leo (1975): Soziologie des Ideologischen, Stuttgart.
- Kofler, Leo (1977): L. Kolakowski: Die Hauptströmungen des Marxismus, in: Der Spiegel, 42/1977 (Spiegel-Kommentar).
- Kofler, Leo (1979): Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Darmstadt/Neuwied.
- Kolakowski, Leszek (1977-1979): Die Hauptströmungen des Marxismus I-III, München.
- Konstantinov, F. V. (Red.) (1950): Istoriceskij materializm, Moskau.
- Konstantinov, F. V. (Red.) (1958): Osnovy marksistkojfilosofti, Moskau.
- Kopnin, P. V. (1970): Dialektik, Logik, Erkenntnistheorie, Berlin (DDR).
- Korsch, Karl (1931): Der Ernpirismus in der Hegelschen Philosophie, unv. Manuskript aus dem Amsterdamer Nachlass, Berlin.
- Korsch, Karl (1966): Marxismus und Philosophie, Frankfurt am Main.
- Korsch, Karl (1975): Karl Marx, Frankfurt am Main.

---

Korsch, Karl (1980): Gesamtausgabe in 10 Bänden, Frankfurt am Main/Köln.

Kosik, Karel (1970): Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt. Frankfurt am Main.

Kosing, Alfred 1968: Karl Marx und die dialektisch-materialistische Abbildtheorie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderheft, Berlin (DDR).

Labriola, Antonio (1974): Über den historischen Materialismus, Frankfurt am Main.

Lefèbvre, Henri (1967): Probleme des Marxismus, heute, Frankfurt am Main.

Lefèbvre, Henri (1939, 1969a): Der dialektische Materialismus, Frankfurt am Main.

Lefèbvre, Henri (1969b): Zum Begriff der Erklärung in der politischen Ökonomie und in der Soziologie, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, hrsg. v. A. Schmidt, Frankfurt am Main.

Lefèbvre, Henri (1966, 1972a): Soziologie nach Marx, Frankfurt am Main.

Lefèbvre, Henri (1968, 1972b): Das Alltagsleben in der modernen Welt, Frankfurt am Main.

Lefèbvre, Henri (1973): Sprache und Gesellschaft. Düsseldorf.

Lefèbvre, Henri (1974): Die Zukunft des Kapitalismus, München.

Lefèbvre, Henri (1965, 1975): Metaphilosophie. Prolegomena, Frankfurt am Main.

Lefèbvre, Henri (1976): Die Revolution der Städte, Frankfurt am Main.

Lefèbvre, Henri (1977a/b/c): Kritik des Alltagslebens I/II/III), Kronberg/Ts.

Lefèbvre, Henri (1962, 1978): Einführung in die Modernität, Frankfurt am Main.

Lefèbvre, Henri / Regulier, C. (1979): Die Revolution ist auch nicht mehr, was sie mal war, München/Wien.

Leithäuser, Thomas (1972): Untersuchung zur Konstitution des Alltagsbewußtseins, Genf/Berlin/Hannover.

Lenin, Wladimir I.: Werke, Dietz-Verlag, Berlin (DDR).

Lenin, Wladimir I. (1960): Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus. In: Lenin Werke 22, 191-309.

- 
- Lenin, Wladimir I. (1968): Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie. In: Lenin Werke 14, 7-366.
- Lenin, Wladimir I. (1964): Konspekt zu Hegels 'Wissenschaft der Logik' sowie: Zur Frage der Dialektik. In: Lenin Werke 38, 77-229, 338-344.
- Lorenzer, Alfred (1971): Symbol, Interaktion und Praxis, in: G. Busch (Red.), Psychoanalyse als Sozialwissenschaft, Frankfurt am Main.
- Lorenzer, Alfred (1973): Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie, Frankfurt am Main.
- Lorenzer, Alfred (1976): Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis, Frankfurt am Main.
- Luckmann, Thomas (1973): Philosophie, Wissenschaft und Alltagsleben, in: Soziale Welt 24/1973.
- Luckmann, Thomas (1979): Phänomenologie und Soziologie, in: Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften, hrsg. v. W. M. Sprondel und R. Grathoff, Stuttgart.
- Lukacs, Georg (1962): Werkausgabe in 17 Bänden, Darmstadt/Neuwied.
- Lukacs, Georg (1967): Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie. Werkausgabe 8.
- Lukacs, Georg (1972): Ontologie - Marx, Darmstadt/Neuwied.
- Lukacs, Georg (1973): Ontologie - Arbeit, Darmstadt/Neuwied.
- Lukacs, Georg (1976): Geschichte und Klassenbewusstsein, mit Vorwort von 1967, Darmstadt/ Neuwied.
- Mao Tse-tung (1971): Vier philosophische Monographien, Peking.
- Mao Tse-tung (1975): Das machen wir anders als Moskau, hrsg. v. H. Martin, Reinbek bei Hamburg.
- Marcuse, Herbert (1989): Schriften 1-9, Frankfurt am Main.
- Marcuse, Herbert (1965): On Science and Phenomenology, in: Boston Studies in the Philosophy of Science, Volume Two, New York.
- Marcuse, Herbert (1967a): Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs, in: Schriften 1, 556-594, sowie: G. Busch (Red.), Kultur und Gesellschaft 2, Frankfurt am Main 1967, 7-48.
- Marcuse, Herbert (1967b): Existenzialismus. Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres *L'Être et le Néant*, in: G. Busch (Red.), Kultur und Gesellschaft 2, Frankfurt am Main 1967, 49-84.

- 
- Marcuse, Herbert (1968): *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied/Berlin.
- Marcuse, Herbert (1969): *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt am Main.
- Marcuse, Herbert (1973a): *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, in: *Schriften 1*, 347-384, sowie: *Existenzialistische Marx-Interpretationen*, hrsg. v. A. Schmidt, Frankfurt am Main, 41-110.
- Marcuse, Herbert (1973b): *Die Linke angesichts der Konterrevolution*. In: *Ders., Konterrevolution und Revolte*. Frankfurt am Main.
- Marcuse, Herbert (1974): *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Darmstadt/Neuwied.
- Marcuse, Herbert (1978): *Über Bahro, den Protozialismus und den Spätkapitalismus*, in: *Kritik. Zeitschrift für sozialistische Diskussion*, 19/1978.
- Marcuse, Herbert (1980): *Philosophie und kritische Theorie*, in: *Zeitschrift Sozialforschung VI/I*, Paris 1937 sowie: *Gerd Busch (Red.), Kultur und Gesellschaft 1*, Frankfurt am Main, 102-127.
- Marcuse, Herbert (1981): *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*. In: *Schriften 1*, Frankfurt am Main, 509-555.
- Marcuse, Herbert (1989): *Vernunft und Revolution*. In: *Schriften 4*, Frankfurt am Main.
- Marković, Mihailo (1968): *Dialektik der Praxis*, Frankfurt am Main.
- Marković, Mihailo / Petrovic, Gajo (1979): *PRAXIS. Yugoslav Essays in the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*. *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Volume 134, Dordrecht (Holland)/Boston (USA)/London.
- Markun, Silvia (1978): *Ernst Bloch in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg.
- Markus, György (1969): *Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marx*, in: *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, hrsg. v. A. Schmidt, Frankfurt am Main 1969.
- Markus, György (1980): *Die Welt menschlicher Objekte. Zum Problem der Konstitution im Marxismus*, in: *A. Honneth / U. Jaeggi, Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt am Main.
- Markus, György (1981): *Anthropologie und Marxismus*, Hamburg.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (MEW): *Marx Engels Werke (MEW)*, Dietz-Verlag, Berlin (DDR).

- 
- Marx, Karl (1968a): Ergänzungsband I. Schriften bis 1844, in: Marx Engels Werke (MEW 40), Berlin.
- Marx, Karl (1968b): Das Kapital I/II/III. Marx Engels Werke (MEW 23, 24, 25), Berlin (DDR).
- Marx, Karl (1969a): Die deutsche Ideologie. Kapitel I, Feuerbach. In: Marx Engels Werke (MEW 3), Berlin (DDR), 9-77.
- Marx, Karl (1969b): Das Elend der Philosophie, in: Marx Engels Werke (MEW 4), Berlin (DDR), 63-182.
- Marx, Karl (1974): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Marx Engels Werke (MEW 1), Berlin (DDR), 378-391.
- Marx, Karl (1975): Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort, in: Marx Engels Werke (MEW 13), Berlin (DDR), 7-11.
- Marx, Karl (1983): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: Marx Engels Werke (MEW 42), Berlin.
- Marx, Karl: (MEW 32: 547) MEW 37: 463
- Materialismus-Verlag (Hrsg.) (1977): Geschichte und Klassenbewußtsein heute I/II, Frankfurt am Main.
- McCarthy, Thomas (1980): Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas, Frankfurt am Main.
- Mead, George H. (1938): The Philosophy of the Act, hrsg. v. Ch. W. Morris u. a., Chicago.
- Mead, George H. (1969): Philosophie der Sozialität. Aufsätze zur Erkenntnisanthropologie, Frankfurt am Main.
- Mead, George H. (1975): Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt am Main.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945, 1966): Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin.
- Merleau-Ponty, Maurice (1976a): Die Struktur des Verhaltens, Berlin.
- Merleau-Ponty, Maurice (1976b): Humanismus und Terror, Frankfurt am Main.
- Merleau-Ponty, Maurice (1955, 1974): Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt am Main.
- Methe, Wolfgang (1981): Ökologie und Marxismus. SOAK Forschungsbericht, Hannover.

- 
- Metraux, Alexandre (1976): Über Leiblichkeit und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Sozialphilosophie Merleau-Pontys, in: Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften, hrsg. v. R. Grathoff / W. Sprondel, Stuttgart.
- Metzger, Arnold (1979): Phänomenologie der Revolution, Frankfurt am Main.
- Narski, Igor S. (1978): Praxis, Bewußtsein, Außenwelt, in: Sektionsvorträge. 16. Weltkongress für Philosophie, hrsg. v. A. Diemer, Düsseldorf.
- Natanson, Maurice (1956): The Social Dynamics of G. H. Mead, Washington.
- Negt, Oskar (1974): Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie, in: Nikolai Bucharin, Abram Deborin. Kontroversen Über dialektischen und mechanistischen Materialismus, hrsg. v. O. Negt., Frankfurt am Main.
- Ottomeyer, Klaus (1976a): Anthropologieproblem und marxistische Handlungstheorie, Gießen.
- Ottomeyer, Klaus (1976b): Soziales Verhalten und Ökonomie im Kapitalismus. Vorüberlegungen zur systematischen Vermittlung von Interaktionstheorie und Kritik der politischen Ökonomie, Gießen.
- Paris, Rainer (1976): Schwierigkeiten einer marxistischen Interaktionstheorie, in: Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 7, hrsg. v. H.-G. Backhaus u. a., Frankfurt am Main, 11-44.
- Pazanin, Ante (1977): Überwindung des Gegensatzes von Idealismus und Materialismus bei Husserl und Marx, in: Phänomenologie und Marxismus 1, hrsg. v. B. Waldenfels u. a., Frankfurt am Main.
- Petrovic, Gajo (1965): Praxis und Sein, in: PRAXIS, Nr. 1/1965, 26-40.
- Petrovic, Gajo (1969a): Wider den autoritären Marxismus, Frankfurt am Main.
- Petrovic, Gajo (Hrsg.) (1969b): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart, Freiburg.
- Petrovic, Gajo (1971): Philosophie und Revolution, Reinbek bei Hamburg.
- Pivcevic, Edo (1972), Von Husserl zu Sartre, München.
- Popper, K. R. (1940. 1968): Was ist Dialektik? In: Ernst Topitsch (Hg.), Logik der Sozialwissenschaften, Band 5, 262-290.

---

Pozzoli, Claudio (1974): Antonio Labriola. Ein alternder Professor, die Anfänge der sozialistischen Bewegung und die erste historische Wende des Kapitalismus in Italien, in: A. Labriola, Über den historischen Materialismus, hrsg. v. A. Ascheri-Osterlow / C. Pozzoli, Frankfurt am Main, 7-56.

Priester, Karin (1976): Antonio Gramsci und der italienische Marxismus«, in: Neue politische Literatur, XXI/2-1976.

Prokla (1979): Krise des Marxismus? Zeitschrift Prokla Heft 36, 9. Jg. 1979 Nr. 3.

Raulet, Gerard (1982): Die Überwindung des bürgerlichen Wissenschaftsbegriffs durch Blochs objektiv-reale Prozeßerkenntnis, in: Zeitschrift PRAXIS International Nr. 1/1982.

Reichelt, Joachim (1971): Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Marx, Frankfurt am Main.

Riechers Chr. (Hg) (1967): Philosophie der Praxis. Eine Auswahl. Frankfurt am Main.

Rosental, M. M. (1947): Marksistkij dialekticeskij metod, Moskau.

Rosental, M. M. (1969): Die dialektische Methode der politischen Ökonomie von K Marx, Berlin (DDR).

Ruml, Vladimir (1972): Aktuelle Probleme der Leninschen Abbildtheorie und der ideologische Kampf der Gegenwart, in: Filosoficky casopis, Prag 1970, Heft 2 sowie: Marxismus Digest, Heft 1/1972.

Sandkühler, Hans J. (1973): Praxis und Geschichtsbewußtsein, Frankfurt am Main.

Sandkühler, Hans J. (1977): Plädoyer für den Historischen Materialismus als Philosophie, in: Theorien des Historischen Materialismus, hrsg. v. U. Jaeggi / A. Honneth, Frankfurt am Main, 34-83.

Sartre, Jean-Paul: Gesammelte Werke in Einzelausgaben, besorgt v. T. König, Reinbek bei Hamburg.

Sartre, Jean-Paul (1943, 1962): Das Sein und das Nichts, Hamburg.

Sartre, Jean-Paul (1957, 1977): Marxismus und Existenzialismus, Reinbek bei Hamburg.

Sartre, Jean-Paul (1978): Kritik der dialektischen Vernunft, Reinbek bei Hamburg.

Sartre, Jean-Paul (1979): Drei Essays: Ist der Existenzialismus ein Humanismus? u. a., Frankfurt am Main/Berlin/Wien.

- 
- Sartre, Jean-Paul (1980): Biographie und Selbstzeugnisse, in: Pflasterstrand. Stadtzeitung für Frankfurt, Sondernummer, Frankfurt am Main.
- Schaff, Adam (1977): Marxismus und das menschliche Individuum, Reinbek bei Hamburg.
- Scharping, Thomas (1976): Mao Chronik. Daten zu Leben und Werk, München/Wien.
- Schmidt, Alfred (1971): Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik, München.
- Schmidt, Alfred (1973): Existenzial-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse, in: Existenzialistische Marx-Interpretation, hrsg. v. A. Schmidt, Frankfurt am Main, 111-142.
- Schmidt, Alfred (1974a): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, mit Postscriptum, Frankfurt am Main/Köln.
- Schmidt, Alfred (1974b): Praxis, in: Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 2, Frankfurt am Main, 264-308.
- Schmidt, Alfred (1979a): Drei Studien über Materialismus, München/Wien.
- Schmidt, Alfred (1979b): Anthropologie und Ontologie bei Bloch, in: Das Reich der Hoffnung, hrsg. v. W. Böhme, Karlsruhe.
- Schmidt, Burghart (Hrsg.) (1978): Materialien zu Ernst Blochs Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1974): Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie. Studien zur Hegel-Kritik und zum Problem von Theorie und Praxis, Kastellaun.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1981): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, Freiburg/München.
- Schüle, Johann A. u. a. (Hrsg.) (1981): Politische Psychologie. Entwürfe zu einer historisch-materialistischen Theorie des Subjekts, Frankfurt am Main.
- Schütz, Alfred (1971a): Gesammelte Aufsätze I-III, Den Haag.
- Schütz, Alfred (1971b): Das Problem der Relevanz, Frankfurt am Main.
- Schütz, Alfred (1974): Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Frankfurt am Main.
- Schütz, Alfred / Luckmann, Thomas (1979): Strukturen der Lebenswelt 1, Frankfurt am Main.

- 
- Seidel, Helmut (1966): Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 10/1966. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin (DDR), 1177-1191.
- Seve, Lucien (1972): Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, Frankfurt am Main.
- Sher, German (1977): Praxis. Marxist Criticism and Dissident in Socialist Yugoslavia.
- Shukow, Jewgeni (1978): Einige Probleme der Methodologie der Geschichtswissenschaft, in: Gesellschaftswissenschaften. Zeitschrift der Akademie der Wissenschaften, 3/1978, Moskau.
- Sprondel, Walter M. / Grathoff, Richard (Hrsg.) (1979): Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften, Stuttgart.
- Stalin, Josef W. (1938): Über dialektischen und historischen Materialismus, Moskau.
- Theunissen, Michael (1965): Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin.
- Thurn, Hans P. (1980): Der Mensch im Alltag. Grundrisse einer Anthropologie des Alltagslebens, Stuttgart.
- Touraine, Alain (1976): Was nützt die Soziologie? Frankfurt am Main.
- Tran-Duc-Thao (1951): Phenomenologie et materialisme dialectique, Paris.
- Vajda, Mihayl (1975): Marxismus, Existenzialismus, Phänomenologie. Ein Dialog, in: G. Busch (Red.), Individuum und Praxis. Positionen der Budapester Schule, Frankfurt am Main.
- Vranicki, Predrag (1983): Geschichte des Marxismus 1/2, Frankfurt am Main.
- Vranicki, Predrag (1978): Das Woher und Wohin des militanten Optimismus, in: Materialien zu Ernst Blochs Prinzip Hoffnung, hrsg. v. B. Schmidt, Frankfurt am Main, 351-363.
- Waldenfels, Bernhard u. a. (Hrsg.) (1977-1979): Phänomenologie und Marxismus I-IV, Frankfurt am Main.
- Waldenfels, Bernhard (1978): Im Labyrinth des Alltags, in: Phänomenologie und Marxismus III, hrsg. v. B. Waldenfels u. a., Frankfurt am Main.
- von Weiss, Andreas (1979): Neomarxismus. Die Problemdiskussion im Nachfolgemarxismus der Jahre 1945 bis 1970, Freiburg/München.

---

Weiss, Joachim: Marxistische Weber-Rezeption, unveröffentlichtes Manuskript.

Wellmer, Albrecht (1969): Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt am Main.

Wellmer, Albrecht (1977): Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur sprachanalytischen Wende der kritischen Theorie, in: Theorien des Historischen Materialismus, hrsg. v. U. Jaeggi / A. Honneth, Frankfurt am Main, 465-500.

Zeleny, Jindrich (1969): Die Wissenschaftslogik und Das Kapital, Berlin.

Zudeick, Peter (1985): Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch - Leben und Werk, Bühl-Moos.

## **Author und Abstract**

## Angaben zum Autor

Horst Müller, Dr. phil., geb. 1945. Wirtschaftswissenschaftliche Studien sowie Philosophie, Soziologie und Politische Wissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg. Sozialinformatiker und Sozialphilosoph, in Nürnberg. In der Studentenbewegung aktiv, bis 1995 im Sprecherrat der Ernst-Bloch-Assoziation. Initiator der Initiative für Praxisphilosophie und konkrete Wissenschaft und des Portals [praxisphilosophie.de](http://praxisphilosophie.de) seit 2001. Arbeitsschwerpunkte: Marxismus und konkrete Praxisphilosophie, Politische Ökonomie und Systemalternativen, Konzepte gesellschaftlicher Transformation. [http://de.wikipedia.org/wiki/Horst\\_Müller\\_\(Philosoph\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Horst_Müller_(Philosoph))

Auswahl aus Veröffentlichungen: Bloch, Kofler und das Projekt einer utopisch-kritischen Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis, Leo-Kofler-Gesellschaft 2001; Die Staatsquote und Transformationstendenzen in Wirtschaft und Gesellschaft, UTOPIE kreativ 2001; Theoretische Wurzeln und Arbeitsaufgaben des Praxiskonzepts, Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen 2002; Der Bogen Feuerbach, Marx, Bloch, Bourdieu. Realismus und Modernität des Praxisdenkens, Bloch-Almanach 2005. Sozialwirtschaft als Systemalternative, Studienreihe Praxisphilosophie 2005; Die Schranken der Kapitalwirtschaft und die Frage nach der konkreten Alternative, Zeitschrift Sozialismus 2007. Alternativkonzepte der politischen Ökonomie - Sozialismus des 21. Jahrhunderts?, Studienreihe Praxisphilosophie 2007; Transformationsprozesse der sozial-ökonomischen Praxis und Grundriss einer Systemalternative, Zeitschrift Widerspruch/München, Heft 47/2008. Vom Marxismus zur Konkreten Praxisphilosophie. Einführung mit Untersuchungen zu Marx, Bloch, Habermas, Mead, Bourdieu. Herausgeber und Vertrieb: Helle Panke e.V.: Philosophische Gespräche Heft 12/2008. Karl Marx und Immanuel Wallerstein. utopistische Analysen zu den Krisen und Alternativen des 21. Jahrhunderts. In: Supplement der Zeitschrift Sozialismus 4/2010. Zur wert- und reproduktionstheoretischen Grundlegung und Transformation zu einer Ökonomie des Gemeinwesens, Studienreihe Praxisphilosophie 2010; Sozialkapitalismus und Systemtransformation, Berliner Debatte Initial Heft 3/2012, Das PRAXIS-Konzept und strittige Fragen der Marxinterpretation, Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau SLR Nr. 66/2013

Dr. Horst Müller, Meuschelstr. 30, D-90408 Nürnberg, T. (0911) 337781  
<http://www.praxisphilosophie.de>    <mailto:dr.horst.mueller@t-online.de>

---

## Abstract zu Praxis und Hoffnung

Die Untersuchung zielt darauf, die spezifische Denklinie und das reiche Erbe der Philosophie der Praxis von Marx bis zu ihren modernen Klassikern Bloch und Lefèbvre wieder sichtbar und damit für die aktuelle Diskussion verfügbar zu machen. Sie gewinnt weiterweisende Argumente aus den spannungsreichen Beziehungen zwischen Marxismus, Phänomenologie, Interaktionismus und intersubjektivitätsorientierter Gesellschaftswissenschaft. Durch die Einstellung des amerikanischen Sozialphilosophen und Sozialforschers G.H. Mead in die Reihe der Praxisdenker gelingt es, auf dem Weg von der »Philosophie« zur »Wissenschaft« gesellschaftlicher Praxis voranzukommen und eine zeitgemäße grundlagentheoretische Position zu umreißen. Diese stellt sich als Alternative zu kritischen Gesellschaftstheorien Frankfurter Provenienz dar und markiert im Spektrum herkömmlicher, affirmativer sozialtheoretischer Ansätze den Standpunkt einer grundsätzlichen Opposition.

Zur Sprache kommen, im Ausgang von Karl Marx und Friedrich Engels, vor allem Antonio Labriola, W.I. Lenin und Stalin, Georg Lukacs, Karl Korsch und Antonio Gramsci, Max Horkheimer und Herbert Marcuse, Mao Tse-tung, die sowjetische Schulphilosophie, jugoslawische Praxisphilosophen, Jean Paul Sartre, Theodor W. Adorno und Leo Kofler, Ernst Bloch und Henri Lefèbvre, Jürgen Habermas und schließlich George Herbert Mead.

Der konstruktiven Absicht entsprechend steht im Mittelpunkt der Studien die strikt konstitutionstheoretische Grundfrage nach den Vorleistungen oder Abirrungen von einer praxisphilosophisch fundierten Realitäts-, Erkenntnis- und Wissenschaftskonzeption, deren Grundrisse sich im Fortgang zunehmend abzeichnen. In dieser Konzeption einer integralen, fachwissenschaftliche Schranken überschreitenden Praxiswissenschaftlichkeit wird die Antwort auf eine doppelte Herausforderung gesehen: Die Herausforderung durch die anhaltende Krise des Marxismus und eine Fundierungskrise der modernen Gesellschaftswissenschaften. Indem das mit Marx in die Welt gekommene Konzept »Praxis« und Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung« zur Vereinigung kommen und eine darin angelegte wissenschaftliche Utopistik in Kraft gesetzt wird, erwächst den modernen Bewegungen für gesellschaftliche Emanzipation und eine Systemalternative ein philosophisch-wissenschaftliches Orientierungszentrum.

Studien zur

---

# **Philosophie & Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis**

---

1

**Das PRAXIS-Konzept im Zentrum  
gesellschaftskritischer Wissenschaft**

2

**Die Übergangsgesellschaft  
des 21. Jahrhunderts  
Kritik, Analytik, Alternativen**

3

**Von der Systemkritik zur  
gesellschaftlichen Transformation**

4

**Praxis und Hoffnung  
Grundlagen der Philosophie der Praxis**

---

**Horst Müller (Hg.) - Beiträge und Quellen**

## Das PRAXIS-Konzept im Zentrum gesellschaftskritischer Wissenschaft

### Theoretische Grundlagen

*Horst Müller*

**Der Bogen Feuerbach, Marx, Bloch, Bourdieu:  
Realismus und Modernität des Praxisdenkens** 24

*Martina Thom*

**Das Praxis- und Wissenschaftsverständnis von Karl Marx -  
Einige Fragen der Interpretation** 41

*Wolfdietrich Schmied-Kowarzik*

**Die Kernstruktur der Dialektik der gesellschaftlichen Praxis** 85

*Georg Quaas*

**Beiträge zu einer Erkenntnistheorie der Praxis:  
G.H. Mead und Peter Ruben** 109

*Helmut Fleischer*

**Geschichtlichkeit und Geschichtsdenken** 138

### Zur Aktualität

*Wolfdietrich Schmied-Kowarzik*

**Marx als Denker im Zeitalter des Post-Kommunismus** 156

*Helmut Fleischer*

**Sozialmobilisationen und Krisenprospekte** 163

*Pierre Bourdieu*

**Neo-Liberalismus als konservative Restauration** 175

*Horst Müller*

**Zur Neuordnung des theoretischen Feldes der politischen Ökonomie** 182

*Georg Quaas*

**Wertrechnung und Volkswirtschaftliche Gesamtrechnung** 207

*Wolfgang Hoss*

**Werttheoretische Überlegungen im gesamtwirtschaftlichen  
Reproduktionszusammenhang** 229

*Horst Müller*

**Sozialwirtschaft als Systemalternative** 254

Horst Müller (Hg.): Das PRAXIS-Konzept im Zentrum gesellschaftskritischer  
Wissenschaft. BoD-Verlag, Norderstedt 2005 (300 S./22,80 €)  
ISBN 3-8334-3737-5

## Die Übergangsgesellschaft des 21. Jahrhunderts Kritik, Analytik, Alternativen

*Arno Münster*

**Jean-Paul Sartre und die Verantwortung  
des Intellektuellen in der Gesellschaft** 12

*Ursula Reitemeyer*

**Marx' Theorie der entfremdeten Arbeit im Spiegel  
der sich auflösenden Lohnarbeitsgesellschaft** 38

*Wolfdietrich Schmied-Kowarzik*

**Der Grundwiderspruch zwischen der Wertlogik des Kapitals  
und dem Reichtum der Menschen und der Erde** 54

*Harald Lemke*

**Was ist Praxologie? Von Marx über die Kritische Theorie  
zu einer Philosophie der Praxis** 66

*Julia Schnegg*

**Praxis als Erkenntnis- und Theorieproblem  
Die Feuerbachthesen von Marx und die Theorie der Praxis** 86

*Wolf Göhring*

**Die revolutionäre Bedeutung von Informations- und  
Kommunikationstechnik als besonderer Produktivkraft** 114

*Werner Rügemer*

**Privatisierung als neoliberale Staatsumgründung  
und die Alternative einer kooperativen Ökonomie** 140

*Klaus Steinitz*

**Scheitern des Realsozialismus im 20. Jahrhundert -  
Konsequenzen für einen zukünftigen Sozialismus** 156

*Joachim Bischoff*

**Politische Ökonomie der Lohnarbeit im 21. Jahrhundert** 184

*Horst Müller*

**Alternativkonzepte der politischen Ökonomie -  
Sozialismus des 21. Jahrhunderts?** 204

*Klaus Thaler*

**Auf dem Weg zu einer neuen Linkspartei in Deutschland** 268

Horst Müller (Hg.): Die Übergangsgesellschaft des 21. Jahrhunderts.  
Kritik, Analytik, Alternativen. BoD-Verlag, 2007 (308 S./22,80 €)  
ISBN 978-3-8334-9769-8

## Von der Systemkritik zur gesellschaftlichen Transformation

### Transformationsforschung - Aufgaben und Probleme

*Michael Brie*

**Solidarische Gesellschaftstransformation -  
Skizze über eine (noch) unmögliche Möglichkeit** 12

### Praxistheoretische Grundlagen und Kritik

*Wolfdietrich Schmied-Kowarzik*

**Die Herausforderung der Marxschen Philosophie der Praxis  
und die Misere aktueller Marxinterpretation** 58

*Horst Müller*

**Zur kritischen und utopistischen Wissenschaftskonzeption  
des Praxisdenkens** 79

### Wirtschaftstheorie und gesellschaftliche Transformation

*Günter Buchholz*

**Das Verhältnis zwischen Ökonomie und Staat  
in der Neoklassik, bei Marx und Keynes** 128

*Horst Müller*

**Zur wert- und reproduktionstheoretischen Grundlegung  
und Transformation zu einer Ökonomie des Gemeinwesens** 157

*Andreas Willnow*

**Die Wertschöpfungsabgabe als Bestandteil eines  
Transformationskonzeptes?** 230

*Andreas Willnow*

**Bedingungsloses Grundeinkommen als Bestandteil  
eines Transformationskonzeptes?** 250

### Potentiale und Perspektiven der urbanen Praxis

*Fernand Guelf*

**Kreativität in der urbanen Gesellschaft  
Henri Lefebvres Projekt einer kulturellen Revolution** 280

*Rainer Fischbach*

**Die Zukunft der Stadt -  
doch was ist die Stadt der Zukunft?** 297

Horst Müller (Hg.): Von der Systemkritik zur gesellschaftlichen Transformation.  
BoD-Verlag, Norderstedt 2010 (356 S./22,90 €)  
ISBN 978-3-8391-8822-4

## Praxis und Hoffnung Grundlagen der Philosophie der Praxis

### Von Marx bis zur Jahrhundertwende

**Grundlegung und Weichenstellungen**  
*Marx, Engels, Labriola* 17

### Von der Oktoberrevolution bis zum II. Weltkrieg

**Unter sowjetstaatlichen Vorzeichen**  
*Lenin, Stalin* 37

**Revolte der Parteiintellektuellen**  
*Lukács, Korsch, Gramsci* 45

**Das Frankfurter Institut im Exil**  
*Horkheimer, Marcuse* 58

### Entwicklungen der Nachkriegszeit

**Übersetzung für die 3. Welt**  
*Mao Tse-tung* 71

**Schicksale einer Idee**  
*Sowjetische Schulphilosophie* 76

**Kritik und neue Anfänge**  
*Jugoslawische Praxisphilosophie* 84

**Eine große Initiative**  
*Sartre* 91

**Kritische Theorie und ihre Kritiker**  
*Adorno, Kofler, Habermas* 101

**Weitung der Idee zur Weltsicht**  
*Bloch* 115

**Wege zur Praxiswissenschaft**  
*Lefebvre* 126

### Radikale Negation und Ernüchterung

**Von der 68er Periode zur Krise der 80er** 138

### Grundrisse des Praxiskonzepts

**Die konstitutionstheoretische Fragestellung** 146  
**Marx, Mead und das Konzept widersprüchlicher Praxis** 156

**Exkurs zur 68er Periode** 180

Horst Müller: Praxis und Hoffnung. 1. Auflage Germinal, Bochum 1986.  
ISBN 3-88663-509-0. 2. Auflage 2014 Online bei [praxisphilosophie.de](http://praxisphilosophie.de)



Dr. Horst Müller  
Meuschelstr. 30  
D-90408 Nürnberg

Tel. (0911) 337781

[dr.horst.mueller@t-online.de](mailto:dr.horst.mueller@t-online.de)

<http://www.praxisphilosophie.de/start.htm>