

Studien zur

Philosophie & Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis

- Sonderdruck -

Jürgen Habermas: Neue Dualismen und Normativismus

Eine Kritik vom Standpunkt des
Marxismus- und Praxisdenkens

Sonderdruck aus

Horst Müller: Das Konzept PRAXIS im 21. Jahrhundert. Karl Marx und die Praxisdenker, das Praxiskonzept in der Übergangsperiode und die latent existierende Systemalternative.

2., vollständig überarbeitete und ergänzte Auflage, April 2021

BoD GmbH, Norderstedt, ISBN 978-3-7534-9705-1 (676 S. / 24,80 €)

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

<https://www.praxisphilosophie.de> dr.horst.mueller@t-online.de

[Das Konzept PRAXIS OpenAccess beim Dokumentenserver der Uni Kassel](#)

INHALT

Vorwort zur zweiten Auflage	8
Vorwort zur ersten Auflage	13
Einladung zum Studium des ‚Praxiskonzepts‘	19

ZUR EINFÜHRUNG
PRAXIS UND GESELLSCHAFTLICHE WIRKLICHKEIT

1. Einführung in das Praxisproblem	34
1.1 Das Praxiskonzept im theoretischen Umfeld	34
1.2 Geschichtliche Linien des Marxismus- und Praxisdenkens	39
1.3 Konstitutionstheoretische Grundlegung der Sozialtheorie	64

ERSTER HAUPTTEIL
KARL MARX UND DIE PRAXISDENKER

2. Karl Marx: Das Novum des Praxisdenkens	76
2.1 Ludwig Feuerbach als Inspirator von Marx	76
2.2 Praxis als Schlüssel gesellschaftlicher Wirklichkeit	83
2.3 Probleme der Marxinterpretation und die Dialektik	104
2.4 Marx' Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis	110
2.5 Eine unvollendete Erkenntnistheorie der Praxis	116
2.6 Marx' politische Ökonomie als Praxiswissenschaft	124
2.7 Zur Konzeption des Politischen bei Marx	134
3. Ernst Bloch: Praxis der konkreten Utopie	141
3.1 Die Erneuerung des Praxisdenkens durch Bloch	141
3.2 Prozessmaterie, Praxis und konkrete Utopie	146
3.3 Hoffnungsphilosophie und Schwerkräfte der Praxis	153
3.4 Blochs Philosophie der Praxis und Hoffnung	156
3.5 Das Praxisdenken und konkrete Sozialanalysen	159
3.6 Konkrete Utopie und politische Ökonomie	165
3.7 Marx, Bloch und die Naturfrage	169
3.8 Ethos und Perspektiven der Weltveränderung	182

4.	Jürgen Habermas: Neue Dualismen und Normativismus	187
4.1	Habermas im Zusammenhang des Frankfurter Kreises	187
4.2	Karl Marx, das Marxismusdenken und Habermas	193
4.3	Die Zerlegung von <i>Praxis</i> und neue Dualismen	197
4.4	Eine affirmative Theorie der Modernisierung	205
4.5	Lebenswelt als Ort der Pseudokonkretheit	214
4.6	Verlust der Wissenschaft der politischen Ökonomie	218
4.7	Mit Chantal Mouffe gegen das Konsensdenken	225
4.8	Letztes Gefecht pro und contra Habermas	230
5.	George Herbert Mead: Intersubjektivität oder Praxis?	236
5.1	Meads Sonderstellung im Problem- und Streitfeld	236
5.2	Die integrale Realitätsauffassung von Marx und Mead	239
5.3	Die Entwicklungsform ‚gesellschaftliche Handlung‘	244
5.4	Praxisperspektiven und gesellschaftliche Synthesis	253
5.5	Mead als missing link des Praxisdenkens	257
5.6	Identität und reflektive Intelligenz des Individuums	259
5.7	Das Geistige in der praktisch-gegenständlichen Welt	265
5.8	Geschichte und der Kampf um soziale Wahrheit	268
6.	Pierre Bourdieu: Wissenschaft praktischer Handlungen	276
6.1	Zur Positionierung Bourdieus im akademischen Feld	276
6.2	Konstitutionsaspekte der Praxis und die Praxeologie	280
6.3	Das Praxiskonzept im wissenschaftlichen Umfeld	289
6.4	Bourdieu Praxeologie und sein ‚Gegenfeuer‘	293
6.5	Kategoriale Differenzierung der Praxisanalytik	295
6.6	Ökonomie praktischer Handlungen und Kapitalbegriff	299
6.7	Wissenschaft und Politik der praktischen Vernunft	305

ZWEITER HAUPTTEIL

DAS PRAXISKONZEPT IN DER ÜBERGANGSPERIODE

7.	Das Praxiskonzept im 21. Jahrhundert	314
7.1	Das Praxisdenken als Paradigma und Weltphilosophie	314
7.2	Grundzüge einer dialektischen Praxiswissenschaftlichkeit	321
7.3	Zur Konstitution von Gesellschaft, Staat und Geschichte	338
7.4	Das Praxiskonzept und kritische Gesellschaftstheorien	360

8.	Die gesellschaftsgeschichtliche Periode des Übergangs	365
8.1	Der formationelle Widerspruch in der Übergangssituation	365
8.2	Vom Industrie- zum Sozial- und Weltkapitalismus	380
8.3	Die multipolare Welt und der Rückschlag der Globalisierung	404
8.4	Die Gesellschaften im weltkapitalistischen Zusammenhang	424

DRITTER HAUPTTEIL

TRANSFORMATIONSANALYTIK UND SYSTEMALTERNATIVE

9.	Problemexposition und Analytik der Systemtransformation	434
9.1	Marx' Ansatz und die Transformationsforschung heute	434
9.2	Die spezifische Praxisnatur der Wirtschaft der Gesellschaft	446
9.3	Die Formierung des latenzhaltigen Sozialkapitalismus	462
9.4	Kritische Knotenpunkte des Reproduktionssystems	491
9.5	Transformationsanalytik und Kernstruktur der Alternative	510
9.6	Konstitution und Realisierung einer Sozialstaatswirtschaft	537
10.	Politik und Perspektiven gesellschaftlicher Emanzipation	546
10.1	Vom Sozialkapitalismus zu einer assoziativen Sozialität	546
10.2	Sozialstaat und Emanzipation sozialwirtschaftlicher Dienste	549
10.3	Steuerreform, Finanzwesen und Sozialinformatik	552
10.4	Eigentumsarten, Betriebsformen und Marktverhältnisse	558
10.5	Arbeit, Lebenswelt und der gesellschaftliche Intellekt	564
10.6	Kommunalverfassung, urbane Praxis und Kultur	570
10.7	Emanzipation der Wirtschaftsgesellschaft im Weltsystem	574
10.8	Geburtshilfe auf dem Weg zu einer höheren Zivilisation	581
11.	Resümee und Ausblick	589
	Übersicht über die Inhalte	614
	Literaturverzeichnis	628

Vorwort

zur vollständig überarbeiteten und ergänzten 2. Auflage

Nach mehreren Jahrzehnten neoliberaler Globalisierung treten in allen Gesellschafts- und Weltverhältnissen multiple Krisenphänomene und existenzielle Problemlagen vor Augen, zugleich aber auch tiefgreifende Probleme oder sogar eine *Krise des Marxismus und der gesellschaftlichen Linken*: Eine Auszehrung der philosophisch-wissenschaftlichen Grundlagen, Richtungsverlust und Marginalisierung auf dem politischen Feld, das Fehlen einer politisch-ökonomisch ausgewiesenen und vertrauenswürdigen Alternative, allenthalben organisatorische Zersplitterung und nicht zuletzt elementare Orientierungsprobleme in der unaufhaltsam changierenden gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit.

Diese Situation bestätigt den hier beschrittenen Weg einer *Erneuerung von Grund auf*, zur „Fortentwicklung“ (Bloch 1978: 196) des Praxis- und Marxismusdenkens im „Praxiskonzept“. Mit diesem Identifikator wird die Konsequenz aus der überlieferten Bekundung von Marx gezogen, er selbst sei „kein Marxist“. Bei alledem handelt es sich auch um das Ergebnis einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit älteren und neueren *kritischen Gesellschaftstheorien*, die ihre hohe Zeit im 20. Jahrhundert hatten. Aufgrund der Ausformung des durch Marx in die Welt gekommenen *dialektischen Praxisdenkens* als *integrale Praxiswissenschaftlichkeit* und durch eine an heutige Verhältnisse neu ansetzende *politisch-ökonomische Praxisanalytik* konnte der Bogen bis hin zum Konzept einer *Sozialstaatswirtschaft* als konkrete Systemalternative geschlagen werden.

Die neu bearbeitete zweite und nunmehr Hauptausgabe des Grundlagenwerks enthält zahlreiche und wesentliche Verbesserungen, Ergänzungen und Präzisierungen, die bis hin zu Beiträgen aus den Jahren 2020/21 und zur aktuellen Weltsituation reichen. Um zum Studium und zur Auseinandersetzung anzuregen, möchte ich vorab einige der wichtigsten Aspekte kursorisch ansprechen. Wie bei jeder wirklichen Wissenschaft gilt auch hier, dass man ohne ernsthafte Auseinandersetzung mit textlichen, begrifflichen Konzeptualisierungen nichts dazulernen und wirklich begreifen kann. In dieser Hinsicht gibt es einige Herausforderungen:

Das vorliegende Werk versucht *erstmal*s eine konsequente Entfaltung der *konstitutionstheoretischen Fragestellung* bezüglich *gesellschaftlicher Wirklichkeit und sozialer Wahrheit* im Ausgang vom Schlüsselbegriff „Praxis“. Dieser integrale Begriff von Praxis schließt alle Naturverhältnisse ein und führt auch zur Erhellung der Konstitutionsfragen menschlicher *Identität* oder

Subjektivität. Die Klärung des Verständnisses von „Praxis und Begreifen der Praxis“ (MEW 3: 5-7) impliziert schließlich *geistphilosophische* und *erkenntnistheoretische* Aspekte, für die es innermarxistisch keine Lösung gibt. Aufgrund des entwickelten tiefen *Logoskonzepts* wird, neben der *Widersprüchlichkeit der Praxis*, die eminente Bedeutung der Kategorie *Perspektivität* für die *mehrdimensionale* Wirklichkeitsauffassung des dialektischen Praxisdenken entdeckt.

So ergibt sich, auch mit Bezug auf Hegels dialektische Logik und Blochs konkret-utopisches Erkennen, eine *praxislogische und praxisanalytische Begrifflichkeit* und bestätigt sich die *universelle* Geltung der *Dialektik* (Müller 2020b: 10 Fn.24, 16 ff.). Gesellschaftliche Wirklichkeit, vollständig eingesenkt in Naturverhältnisse, enthüllt sich als *widersprüchliche, perspektivisch dimensionierte* Synthesis und *Formierung von Praxisperspektiven*, als eine geschichtlich gestalt- und formenbildende, nach vorn offene Praxis- und Prozesswirklichkeit mit *universellem Horizont*. Die Absicht bei alledem ist, das *dialektische Praxisdenken* zu rehabilitieren, zu kultivieren und jenseits simplifizierter Vorstellungen von Marx' Schaffen eine menschlich und gesellschaftlich verantwortliche, *integrale Praxiswissenschaftlichkeit* zu profilieren. Das Primat dieser Wissenschaftslehre auch für die Wirtschaft der Gesellschaft versteht sich von selbst, insofern diese als politisch-ökonomische *Praxis* und nicht als „Handeln“ oder „System“ konstituiert ist.

Durch Marx' utopistisch inspirierte *Wissenschaft der politischen Ökonomie* wurden der *entfremdete Status* und wurden auch *zivilisierende Tendenzen* der historischen kapitalistischen *Praxisformierung* aufgewiesen. Dies betrifft insoweit auch den heutigen „demokratischen Kapitalismus“ (Streeck 2013) und das kapitalistische Weltsystem im Übergang (Wallerstein 2002). Damit wurde zugleich die Perspektive einer befreienden Wende in *Richtung einer höheren Zivilisation* alias *Sozialismus* eröffnet. Vergleicht man diese philosophisch-wissenschaftlich fundierte Wirklichkeitsauffassung und kritisch-revolutionäre *Konzeptualisierung des Geschichtlichen* „mit der modernen westlichen Philosophie und den gegenwärtigen Theorien der gesellschaftlichen Entwicklung“, oder blickt auf die bestehenden, unsäglichen Weltzustände und drohende Abgründe, so wird klar, dass sie weiterhin den „unüberschreitbaren Bedeutungshorizont unserer Epoche“ (Yang Geng 2018: 406) markiert. Daher bedeutet die Verkennung und Missachtung der geistesgeschichtlichen Wende und eigentlichen Aufklärung, die das mit Marx in die Welt gekommene dialektische Praxisdenken und seine Analytik darstellt, ein fundamentales, folgenreiches Defizit im wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Intellekt.

Ein weiterer Hauptaspekt der vorliegenden Untersuchungen liegt in der Revision gängiger politisch-ökonomischer und geschichtlicher Periodisierungen durch das Konzept des *trinodal* strukturieren, *latenzhaltigen Sozialkapitalismus*. Marx konnte diese Praxisformierung nicht kennen, da sich deren Typik erst im 20. Jahrhundert herausbildete. Die drei Knotenpunkte dieser urban geprägten sozioökonomischen Formierung sind die industriewirtschaftliche Warenproduktion, die Abteilung der sozial-infrastrukturellen oder *sozialwirtschaftlichen Dienste* als eine theoretisch und historisch neue Formbildung des Ökonomischen, sowie der zwischen beiden vermittelnde und regierende Steuer-, Rechts-, Sozial- und Nationalstaat. Diese Konfiguration bedeutet eine *Überschreitung der traditionellen Reproduktionsschemata* und grundlegend neue Modellierung der sozioökonomischen Zusammenhänge.

Der entwickelte Ansatz verlangt eine *Wendung von Kapitallektüren* und *traditionellen Interpretationsschemata* hin zu einer neu ansetzenden *Wert-, Reproduktions- und Praxisanalytik*, der eigentlichen Forschungsmethode von Marx. Auf diesem Weg werden die Wurzeln und Konsequenzen des *systemisch unaufhebbaren Wachstumszwangs* aufgedeckt und *neue Wertgesetzlichkeiten* innerhalb der sozialkapitalistischen Formierung identifiziert. Es zeigt sich, wie sich „im Schoße“ (MEW 42: 203) der modernen Steuer-, Rechts- und Sozialstaatlichkeit, unterhalb der Ebene einer so effektivierenden wie pseudo-konkreten Wirtschafts-, Fiskal und Sozialpolitik, bereits eine *Systemalternative kristallisiert*. Die relative ökonomische *Selbstbezüglichkeit der trinodalen sozialkapitalistischen Formierung* verweist auf die moderne *Sozialstaatlichkeit* und das *Nationale* als wesentliche *Konstitutionsaspekte* heutiger wie einer zukünftigen, emanzipierten Gesellschaftlichkeit.

Soweit Degrowth-, Transformations-, Postwachstums- und Sozialismus-Diskussionen von alldem abgehoben sind, können sie am Ende nicht zielführend sein: Ohne Erneuerung der philosophisch-wissenschaftlichen Grundlagen im Zeichen der Dialektik und eine positiv orientierte, methodisch belehrte Praxiswissenschaft der politischen Ökonomie „geht's nicht, sonst ist es abstrakter Utopismus“ (Bloch 1978: 224). In diesem Sinne wird also von einer bereits latent existierenden und andrängenden Alterität ausgegangen. Es ergibt sich, dass deren mögliche Freisetzung eine regelrechte *Fiskalrevolution* (Piketty 2014a: 662) erfordert, genauer gesagt eine „Kapital(transfer)steuer“ (vgl. Müller 2019d). Anders als die immer wieder und vielfach zu Recht geforderten Einkommens- und Vermögenssteuern setzt diese an einem zentralen *Knotenpunkt der kapitalistischen Systemverhältnisse* an. Durch die fiskalische Operation kann eine Befreiung des Sozialstaats aus der Umklammerung der Kapital- und Finanzwirtschaft und eine weit rei-

chende Umstimmung in der waren- wie auch sozialwirtschaftlichen Sphäre angebahnt werden. Der entscheidende Aspekt ist dabei die *Emanzipation der sozialwirtschaftlichen Dienste* aus der kapitalwirtschaftlich erzwungenen Austerität. Das betrifft alle administrativen, sozial-infrastrukturellen und kulturellen, zunehmend auch ökologischen Produktionen und Leistungen für das Gemeinwesen und die Bürger, somit vor allem die unmittelbare Lebenswirklichkeit im Raum der kommunal verfassten urbanen Praxis.

Diese Möglichkeit soll durch eine Analytik der spezifischen Wertverhältnisse und Formbildungen, Arbeits- und Eigentumsverhältnisse einer vom kapitalistischen Wachstumszwang befreiten „Sozialstaatswirtschaft“ belegt werden. Es handelt sich im Prinzip um eine *der Form nach* sogenannte *einfache* und im Ganzen *haushälterische* Gestalt des Wirtschaftens, ein offenes Entwicklungssystem gesellschaftlicher Arbeit, Reproduktion und Praxis.

Das Konzept des latenzhaltigen Sozialkapitalismus und eines gesellschaftsgeschichtlichen Übergangs erfordert weit gehende Vergewisserungen. Die Situation im 21. Jahrhundert, nach der vollen Ausprägung des kapitalistischen Weltmarkts und mitten in der digitalen Revolution, stellt sich als *Krisen-* und noch halb offene *Übergangsperiode* (Wallerstein 2002) dar. Dazu wird die Entwicklung vom Industriekapitalismus zum Sozialkapitalismus und zur neoliberalen Globalisierung sowie die heutige, *multipolare Weltsituation* beleuchtet, unter anderem mit Blicken auf die widersprüchliche Entwicklung Chinas, das neoliberale Regiment der Europäischen Union und den Niedergang der USA. Für die entscheidende Frage nach einer Systemalternative zur liberalistisch-kapitalistischen Formierung, welche die Substanz menschlicher Gesellschaftlichkeit und die planetarische Lebenswelt zu ruinieren droht, ist eine *implosive Tendenz* oder der begonnene *Rückschlag der Globalisierung* von Bedeutung. Über immer neue Problem- und Krisenproduktionen hinaus drängt dieser zu dem möglichen Wandel im Anschluss an sich immanent kristallisierende, sozialstaatswirtschaftliche Verhältnisse. Die erreichbar scheinende alternative „Produktionsweise und Gesellschaftsform“ (MEW 42: 188) wird zunächst, mit Blick auf die Vielfalt der heutigen Weltgesellschaften und die Widersprüche der Weltsituation, als eine Form *assoziativer, zivilisatorisch höherer Gesellschaftlichkeit* gefasst.

Das Konzept des latenzhaltigen Sozialkapitalismus und des Ringens in einer epochalen Übergangswirklichkeit hat erhebliche politische Konsequenzen. Der akut gewordene Hauptwiderspruch innerhalb der bestehenden Übergangsgesellschaften und im Weltmaßstab ist jetzt der *formationelle Widerspruch* zwischen der alten und einer andrängenden neuen Praxisformierung. Dieser übergreift alle Klassenverhältnisse und anderen sozialen

Konfliktlinien und Problemdimensionen. Die rührigen, vielfältigen Widerstands- und Wendekräfte unserer Zeit können sich demnach nur assoziieren und *Geburtshilfe für die Alternative* leisten, wenn diese auch positiv und konkreter vor Augen steht: Daher die enormen Konsequenzen entsprechender Versäumnisse der politischen Ökonomie, deren Wurzeln gut 100 Jahre zurückreichen. Die Lösung dieser Probleme verlangt die *Aufhebung traditioneller Kritik* in einer operativen *dialektischen Sozioökonomik*. Nötig sind kollektive Anstrengungen zu deren Entwicklung als wirtschaftstheoretisches Paradigma jenseits eines Keynesianismus, Neoliberalismus und neuerer ökonomistischer Mixturen und Programme: Die befreiende Perspektive liegt zunächst in der Bewegung und Programmatik *für eine sozialstaatswirtschaftlich veränderte soziale Konstitution*, und jedenfalls nicht in Umverteilungen auf dem Boden eines digitalisierten Green Capitalism.

Alle diese Fragen und Probleme gehen weit über das hinaus, was Einzelne leisten können. Daher sehe ich das Ganze im Kontext eines koaktiven work in progress. Es kann fokussierte, systematisch strukturierte Forschungsanstrengungen anregen. Die eingeflochtenen Fundstellen, Zitierungen und Literaturangaben sollen die theoretische Basis festigen und Anschlussstellen zur weiteren Vertiefung und Diskussion markieren. Die Literaturangaben enthalten viele direkte Links zu Textquellen. So wendet sich dieses Werk besonders an eine neue Generation von studierenden, forschenden und aufgeschlossenen Geistern. Es möchte die Quintessenz einer enormen, vielfach verdrängten geistigen Welt und Gedanken von den vordersten gesellschaftlich-geschichtlichen Frontlinien unserer Zeit vermitteln.

Die Seitenzahlen der 1. Auflage finden sich in geschweiften Klammern {123} im Text. Neben einer im Handel erhältlichen *Druckversion* des Titels ist eine *OpenAccess* Publikation über KOBRA (Kasseler OnlineBibliothek, Repository und Archiv), dem Dokumentenserver der Universität Kassel zugänglich. Damit sind alle Suchmöglichkeiten gegeben. Dort waren die „Perspektiven einer Philosophie der Praxis“ 1978-2006 ein Kernthema der „IAG Philosophische Grundlagenprobleme“. Zum 200. Geburtstag von Marx erschien in den „Kasseler Philosophische Schriften“ ein Sammelband (Novkovic 2018; Müller 2018b). So bietet das „Konzept PRAXIS“ in der *Kombination von Print- und freiem Digitalmedium* eine Plattform für Bildung, Studium, weiter gehende Forschungen und kann auch eine konsequente Politik informieren. Das Portal praxisphilosophie.de stellt dazu ein systematisch strukturiertes Dokumentations- und Referenzmedium dar.

Horst Müller, im April 2021

4. Jürgen Habermas: Neue Dualismen und Normativismus

4.1 Habermas im Zusammenhang des Frankfurter Kreises

Habermas als herausforderndster Exponent Kritischer Theorie

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

Das diesbezüglich entscheidende praxisontologische und erkenntnistheoretische Moment des Praxiskonzepts wurde in Frankfurter Kreisen und auf dem Feld jener *kritischen Gesellschaftstheorien* nie verstanden, schon immer verdunkelt, außer Sichtweite gerückt oder gar bewusst desavouiert (vgl. Müller 2019e: 145 f.). Daher ist hier die Klärung in der Sache selbst vorran-

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

gig. In dieser Absicht bieten aber gerade die im Verhältnis zum Praxiskonzept durchaus benachbarten und parallel gelagerten, in wesentlichen Aspekten freilich antithetischen und aberranten Positionierungen von Habermas exakte Anreize und Anhaltspunkte. Jenseits der „Theorie des kommunikativen Handelns“, dem 1981 erschienenen Hauptwerk, sehe ich bis heute auch kein überbietendes sozialtheoretisches Werk, das zudem konstitutionstheoretisch und korrelativ zum Praxiskonzept interessanter wäre.²

Habermas' Hauptwerk dient hier als Medium oder Kontrastfolie **{182}** in einem virtuellen Diskurs. Die Absicht ist dabei ganz und gar konstruktiv, und es ist am allerwenigsten meine Absicht, eine neue Habermasdiskussion zu eröffnen. Von besonderem Interesse ist die Überschneidung beider Theorielinien in einer zentralen Fundierungsfrage, nämlich was die praxisorientierte oder aber intersubjektivitätstheoretische Interpretation von G. H. Meads Konzept „gesellschaftliche Handlung“ angeht. Dieser Punkt wird daher im nächsten Hauptabschnitt ausführlich besprochen: Mead erscheint geradezu als „missing link“ für die Entwicklung der Philosophie der Praxis. Habermas steht dagegen für eine typische sozialtheoretische Abzweigung, die vom dialektischen Praxisdenken, von der Wissenschaft der politischen Ökonomie und überhaupt von konkreter Utopie systematisch wegführt.

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

Seitenblicke auf Adorno und den Nachfolger Honneth

Die im „Konzept PRAXIS“ beabsichtigte Konzentration auf Habermas kann durch einen Seitenblick auf Theodor W. Adorno verständlicher wer-

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

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

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

Sätze wie jene, dass Marx die elfte, im Hinblick auf die vorhergehenden quintessenzielle, pointierende Feuerbachthese „so autoritär vor(ge)tragen“ habe, „weil er ihrer nicht ganz sicher sich wusste“, sind intellektuelle Girlanden, die auch sonst das Werk schmücken.³ Oder dass etwa „Dialektik“

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

als philosophisch-reflexive Denkweise und Methodenansatz, „geworden und vergänglich wie die antagonistische Gesellschaft“ sei, ist völlig unverständlich und führt ebenso in ein Abseits wie die unausgesprochen auf Bloch gemunzte „Warnung vorm Utopismus“, die der gezielte Seitenhieb „Hoffnung ist kein Prinzip“ toppt (Adorno 1975: 144, 243). „Ein Philosophieren ohne System kann nichts Wissenschaftliches sein“, erklärte einmal ein wirklicher Meister der Dialektik (Hegel 1975: 61; vgl. Hegel 1970: 14). Bloch charakterisierte sein dialektisches Praxis- und Hoffnungsdenken als „offenes System“ (Bloch 1977e: 472 f., 505 f.; 1977n: 28), eben so offen wie der emergierende Sozial- und Weltprozess.

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

Theoriegeschichtlich ist Adorno *vor* Habermas situiert. Dessen rückblickende Wahrnehmung konzentrierte sich in dem Satz: „Adorno hinterlässt ein chaotisches Gelände“ (Habermas 1987: 15). Und was kam nach Habermas? Axel Honneth, Protegé von Habermas und Erbe der verbliebenen institutionellen und publizistischen Vorzugsstellung, sucht sich sowohl in einem gewissen Distanzverhaltnis zur „frühen kritischen Theorie“ wie auch gegenüber dem Ubervater Habermas zu profilieren.⁴ „Vielleicht könnte man sagen, dass ich in einem Verhältnis zu Habermas stehe, das dem der Linkshegelianer zu Hegel entspricht“ (Jaeggi/Wesche 2009: 87). Die Analogie war wenig überlegt: „Die junghegelischen Ideologen“, von Marx auch als

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

Vertreter einer „kritischen Kritik“ apostrophiert „sind trotz ihrer angeblich ‚welterschütternden‘ Phrasen die größten Konservativen“ (MEW 3: 20).⁵

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

Honneths Raisonement⁷ über Hegel, Marx, den Sozialismus und die gesellschaftliche Situation führt schließlich zu der Einsicht, dass es zwar ein „großes Unbehagen an den kapitalistischen Gesellschaften“ und „massenhafte Empörung“ gebe, im nötigen experimentierenden Vortasten „auf dem Boden unserer Gesellschaftsordnung“ aber leider noch „jeder normative Richtungssinn fehlt“: Der Kompass für den sozialphilosophischen Orientierungslauf wird jetzt auf eine „solidarisch verstandene“ „soziale Freiheit“ in einer „demokratischen Lebensform“ (Honneth 2015) geeicht. Aber die verfügbare Kartographie zeigt weder das reale Gelände widersprüchlicher sozial- oder weltkapitalistischer Strukturen, konkrete Latenzen und Übergänge, noch zeichnet sich ein Anlegeplatz am neuen Ufer ab.

Honneth argumentiert bezüglich Marx und dem „praxisphilosophischen Ansatz“ wie Habermas weiter mit Begriffsverschiebungen und unsauberen Kontextualisierungen. So wird das Praxis- und Weltphilosophische im Marx’schen Denken gerne übersehen und das Ganze eher mit einer vorgest-

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

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

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

rigen industrialistischen Ära konnotiert **[186]**. In einem Kommentar anlässlich der Edition der frühen Marx'schen Schriften in der MEGA² heißt es: Marx Praxisdenken habe „aristotelische Wurzeln“, er habe einen „unglücklichen Begriff“ von „gegenständlicher Tätigkeit“ kreiert und überhaupt müsse eine Philosophie, „die ihre Leitideen durch Initiierung verändernden Handelns in die Wirklichkeit umzusetzen“ trachtet, den „begründeten Verdacht wecken“, dem „politischen Terror die theoretische Weihe“ zu verleihen (vgl. Müller 1999): Fern von Marx und gegen Bloch ist ein gnadenloser politischer Opportunismus der Sozialphilosophie kaum denkbar.

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

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

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

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

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

4.2 Karl Marx, das Marxismusdenken und Habermas

Habermas' Verhältnis zu Marx und dem Marxismus

[187] Habermas hat aus verständlichen Motiven, mit erkennbarer theorie-symatischer Anstrengung und nachhaltigen Resonanzen, anspruchsvolle Konzeptualisierungen gesellschaftlicher Wirklichkeit vorgetragen. Diese stellen im Hinblick auf die Konstitutionsproblematik, die Erkenntnisfragen, die Konzeption von Wissenschaftlichkeit und bezüglich gesellschaftlicher Zukunftsperspektiven eine ernsthafte Herausforderung dar.

Die diesbezüglich maßgebliche Artikulation, Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“, bildet den herausragenden Markstein seines Lebenswerks. Es bleibt seine Hauptarbeit, auch in Ansehung späterer, verwundener Gedankenwege in Richtung einer universalistischen Ethik, gesellschaftlicher Normen, vor allem des Rechts und Rechtsstaats¹¹, auch entsprechender öffentlicher Interventionsversuche. Den Schluss- und Gedenkstein bildet seine „Geschichte der Philosophie“, eine geistesgeschichtliche Odyssee, die auf den Ausgangspunkt zurückverweist (Habermas 2019: 174).

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

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

¹¹ Ich meine damit „Faktizität und Geltung“, das in seiner voluminösen Zerfahrenheit „im ganzen ebenso von falliblen Geltungsansprüchen durchschossen ist“, wie das angeblich am Webstuhl „kommunikativer Vergesellschaftung“ gesponnene ganze „soziale Gewebe“ (Habermas 1998: 54).

Habermas entfaltete in jener Grundlagenarbeit eine Konstitutionstheorie gesellschaftlicher Wirklichkeit, die er als Überwindung des Marxismus, als intersubjektivitäts- und kommunikationstheoretische Alternative zur praxiszentrierten Entwicklungslinie und als modernste Version einer kritischen Gesellschafts- und Evolutionstheorie verstand: Darum geht es.

Die vorbereitende, grundlegende Auseinandersetzung mit Marx, die „Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, war freilich eine unsolide Angelegenheit: Sie behandelte Marx als Marxisten, unterschob dem Praxisdenker fälschlich ein „Konzept der gesellschaftlichen Arbeit“ im Sinne eines gesellschaftlich koordinierten, „instrumentellen Handelns“ und gewann daraus den Ansatz und die Legitimation für seine Idee vom Primat oder der menschgeschichtlich „ausschlaggebenden {188} Dimension des moralisch-praktischen Handelns“¹² (Habermas 1976: 144 ff., 162 f.). Zugleich wurde Bloch, der den Ansatz des Praxisdenkens mit Rückbezug auf Marx vertieft und zur Weltsicht geweitet hatte, als spekulativer Naturphilosoph, Sozialromantiker, eben als „marxistischer Schelling“¹³ abgetan. Nachdem der bedeutendste deutsche Philosoph des 20. Jahrhunderts vormals mit dem Totschlagargument eines „intimen Verhältnis zur leninistischen Strategie“ abgekanzelt (Habermas 1960: 141 ff.) wurde, findet er sich am Ende in einer jung- oder linkshegelianisch angeregten Denktradition „kritischer Gesellschaftstheorie“ (Habermas 2019: 40, 599, 665), die Marx begründet habe und auch von der Frankfurter Schule“ fortgeführt worden sei: Das „Novum“, das Bloch bei Marx identifizierte (Bloch 1977b: 312 ff.) und fortzuentwickeln trachtete, bleibt bei dieser Philosophiegeschichtsklitterung unsichtbar.

Der von Habermas hochtönend komponierte Ansatz hat dem von Hegel inspirierten, von Marx demonstrierten *dialektischen* Praxisdenken, der konkreten *politisch-ökonomischen* Kapitalismus-, Klassen- und Sozialanalyse und zugleich einer *historisch-utopistischen* Dimensionierung der Sozialtheorie gründlich abgeschworen. Habermas überantwortete damit auch eine reichhaltige Erfahrungs- und Entwicklungsgeschichte des Dialektik-, Marxismus- und Praxisdenkens dem Reißwolf des Vergessens: Er greift vielleicht hundertmal auf Hegel zurück (Habermas 2019), ohne Hegels dialektische „Logik“, dessen Lehre von der Universalität der „Widersprüchlichkeit“ oder gar die für Hegel ganz entscheidende Konzeption einer „dialektisch“

¹² Im dialektischen Praxisdenken geht es vielmehr um ein *praktisch-perspektivisches Handeln im Geist sozialer Wahrheit*. Das Konzept PRAXIS handelt von nichts anderem.

¹³ Dagegen die Untersuchung „Bloch, ein schellingianischer Marx?“ (Schütz 2015).

qualifizierten „Vernunft“ zur Sprache zu bringen: Diese völlige Ignoranz oder Unterschlagung besten Hegelerbes ist verständlich, insofern Hegels erzdialektischer „Widerspruch“ mit dem Habermasianischen „Konsens“ völlig unvereinbar ist.¹⁴ Ungeachtet solcher Substanzverluste wird der Anspruch erhoben, einer modernen, ausdifferenzierten Gesellschaftlichkeit besser gerecht zu werden und eine sozialanalytische wie normative Grundlegung des Politischen zu leisten. Tatsächlich bleibt die „eigene Vorstellung von Emanzipation“ von ihren sozioökonomischen Bedingungen entkoppelt. „Mit anderen Worten: Habermas will dem globalen Kapitalismus mit moralischen Postulaten bzw. mit Kant entgegentreten.“ (Zimmer 2020).

Frankfurter und Praxisdenker auf dem wissenschaftlichen Feld

Die ungewöhnliche Fülle entsprechender Theorieproduktionen, in Verbindung mit den institutionellen Ressourcen und personellen Vernetzungen des Frankfurter Instituts sowie der Wirkmacht des Suhrkamp Verlags, verschaffte Habermas eine überaus vorteilhafte Position auf dem wissenschaftlichen Feld. Das geerbte und gewonnene „symbolische Kapital“ (Bourdieu) und die große, kritische Gestik, die den affirmativen Grundton seiner Werke und Mahnungen abdeckt, beförderten den Eingang in öffentliche Debatten. Dabei ist Habermas ein völlig anderer Fall als Horkheimer oder wiederum Adorno: Die „Frankfurter Schule“ war nie eine solche, sondern eher ein „Frankfurter Kreis“ (Petrovic), dessen heterogene Exponenten durch ein gemeinsames intellektuelles Feldlager an Stärke gewannen.

Dem gegenüber befanden sich die Praxisdenker in einer ungünstigen Lage: Diese Philosophen und Gesellschaftswissenschaftler stellten eine europaweit und teils sogar international verstreute Gemeinde dar.¹⁵ Die jugoslawischen [189] Praxisphilosophen konnten nur einen vorübergehenden Kristallisationskern darstellen. Ein geistiges Zentrum war im Umriss kenntlich, aber keineswegs ganz ausgemessen. Zudem beinhaltete der Ansatz höchst unbequeme Konsequenzen für die herrschenden Mächte auf beiden Seiten, für das Sowjetsystem wie für die westliche, sozialkapitalistische

¹⁴ Entsprechend fällt dem Kommentator zu Honneth's „Hegel-Aufsätzen“ „sein Desinteresse am ‚Geist‘- und ‚Logik‘-Hegel auf, das sich .. bis auf Th.W. Adorno zurückführen lässt.“ (SZ/Literatur am 26. Oktober 2020).

¹⁵ Einige Auskünfte geben das Verzeichnis der Autoren der Zeitschrift PRAXIS (1965-1974) oder auch die Teilnehmerlisten der praxisphilosophischen Tagungen in Kassel (1982-1994).

Ordnung andererseits, mit der Bundesrepublik als Frontstaat unter der Ägide der amerikanischen Militär-, Kultur und Imperialmacht.¹⁶

In dieser Grundsituation zielte Habermas' sozialtheoretische Initiative auf eine Lücke, welche im Kontext großer Denkströmungen der Zeit geblieben war: Im Osten dominierte ein scholastischer Marxismus als Weltanschauung und Staatsdoktrin, im Westen eine Formation „Traditioneller Theorie“ mit rationalistischen Auffassungen oder empiristisch-positivistischen Methodologien, mit der man sich im Sinne einer tiefschürfenden Reflexion über „Traditionelle und kritische Theorie“ (Horkheimer 1968) schon in den 30ern sowie in den 60ern im „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“ (Adorno 1978) auseinandergesetzt hatte. Dazwischen eingezwängt oder widerständig der „westliche“ bzw. „Neomarxismus“, zu dem Perry Anderson¹⁷ auch Horkheimer und Adorno rechnete, dagegen Bloch und die Jugoslawische Strömung wiederum unbeachtet ließ. Innerhalb der wirklichen Gesamtströmung eines „Westlichen Marxismus“ (Anderson 1978; Elbe 2008: 25 ff.) bilden die Praxisdenker einen spezifischen Kreis, Marcuse mit in der ersten Reihe: Sein Aufsatz „Philosophie und kritische Theorie“ erschien – ebenso wie Horkheimers Reflexionen über „kritische Theorie – in der *Zeitschrift für Sozialforschung* im Jahr 1937 und lässt bereits die Differenz erkennen. Politisch-philosophisch ging es um eine konsequente Negation der existierenden falschen, Adorno würde sagen „unwahren“ Alternativen oder die Freilegung eines dritten Weges. Die Praxisdenker bewegten sich dabei sozialphilosophisch und kapitalismuskritisch bevorzugt auf höheren Abstraktionsebenen. Dort suchten sie sich bezüglich {190} Hegel, der Dialektik und auch in einer konstruktiven Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Denkströmung¹⁸ zu vergewissern.

¹⁶ Das mag alles dazu beigetragen haben, dass die praxisphilosophische Substanz der Bloch'schen Philosophie, Entwürfe einer „dialektischen Soziologie“ wie Koflers „Die Wissenschaft von der Gesellschaft“ (1944), auch Henri Lefebvres geistesverwandte „Metaphilosophie“, seine „Soziologie nach Marx“ und „Kritik des Alltagslebens“ im wissenschaftlichen Feld weniger wahrgenommen wurden.

¹⁷ Das selbstkritische Nachwort „Über den westlichen Marxismus“ endet mit einem Fragenkatalog hinsichtlich der „großen ungelösten Probleme, die heute ganz oben auf der Tagesordnung der marxistischen Theorie stehen.“ (Anderson 1978: 161-127).

¹⁸ Als vorzügliche Einführung empfiehlt sich „Marxismus und hermeneutische Tradition“, insofern letztere „das Problem von Sinn und Verstehen“ in den Mittelpunkt rückte: „Das genuin marxistische dialektische Denken hat heute in der Hermeneutik – besonders in jener, die sich von Husserl und der Phänomenologie herleitet, seinen ernsthaftesten philosophischen Partner“ (Siemek 1977: 56, 64 ff.).

Mit Blick darauf tat sich Habermas leicht, pauschal von einer „phänomenologischen Spielart des Marxismus“ (Habermas 1975: 40; 1981: 501) zu sprechen und Bloch als „marxistischen Schelling“ abzumarkieren¹⁹, der sich wieder auf jene „Natura naturans“ beziehe. Er stiftete in dieser Situation ein eigenes, kommunikations- und intersubjektivitätstheoretisches Paradigma inmitten des gesellschaftswissenschaftlichen Feldes, mit dem er der akademischen Welt Respekt einflößte und eine im aufgeklärten Verhältnis zum Marxismus entschärfte, modernisierte kritische Theorie versprach.

Auf der anderen Seite boten und bieten bis heute die vielfältigen Marxinterpretationen, die Verdammungen, Exegesen, Kritiken und Auferstehungen, die Marxismen aller Himmelsrichtungen ein uneinheitliches, verwirrendes Bild, das die Wahrnehmung des philosophischen und praxiswissenschaftlichen Kernkonzepts außerordentlich erschwert. Überdies wurde der seit je schwelende Grundlagenstreit zwischen dem Frankfurter Kreis sowie den Praxistheoretikern niemals auf einem öffentlichen Podium ausreichend kommuniziert, in einer ausgewogenen, gründlichen Debatte vor der wissenschaftlichen Öffentlichkeit ausgetragen und entsprechend dokumentiert. Dieser Grundlagenstreit ist an die Zentral- und Schlüsselbegriffe {191} „Praxis“ und „Intersubjektivität“ geknüpft.²⁰ Ich versuche im Folgenden, mehr Licht in die Angelegenheit zu bringen.

4.3 Die Zerlegung von *Praxis* und neue Dualismen

Selbsterzeugung durch Arbeit oder gesellschaftliche Praxis

Anfänglich trat Habermas mit einer Reihe von Untersuchungen an die Öffentlichkeit, die als „Rekonstruktion“, als eine Diskussion, Kritik und

¹⁹ Es heißt, der „marxistische Schelling“ habe im Wesentlichen eine bloße „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: Die ökologischen Probleme und Katastrophen unserer Zeit werfen ein bezeichnendes Licht auf den Verächter naturphilosophischer Reflexion und vormaligen Verteidiger einer „Unschuld der Technik“ (vgl. Habermas 1978: 268 f., 348 f.).

²⁰ Auch bei der Tagung „Habermas und der Historische Materialismus“ im März 2012 an der Bergischen Universität Wuppertal, überwiegend eine Habermas-Hommage, gab es keinerlei Gedanken oder Diskussion mit Bezug auf das eigentliche, anhängige, grundlagentheoretische Problem *Praxis oder Intersubjektivität*.

Revision des Marx'schen Ansatzes bzw. des Marxismus gemeint waren. Die Malaise beginnt damit, dass er zwischen beidem, zwischen dem Original und sekundären Auslegungen, nirgends und niemals deutlich unterschied und die unerlässliche gesellschaftsgeschichtliche Relationierung von theoretischen Aussagen missachtet. So greifen Habermas' häufig sinnwidrige Interpretationen der Marx'schen Texte an entscheidenden Punkten lediglich vulgäre oder traditionelle marxistische Ansichten auf. Das betrifft vor allem die Grundfrage nach dem Verhältnis von „Arbeit“ und „Praxis“.

Dass Marx das Praxiskonzept nicht weiter elaboriert hat und im Weiterdenken der Analyse der „entfremdeten Arbeit“ seinen Forschungsschwerpunkt auf die Wirtschaft der Gesellschaft alias politische Ökonomie verlegte, berechtigt in keiner Weise zu der Unterstellung, er habe ein „Konzept der gesellschaftlichen Arbeit“ oder gar die Idee einer „Selbstkonstitution der Gattung allein durch Arbeit“ vertreten (Habermas 1975). Indem Habermas diesen sozialphilosophischen Popanz unterschob, der bis in die Gegenwart in der akademischen Welt geistert, konnte er leichtfertig erklären, dass Marx die spezifische „Reproduktionsform des menschlichen Lebens“ (Habermas 1976c: 147) verfehlt habe. Wie ein autosuggestives Mantra wird bis in die späten Partien der „Theorie des kommunikativen Handelns“ die eklatante Missinterpretation wiederholt: „Das Modell der Zwecktätigkeit wird auch für soziales Handeln als fundamental angesehen“: Was man auf dem Feld der politischen Ideologien eine Geschichtslüge nennt, hat hier in der wissenschaftlichen Welt ein probates Pendant.

Welcher Missverständnis aus diesem Urquell immer noch mit der Präntention sozialphilosophischer Dignität vorgetragen wird, demonstrierte Seyla Benhabib bei ihrem Festvortrag zum hundertjährigen Jubiläum der Goethe-Universität {192} Frankfurt, die heute als Elite-Universität geadelt ist: „Karl Marx ersetzt, wie ihm folgend Lukács, die Kategorie der „Entäußerung“ durch jene der „Vergegenständlichung“ und ordnet so das Hegelsche welterschaffende Handeln, zu dem Sprache, Kultur, Religion, Kunst, moralische Kämpfe um Anerkennung und vieles mehr zählen, einer einzelnen Dimension materieller und gesellschaftlicher Reproduktion zu“ (Benhabib 2014). Die windelweiche Kategorie der „Zuordnung“ ersetzt hier jede klare Verhältnisbestimmung der bezeichneten Praxisdimensionen und unterstellt einen „eindimensionalen“ Ansatz, der in der praxisphilosophisch informierten Denklinie seit Antonio Labriola, also seit gut 100 Jahren, mit hinreichenden Argumenten zurückgewiesen wurde.

Schmied-Kowarzik bemerkte in seinen Untersuchungen zur „Kernstruktur der Dialektik der gesellschaftlichen Praxis“: „Jürgen Habermas weigert

sich, diese Bestimmung der gesellschaftlichen Arbeit (als gesellschaftliche und bewusste Praxis) zur Kenntnis zu nehmen – selbst dort, wo er die einschlägigen Textstellen von Marx zitiert ... unterstellt er ihnen im textwidrigen Sinne den eigenen Begriff der instrumentellen Arbeitshandlung.“ (Schmied-Kowarzik 2018a: 80 Fn.4).

Habermas' Verfehlung des Erkenntnis- und Praxiskonzepts

Im Praxisdenken gilt „Arbeit“ wie überhaupt die gesellschaftlich organisierte, ökonomische Praxis nicht einfach als ein zwecktätiges *Machen*, sondern als eine elementare Äußerung oder Dimension spezifisch menschlicher, tätiger *Selbstverwirklichung und Selbsterzeugung*. Von Habermas wird auch die Spezifität der mit dieser Auffassung von Praxis verbundenen Erkenntnistheorie nicht wahrgenommen. Er sieht in den Marx'schen Feuerbachthesen einen „erkenntnistheoretisch gerichteten Pragmatismus“ angelegt (Habermas 1976: 146). Tatsächlich ist dort von Praxis als simultan geistig-praktischer Selbstveränderung, von der Bedeutung der „praktisch-kritischen“ oder „revolutionären Tätigkeit“ die Rede, welche eben die dialektische, höher entwickelte Logizität von „Praxis“ impliziert: Im „Begreifen der Praxis“ der achten Feuerbachthese fassen sich diese und weitere Bestimmungen zusammen. Eben solche Theorie-Praxis soll aus der gesellschaftsgeschichtlichen Situation einer Selbstentfremdung und unentwickelter Bewusstheit heraus und auf eine höhere Reflexions- und Zivilisationsstufe führen. Das heißt, von „Pragmatismus“²¹ kann nicht {193} die Rede sein. Derart zielen Habermas' Interpretationen und Argumentationsstrategie generell darauf, vom integralen Kernkonzept „Praxis und Begreifen der Praxis“ als eigentlicher Alternative abzulenken. Sein zentraler Vorwurf:

„Hätte Marx Interaktion mit Arbeit nicht unter dem Titel der gesellschaftlichen Praxis zusammengeworfen, hätte er stattdessen den materialistischen Begriff der Synthesis auf die Leistungen instrumentalen und die Verknüpfungen kommunikativen Handelns gleichermaßen bezogen, dann wäre die Idee einer Wissenschaft vom Menschen nicht durch die Identifikation mit Naturwissenschaft verdunkelt worden.“ (Habermas 1975: 85).

Wo Habermas etwas „zusammengeworfen“ sieht, ist eben eine *integrale* Konzeption gesellschaftlichen Wirklichkeit und ein höchstentwickelter Rea-

²¹ Bloch hatte den „Pragmatismus in Amerika“ als Ausdruck „einer von jedem Wahrheitswillen entblößten Gesellschaft“ zurückgewiesen. Mit dieser Pointierung wollte er zugleich den tieferen Sinn der elften Feuerbachthese verteidigen, auch gegen „Praktizisten in der sozialistischen Bewegung“ (Bloch 1977c: 320 ff.).

lismus angelegt, die sich allerdings ohne dialektisch-logisches Rüstzeug nicht erschließen: Die Konzeptualisierung von Praxis als Entwicklung aus sich selbst, als widersprüchliche Praxis und aus deren Formbildungen über sich hinaus als Überschreitung und Aufhebung, oder als multiperspektivische gesellschaftliche Synthesis kann ohne die Konnotation des fundamentalen Konstitutionsaspekts „Dialektik“ *nicht angemessen gedacht* werden. Anders geartete „praktische“ Auffassungen von der Sache gehen daher immer so oder so an der Realität vorbei, wie etwa Handlungstheorien, Pragmatismus, Interaktionismus oder sogenannte praktische Philosophie.

So kommt auch der furchtbare Irrtum in Habermas' Wahrnehmung des Praxisdenkens zustande, der in dem Schluss gipfelt, die Marx'sche Wissenschaft vom Menschen und der Geschichte würde sich in irgendeiner Weise an einen der modernen Naturwissenschaft entsprechenden Wissenschaftstyp anlehnen. Umgekehrt, es richtet sich der Angriff des Praxisdenkens gegen falsche Trennungen zwischen Natur und Mensch, Naturwissenschaft und Gesellschaftswissenschaft, und gegen den „zuinnerst instrumentalistischen Charakter der naturwissenschaftlichen Methode“, den „Szientismus“ als entsprechende Gleichschaltung der Sozialwissenschaften sowie die entsprechende, manipulative, „technologische Rationalität und die Logik der Herrschaft“ (Marcuse 1989: 159 ff., 169). Marcuse hatte die anhand der frühen Marx'schen Schriften vielleicht am ehesten fassbare Quintessenz verstanden. Daher seine Feststellung, die erst 1932 erfolgte Erstveröffentlichung jener „Pariser Manuskripte“ müsse „zu einem entscheidenden Ereignis in der Geschichte der Marxforschung werden“ (Marcuse 1932: 509): In Frankfurt hat man diesem Ruf bis heute überhört.

Habermas' dualistische und normativistische Sozialtheorie

[194] Aus seinen irreführenden Rekonstruktionsversuchen und eigenen Vorannahmen leitet Habermas schließlich sein Konzept ab: „In früheren Untersuchungen habe ich schon zu begründen versucht, dass holistische Begriffe wie produktive Tätigkeit und Praxis²² in die Grundbegriffe des kommunikativen und des zweckrationalen Handelns zerlegt werden müssen, um zu vermeiden, dass wir die beiden Rationalisierungsprozesse, die die gesellschaftliche Evolution bestimmen, vermengen: die Rationalisierung

²² Demgegenüber ist erfreulich, dass der chinesische Philosoph wieder auf dem Schlüsselbegriff „Praxis“ insistiert und betont, dass „Marxist philosophy“ is forming a „holistic vision of society“ (Yang Geng 2010: 48 f., 53 u. 2018). Siehe auch „The View of Practice of Marx and Its Realistic Significance (Xiaorong Mi 2013).

des Handelns wirkt sich nicht nur auf die Produktivkräfte aus, sondern in eigenständiger Weise auch auf die normativen Strukturen“ (Habermas 1976c: 31). Die schnittige kategoriale Operation eröffnet im Grunde nur begrenzte, heuristische Zugänge zu realen Praxisvollzugszusammenhängen. Diese sind immer schon zugleich in den schlecht abstrahierten Dimensionen des materiell-zweckhaften oder erfolgsorientierten sowie intersubjektiv-kommunikativen oder auch normativ reflektierten Handelns konstituiert und zudem historisch formbestimmt und kulturell geprägt. Mit Habermas' Zerspaltung des essentiellen Wirklichkeitsbegriffs war der Weg in schlechte Abstraktionen, neue Dualismen und eine geschichtsmaterialistisch unterbelichtete, normativistische Sozialtheorie vorgezeichnet.

Eigentlich war und ist unschwer zu erkennen, dass „Arbeit“ im gegebenen sozialökonomischen Kontext keineswegs ein technologisch gestütztes, instrumentelles oder zweckorientiertes Handeln ist, sondern in der bestimmten, historischen Praxisformierung alle möglichen Natur-, Sozial- und Rechtsverhältnisse simultan mitvollzieht oder konstituiert. Und alle jene „kommunikativ strukturierten“ Zusammenhänge sind vollständig ins materielle, soziale und bedeutungsvolle Feld der gesellschaftlichen Arbeit, Reproduktion und Praxis eingelassen und bewegen sich im Bereich deren Schwerkraft, selbst wo sie sich in wissenschaftlichen Aberwitz oder hochfliegende Esoterik verlieren. Auch Denken, sprachliche Artikulation und Kommunikation sind unabdingbar materiell konnotiert, selbst als Praxis verfasst und derart, als begreifendes Denken oder Praxiskonzeptualisierung, in das Universum immer schon bedeutungsvoller effektiver Vollzugszusammenhänge eingewoben. Zertrennt man das Zusammenseiende und fasst man schließlich nicht von Anfang an und in gebührender Schärfe die für alle Praxis konstitutive Widersprüchlichkeit oder Dialektizität, so ist der Landeplatz im Flachland {195} affirmativer Soziologie, Ökonomie und Historik vorprogrammiert, wo die „schlechte Absicht der Apologetik“ heutzutage ohne „das böse Gewissen“ auskommt (MEW 23: 21).

Bereits am Beginn der Auseinandersetzung über *Arbeit* und *Interaktion*, den integralen Begriff von „Praxis“ und das Konzept „kommunikatives Handeln“ bemerkte Alfred Lorenzer, „auf der durch Habermas angelegten Linie“ werde „ein Riss durch ‚Praxis‘ hindurchgelegt“ (Lorenzer 1971: 49). Oder Arnason machte deutlich, dass Habermas mit einem „instrumentalistischen Arbeitsbegriff“ operiert, und „dass sich weder die instrumentalistische Revision der Dialektik der Arbeit noch die kognitivistische Sublimierung der Produktivkräfte als eine Weiterentwicklung des Marx'schen Theorieprojekts verstehen darf“ (Arnason 1980: 150). Später

bemerkte Bourdieu lapidar: „Zum Beispiel lehne ich die Unterscheidung von instrumentellem und kommunikativem Handeln völlig ab, die auf vor-kapitalistische Gesellschaften gar nicht anwendbar ist und selbst in den hochdifferenzierten Gesellschaften niemals ganz vollzogen wird.“ (Bourdieu/Wacquant 1996: 173).

In seiner Untersuchung über „Marx und Habermas“ wird von Arnason (1980) hervorgehoben, dass die „Dichotomie von instrumentalem und kommunikativem Handeln“ den Marx'schen Praxisbegriff mit seinem wesentlichen Doppelsinn von „Arbeit“ und „Selbstbetätigung“ verfehlt. Die „Grenzen des zugrundeliegenden Begriffsschemas“ zeigen sich dann in Ungereimtheiten der weitergehenden Konzeptualisierungen, etwa was das Verhältnis von „Sozialintegration“ und „Systemintegration“ oder Habermas' neues „Entwicklungsmodell soziokultureller „Evolution“ angeht. Dieses „privilegiert somit die moralisch-rechtlichen Strukturen“ (Arnason 1980: 175) und hypostasiert ein darin verankertes „emanzipatorisches Telos“, am Ende eine „universale Entwicklungslogik“.²³

Nach alldem erscheint in Habermas' Perspektive folgerichtig, dass das intersubjektive, kommunikative Handeln, im Unterschied zum imaginierten Reich bloßer Zwecktätigkeit, das eigentliche, menschlich, gesellschaftlich und gattungsgeschichtlich Ausschlaggebende darstellt: Mit dieser Konsequenz wird aber das besondere Gewicht und Augenmerk, das im {196} sozialökonomisch und historisch informierten Praxisdenken der Organisation gesellschaftlicher Arbeit und der Reproduktion der ganzen, transitorischen Praxisformbildung zukommt, weit in eine ideelle und ideale Sphäre verschoben – zugunsten intersubjektiver Deutungsprozesse, Normsetzungen und schließlich kosmopolitischer Höhenflüge (Mouffe 2007: 21, 139 f.).

Habermas' Verkennung der Sinnkonstitution im Handeln

Die Konturen von Habermas' Entwurf verweisen auf eine fatale Entmaterialisierung und letzten Endes Enthistorisierung der Sozialtheorie. Der zweite Band des Hauptwerks „Theorie des kommunikativen Handelns“ vollstreckt diese Tendenz: Er orientiert auf die „Wendung von der Zwecktätigkeit zum kommunikativen Handeln“, genauer: auf eine „kommunikati-

²³ „Das konzeptuelle Schema präjudiziert daher sowohl die Marx-Interpretation als auch die Deutung der Krisen und Widersprüche im entwickelten Kapitalismus“. Es lässt „für all die Alternativen keinen Raum [lässt], die in die praktisch-politischen Projekte von Klassenkämpfen und sozialen Bewegungen eingehen können.“ (Arnason 1980: 162 f., 169).

onstheoretische Grundlegung der Sozialwissenschaften“ (Habermas 1981b: 11 ff.). Es ist wichtig an dieser Stelle festzuhalten, dass sich Habermas dabei in erkenntnis- und subjektivitätstheoretischen Fragen vor allem auf eine Interpretation des amerikanischen Sozialphilosophen G. H. Mead stützte, die bei genauerem Hinsehen nicht stichhaltig ist. Dessen Theorie der „gesellschaftlichen Handlung“ weist eigentlich eine praxistheoretische Kontur auf, wird aber hier zur Vorbereitung eines theoretischen Handstreichs²⁴ benutzt: Habermas löst bedeutungsvolles, kommunikatives Handeln als solches aus den untrennbar mitgegebenen Kontexten realer gesellschaftlicher Praxeologie und modelliert es als einen Idealtypus „normengeleiteten kommunikativen Handelns“. Wohin führen die Überlegungen, um den „Eigensinn des kommunikativen Handelns“? Es heißt, die Geltungsbasis der Rede, der Kommunikation habe hier gleichsam „transzendente Voraussetzungen“. Es stehe die „Explication von Sinnzusammenhängen notwendig unter dem Gesichtspunkt der möglichen Wahrung der Intersubjektivität der Verständigung“ (Habermas 1981b: 593; 1975: 348).

In der Generaldisposition „Explication von Sinnzusammenhängen“ wird vollständig von der eigentlichen, epistemologischen Grundfrage der Sinnkonstitution abgesehen: Ob und wie nämlich ein im Vollzugszusammenhang der Praxis bereits präreflexiv implizierter, objektiv-realer Sinn existiert, der sich im nachdenklichen, forschenden und wohl auch kommunikativen {197} Handeln in die Ebene intelligibler und intelligenter Praxis übersetzt. Derart muss auch eine nicht verhandelbare „Objektivität“ von Bedeutungen und können widersprechende, unvereinbare Praxisperspektiven geltend gemacht werden. Insofern ist die Problematik der „Theorie des kommunikativen Handelns“ in der tiefsten Tiefe des Ausgangspunktes angelegt: Durch diesen Ansatz wird der *Sinn des Geschehens* auf der Realitätsebene des Kommunizierten abgegriffen und von einem in der „Praxis“ implizierten, präreflexiven, objektiv-realen Sinn abgesehen, den kein Konsens in einer bestimmten Handlungslinie aus der Welt schaffen könnte.

Aus der Sicht einer Erkenntnistheorie der Praxis, die Marx in Grundzügen eingekreist hat und letztlich durch George Herbert Meads Konzept der „gesellschaftlichen Handlung“ bestätigt und vertieft wird, sind diese Aspekte der Sinnkonstitution primär und ausschlaggebend für koaktives und kommuniziertes sowie letztlich gelingendes Handeln. Die Gegenposition zu

²⁴ Ich gehe darauf im nächsten Hauptabschnitt ein, denn Meads Konzept der „gesellschaftlichen Handlung“ widerlegt nicht nur Habermas, sondern trägt zugleich wesentlich zur Entwicklung des Praxiskonzepts bei.

Habermas könnte vielleicht so formuliert werden: Es steht die Explikation von Sinnzusammenhängen notwendig unter dem Gesichtspunkt der möglichen und gelingenden Realisierung im Raum der ergriffenen oder entworfenen, koaktiven und kommunikativen Praxis. Die von Habermas fingierte Orientierung auf Kommuniziertes, Bedeutungsidentität oder Konsens führt dagegen dazu, dass von differenter objektiv-realen Sinngehalten abgesehen und ein in der realen Widersprüchlichkeit der realisierenden Praxis fundierter, kontradiktorischer und sogar kontradiskursiver Grundzug des Praxis- und darin involvierten Kommunikationsgeschehens abgeblendet wird.²⁵ Dieser Grundzug begegnet in unterschiedlichen gesellschaftlichen „Praxisperspektiven“ (Müller) ebenso wie in den unterschiedlichen „Paradigmen“ der wissenschaftlichen Welt.

Schließlich werden die im Marx'schen dialektischen Praxisdenken oder im Paradigma des Praxiskonzepts selbstverständlich auch *mit* konstitutiven Aspekte des Diskursiven oder Normativen keineswegs vernachlässigt oder unterschlagen, sondern in ihrer existenziellen, gesellschaftlichen und historischen Dimensionierung und Konkretheit behandelt.²⁶ Dazu jetzt noch ein genauerer Blick auf Habermas:

Habermas' idealistische Verkehrungen des Geschichtlichen

Das Apriori einer Konsensorientierung ist mit der Vorstellung verknüpft, dass es in solcher Verständigung letztlich um die Beförderung „moralisch-praktischer [198] Einsicht“ geht. Es gilt darüber Einverständnis zu erzielen, welche Institutionalität gesellschaftlich verwirklicht werden und gelten soll. Mit Blick auf die geschichtliche Entwicklung als angenommener ausdifferenzierter „Rationalisierungsprozess“ gäbe es somit einerseits Fortschritte in der objektivierenden Erkenntnis, die auf Verfügbarkeit und Erfolg zielt, und auf der anderen Seite in der „moralisch-praktischen Einsicht“, die, wenn man so will, auf das Gute beziehungsweise Vernünftige zielt (Habermas 1976c: 194). Auf dem Gipfel dieser Argumentationslinie angekommen, eröffnet das die Perspektive einer regelrechten „verfassunggebenden Praxis“ (Habermas 2009: 679). Dem gegenüber würden sich Praxisdenker in erster Linie auf eine aus „widersprüchlicher Praxis“ erwach-

²⁵ „Und ist die Welt auch nur für alles in einer konkreten geschichtlichen Lage gegenwärtiges Dasein ‚dieselbe‘? Offenbar nicht.“ Da „klaffen noch Abgründe des Sinnes“, gibt es unter Umständen „kein Verstehen“ (Marcuse 1928: 364).

²⁶ Dem galten bereits die Erläuterungen „Ethos und Perspektiven der Weltveränderung“ im Hauptabschnitt zu Bloch.

sende, durch „ökonomisch-soziale Entwicklungsstadien“ verlaufende, umkämpfte, „lange und qualvolle Entwicklungsgeschichte“ der Gesellschaft einstellen (MEW 23: 94). In dem Zusammenhang stellt etwa auch der „demokratische Kapitalismus“ und die gegenwärtige Periode einer globalen neoliberalen Hegemonie ein Durchgangs- oder Übergangsstadium dar.

Solchem Geschichtsdenken wird von Habermas entgegen gehalten, „dass die normativen Strukturen dem Entwicklungspfad des Reproduktionsprozesses“, sprich der ökonomischen Praxis, nicht „einfach folgen“, dass sie vielmehr eine interne Geschichte haben und ihnen eigentlich die Oberhoheit zukommt. Das heißt jetzt : „Die Entwicklung der normativen Strukturen ist der Schrittmacher der sozialen Evolution.“ (Habermas 1976c: 31, 35). Wo Marx sich einmal ausführlicher gegen die Phraseologie der idealistischen Praxis- und Geschichtsauffassung wendete, hat er diesen Standpunkt so karikiert: „In der Wirklichkeit trug sich die Sache natürlich so zu, dass die Menschen sich jedes Mal so weit befreiten, als nicht ihr Ideal vom Menschen, sondern die existierenden Produktivkräfte ihnen vorschrieben und erlaubten.“ (MEW 3: 417). Der geschichtsmaterialistisch ernüchterte und gleichwohl normativ hochmotivierte Praxisdenker zog den Schluss, dass es schließlich darauf ankomme, die bestehende Sozial- und Weltordnung grundlegend zu verändern: Weil die der gesellschaftlichen Kontrolle entzogene, entfesselte Verwertungsökonomie das gesamte Alltagsleben, bis in Feinstrukturen des Geschlechterverhältnisses und bis in die Denkformen und Wertvorstellungen prägt, den Progress in ihrem Sinn ziemlich rücksichtslos peitscht und selbst der Idee des „Fortschritts“, in der Perspektive von Habermas der „Modernisierung“, ihren Stempel mit der Brachialgewalt einer vorherrschenden Ideologie aufdrückt.²⁷

4.4 Eine affirmative Theorie der Modernisierung

Das Gemenge von System und Lebenswelt bei Habermas

[199] Es geht Habermas nach allen seinen Vorüberlegungen um „eine kritische Theorie der kapitalistischen Modernisierung, die mit Mitteln einer Theorie des kommunikativen Handelns durchgeführt wird“. Die erste anschließende Frage wäre natürlich, *was* denn da modernisiert oder am besten konsens- und vernunftgesteuert werden soll. Sodann muss Auskunft einge-

²⁷ Mit an erster Stelle wären heute der „Neoliberalismus“ als eine „konservative Restauration“ (Bourdieu 2005) und die von Piketty analysierte und gezeißelte „neue Ideologie neoproletaristischen Typs“ (Piketty 2020a: 1185, 1192) zu nennen.

holt werden, welche Art von „Kritik“ oder kritischer Gesellschaftstheorie an das so erfasste oder das Bestehende herangetragen wird. Zunächst wird deutlich, wie die ursprüngliche kategoriale Problemexposition sich in eine dualistische gesellschaftliche Gesamtsicht übersetzt.

Es heißt: „Wir können anhand der beiden Handlungstypen gesellschaftliche Systeme danach unterscheiden, ob in ihnen zweckrationales Handeln oder Interaktion überwiegt.“ Oder „deshalb werde ich vorschlagen, die Gesellschaft gleichzeitig als System und Lebenswelt zu konzipieren“ (vgl. Habermas 2019: 138). Mehr oder weniger als Komplementärbegriff zu interaktivem und kommunikativem Handeln erscheint jetzt der unscharfe Begriff einer soziokulturellen „Lebenswelt“, während der Typus zweckrationaler Tätigkeit vorzugsweise „Subsystemen“ zugeschrieben wird. Insbesondere das „Wirtschaftssystem“ oder sogar der „Staatsapparat“ seien solche „Subsysteme zweckrationalen Handelns“, da in ihnen ja, wie es einmal heißt, „hauptsächlich Sätze von zweckrationalen Handlungen institutionalisiert sind“.²⁸ Der Blick wendet sich so vor allem auf „die kommunikative Alltagspraxis der Lebenswelt, in der Rationalitätsstrukturen verkörpert sind“²⁹, „ein Gewebe kommunikativer Handlungen, die nur im Lichte kultureller Überlieferungen gelingen können – und nicht etwa systemische Mechanismen, die dem intuitiven Wissen ihrer Angehörigen entzogen sind“. Schließlich: „Die Systemevolution bemisst sich an der Steigerung der Steuerungskapazität einer Gesellschaft, während das Auseinandertreten von Kultur, Gesellschaft {200} und Persönlichkeit“, d. h. „der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation“, „den Entwicklungsstand einer symbolisch strukturierten Lebenswelt anzeigt“ (Habermas 1981b: 183, 223 ff., 227 f., 561).

Es ist im Grunde ein glatter Fehltritt, das „Wirtschaftssystem“, und damit das kapital- und finanzwirtschaftliche Kommando über gesellschaftliche Arbeit, als eine Frage der Zwecktätigkeit oder „Steuerungskapazität“ zu behandeln und die für diese Steuerung maßgeblichen, wertwirtschaftlichen Formen, sozialen Gewaltverhältnisse und kapitalwirtschaftlichen Wirt-

²⁸ Zitiert nach Klaus Ottomeyer: „Kritik des Verhältnisses von Arbeit und Interaktion bei Jürgen Habermas“, unter: <http://www.trend.infopartisan.net/>

²⁹ Im Begriff „Alltagspraxis der Lebenswelt“ geht die Theorietradition unter, die von Husserl und Heidegger, über Alfred Schütz und Berger-Luckmann bis ins Feld moderner, phänomenologisch-interaktionistischer Theorien führt. Diese Entwicklung führte zu anregenden Diskussionen zwischen Marxismus und Phänomenologie (Waldenfels 1977) sowie Marxismus und Interaktionismus (Paris 1976).

schaftsrechnungen als etwas Technisches, als Ausdruck einer „Zweckrationalität“ zu behandeln. Ebenso, die dahinter stehende Kapitalverwertung als „systemischen Mechanismus“ statt als prozesshaft, informatisch und gegenständlich vermittelte soziale Praxis zu betrachten: Habermas' Blick auf die Gesellschaft zeigt ein unscharfes Gemenge von funktionellen Wirksystemen und verständigungsorientierten Handlungszusammenhängen³⁰, das von der unvermittelten Hoffnung auf einen höheren Standard instrumenteller Systembeherrschung, lebensweltlicher Konsensualität und moralischer „Universalität“ verklammert wird.

Diese Hoffnungen oder Unterstellungen zerschellen aber an den widersprüchlichen Verhältnissen der bestehenden, zerspaltenen Gesellschaft, in der sich unwillkürliche Tendenzen wie etwa zur Arbeitslosigkeit und Prekarisierung, Verschuldung von Staat und Kommunen, Altersarmut und Umweltzerstörung geltend machen. Stets ringen entgegen gerichtete oder gar antagonistische Praxisperspektiven miteinander. Das alles besagt: Die mit sozialem Handeln einhergehenden jeweiligen Gegenstandsbestimmungen, Definitionen der Situation, die vorhandenen Bedürfniskomplexe und Zielorientierungen entziehen sich einer Konzeptualisierung nach den vorgeschlagenen Schemata wie zweckrational oder eher sozialnormiert. Und so wird am Ende das, was einer Seite als „Evolution“ oder „Modernisierung“ gilt, aus anderer Perspektive und {201} im Ergebnis praxiskritischer Analytik als Ausdruck bürgerlich-kapitalistischer Zwangsvergesellschaftung, allgemeiner Entfremdetheit und „Dekadenz“ (Lotter 2012) gefasst. Wie könnte man je auf der Grundlage eine Sozialphilosophie oder Gesellschaftstheorie, die mit konstruierten Begrifflichkeiten und maßlosen Vernunftideen operiert, im Zusammenhang der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen konkrete Analysen oder gar Alternativen entwickeln? Ich komme damit noch einmal zu der Frage, wie Habermas die „Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie“ (Habermas 1981b: 548 ff.) bestimmt.

Habermas und die Aufgaben der Gesellschaftstheorie

Ist es Habermas gelungen, die kritische Gesellschaftstheorie selbst zu modernisieren oder überhaupt die jenseits seiner „Rhetorik der Modernisierung“ (Mouffe 2007: 72) treibenden, sozialökonomischen und gesellschafts-

³⁰ Darum drehte sich die sogenannte Habermas-Luhmann-Kontroverse oder Debatte zwischen handlungsorientierter Soziologie und Systemtheorie, die seit den 70er Jahren beschäftigte. Kritisch zu Habermas' theoretischen Vermengungen siehe „Handlung, Lebenswelt und System in der soziologischen Theoriebildung“ (Bohnen 1984).

geschichtlichen Prozesse treffend anzusprechen? Tatsächlich verläuft sich die „Theorie des kommunikativen Handelns“ in eine – sogar im Verhältnis zu Horkheimer und Adorno – entschärfte und opportune Variante, eine Softversion der Sozialphilosophie und Sozialanalytik und keineswegs in eine höhere Vernunftgestalt. Das zeigt sich schon an den verfügbaren oder besser nicht verfügbaren Grundbegriffen:

Bedeutende Kategorien einer kritischen Philosophie und konkreten Gesellschaftsanalytik wie Dialektik und Widerspruch, selbst Begriffe wie „politische Ökonomie“ werden aus der Wissenschaftssprache ausgeschlossen oder, wie der Schlüsselbegriff „Praxis“, ihres rationellen Sinnes beraubt. Gesellschaftstheorie von so hoher Warte, die einseitig auf Kommunikation, Intersubjektivität, auf Normen und Rechtlichkeit fokussiert, verliert den Blick für eminente, praktisch-materielle Präformationen des gesellschaftlichen Handelns, die beispielsweise Begriffe wie „Form“, „Tendenz“ oder Bourdieus Konzept des „Habitus“ reflektieren.

Der Wirklichkeitssinn wird kategorial gefiltert und gestört nicht nur im Hinblick auf den schon vor aller Aussprache in der Praxis implizierten, objektiv-realen Sinn, sodann hinsichtlich der Polarisierungen und Antagonismen der Sozialform, der hegemonialen Machtstrukturen, und nicht zuletzt bezüglich des Zwangscharakters und der Gewaltsamkeit im Vollzugszusammenhang gesellschaftlicher Praxis: Hier ist selbst das Feld der Kommunikation ein „Feld der Macht“ (Bourdieu), von dem sich nicht abstrahieren lässt. Daher bleibt die Proklamation des Verständigungs- und Vernunftideals gegenüber der Macht der stummen Verhältnisse, der widersprüchlich konstituierten Praxis, dem Einfluss der Ideologieproduktion eine unverständige, äußerliche Geste. Durch den defizitären {202} kategorialen Apparat weicht jener Dunkelraum gesellschaftlicher Probleme, der sich mit dem Schlüsselwort „Entfremdung“³¹ öffnen und ausleuchten ließ, einem Spielzimmer für kritische Umtriebigkeit.

Die kritischen Bemühungen betreffs einer „systemisch induzierten Verformung von kommunikativ strukturierten Lebenszusammenhängen“ oder die eingängige Formel von einer „Kolonisierung der Lebenswelt“ sind ein Ansatz zur Kapitalismuskritik, der freilich weder die konkrete Signatur des „Systems“ noch konkrete Alternativen erkennen lässt. Aber davon ist nicht die Rede, und im verbliebenen Halbdunkel können mancherlei gesellschaft-

³¹ Die philosophische, soziologische und menschliche Bedeutung von Marx' Entfremdungsbegriff erörterte Petrovic (1971: 117-157). Siehe auch (MEW 42: 721-723).

liche „Pathologien“, „Paradoxien“³² oder „Krisen“ verfolgt und erörtert werden: Die dabei immer eingestreute Modernisierungs-, Emanzipations- und Universalisierungsrhetorik verdeckt, dass es für die reelle, konkret-alternative Dimension der gesellschaftlichen Praxis- und Prozesswirklichkeit weder geeignete Denkmittel noch ein wahrhaftes Interesse gibt.³³

Kritischer Theorie ist keine konkrete Philosophie

Es ist nicht ohne Weiteres zu erkennen, dass der von Habermas geprägte Begriff von „Kritik“, der bis in aktuelle Artikulationen einer „kritischen“ Soziologie oder Gesellschaftstheorie hinein wirkt, eine affirmativ-reduktionistische Einhegung der *praktischen Vernunft* beinhaltet. Seinerzeit entwickelte vor allem Herbert Marcuse einen alternativen Ansatz. Er artikulierte bereits [203] vor dem zweiten Weltkrieg in einigen kleineren Schriften, darunter „Über konkrete Philosophie“, ein praxisphilosophisches Verständnis: „Das Existieren des menschlichen Daseins ist in jedem Augenblick ein Verhalten zur Welt ... Die Sorge um die menschliche Existenz und ihre Wahrheit macht die Philosophie im tiefsten Sinne zu einer ‚praktischen Wissenschaft‘ ... Die Philosophie muss aus der ihr zugänglichen Wahrheit heraus in die Not der gleichzeitigen Existenz eingreifen, sie gemäß ihren geschichtlichen Möglichkeiten vorwärtstreiben.“ (Marcuse 1929: 387, 405).³⁴

Auch in seinen späten Jahren war der Grundgedanke: „Auf Grund der Analyse der gegebenen Gesellschaft projiziert, entwirft die Theorie mögliche Praxis.“ Er demonstrierte selbst die Möglichkeit der Weigerung, sich als Sozialtheoretiker anzupassen: „Gegenüber der totalisierenden Tendenz der spätkapitalistischen Gesellschaft“, in der „die Ideologie selbst, die Vernunft selbst zu Herrschaftsmitteln werden, die von den Individuen reproduziert

³² Habermas sprach noch von „Deformationen“ und „Pathologien“ in Folge einer „Kolonisierung der Lebenswelt“ durch Systemimperative. Für das Programm des Instituts für Sozialforschung (IfS) unter Axel Honneth wurde der weichgespülte Begriff „Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung“ eingeführt.

³³ Auch die These der „Kolonisierung der Lebenswelt“ durch den „bürokratischen Staat“ ist in diesem Sinne eingängig, aber prima facie fast eine Tautologie und mit keiner Staatstheorie verknüpft, die diesen Namen verdiente. Überhaupt ist der Staat, wie auch die „Wirtschaft der Gesellschaft“ (Luhmann), kein „System“, sondern eine hochkomplexe, instituierte *Praktizität*. Dazu mehr im Dritten Hauptteil.

³⁴ Habermas' entsprechende Definition lautete, was immer das heißen mag: „Philosophie ist in Wissenschaft als Kritik aufbewahrt.“ (Habermas 1968: 86).

werden“, „ist die Notwendigkeit einer Gegen-Psychologie, Gegen-Soziologie, Gegen-Vernunft, Gegen-Erziehung gegeben“ und hat „am allerwenigsten der Erzieher und Intellektuelle das Recht“, den rebellierenden Minderheiten „Enthaltung zu predigen“.

Der grundlegende Vortrag „Theorie und Praxis“ bekräftigte, was Marcuse unter „konkreter Philosophie“ verstand (Marcuse 1975: 143-158). In neuerer Zeit hat besonders Chantal Mouffe darauf hingewiesen, inwiefern sich „Kritik“ bei Habermas nicht etwa, mit Blick auf das real „antagonistische“, politisch-semantische Feld, als „gegenhegemoniale Intervention“ (Mouffe 2008) versteht oder im Kontext eines *gegenhegemonialen* Projekts, das wesentlich eine „Reartikulation“ verlangt. Tenor und Tendenz gehen vielmehr dahin, auf sozialtheoretisch und wissenschaftssprachlich ziemlich verwundenen Wegen am „Traum von einer um einen homogenen Kollektivwillen herum ethisch versöhnten Gesellschaft“ festzuhalten (Laclau/Mouffe 2006: 23).

Konträre Situationswahrnehmungen im Hochkapitalismus

Marcuse und Habermas sind exzellente Beispiele dafür, wie die charakterliche und mentale Grunddisposition eines Intellektuellen seinen theoretischen Entwurf und seine Weltwahrnehmung prägen. Marcuse deutete die sozialen Bewegungen, alternativen Lebensäußerungen {204} und weltweiten Proteste gegen die Gesellschaftsbildungen in West und Ost im fortschreitenden 20. Jahrhundert als Vorboten einer erhofften, aber noch vereitelten Systemtransformation: „Zugleich ist diese regressive Entwicklung der Boden, auf dem die neuen Möglichkeiten des Übergangs und die neuen Ziele der Praxis erscheinen.“ Habermas mochte dagegen nicht mehr davon ausgehen, dass es ein solches Jenseits der modernen, kapitalistischen, „sozialstaatlichen Massendemokratien“ (Habermas 1981b: 563) geben könne und setzte auf deren immanentes Rationalisierungs- und Reformpotential. Wo er angesichts der Protestbewegungen und sozialen Kämpfe nach allgemeinen oder verallgemeinerbaren „Maßstäben der Moral“ fragte, forderte Marcuse eine „neue Moral“, formulierte seinen „Versuch über die Befreiung“, um überlebte Praxisformen aufzusprengen.

Dagegen erscheint Habermas als aufgelöstes Rätsel der Gesellschaft und Geschichte eine „verfassunggebende Praxis“ der zum „diskursiv erzielten Einverständnis“ über das „diskursiv begründete ‚System der Rechte‘“ gekommenen souveränen „Rechtsgemeinschaft“, die schließlich in einen „international verrechtlichten ‚weltbürgerlichen Zustand‘“ übergehen soll (Habermas 1998: 670 ff.). Es bedarf schließlich einer „überstaatlichen politi-

schen Vergemeinschaftung“, um dem „politischen Regelungsbedarf einer krisengeschüttelten, ökonomisch, militärisch und ökologisch bedrohten Weltgesellschaft“ zu genügen (Habermas 2019). Solche hochtönenden, transnationalistischen Projektionen sehen über eine selbstbestimmte national- und sozialstaatliche Gesellschaftlichkeit als Maß und legitimierte Grundform einer zivilisierten Menschheit im 21. Jahrhundert hinweg. Verkannt werden die Wurzeln der selbst beklagten Probleme, die in der politisch-ökonomischen Formierung des „demokratischen Kapitalismus“ (Streeck 2013a) liegen.

Diesbezüglich sprach Marcuse von einer „Pseudo-Demokratie in einer „Freien Orwellschen Welt“ (Marcuse 1969: 243, 313 f.) und sah „das Heraufziehen einer langen Periode zivilisierter Barbarei“ als möglich an. Er erkannte die totalitäre Veranlagung des Spät- oder „Hochkapitalismus“. Diese Unterströmung drängt jetzt im 21. Jahrhundert wieder verstärkt an: in Tendenzen zur Aushöhlung der sozialkapitalistischen Demokratieform, zur Durchsetzung neoliberaler, finanzkapitalistischer Wirtschaftsdiktate, durch Elemente eines „Überwachungskapitalismus“ (Zuboff 2018) und durch das Aufkommen offen autoritärer Regimes. Die bestehende Lebensform oder gesellschaftliche Praxisformierung, der Habermas mit dem Gestus eines Letztbegründers und Mahners ein zukunftssträchtiges Rationalisierungspotential zuspricht, führt direkt in das bedrohliche, eklatierende Szenario der gegenwärtigen Weltwirtschaft, der Weltpolitik und des Weltklimas.

In einem Interview³⁵ erklärte Marcuse, worauf es ihm ankam: Nicht auf eine „Rationalisierung des Bestehenden“, sondern auf die Tatsache, dass die entwickelte sozialkapitalistische Gesellschaft im Grunde die „realen Möglichkeiten“ für die Verwirklichung einer ganz „neuen Lebensqualität“, die Potentialität für eine höhere Zivilisation aufweist: Dass auf die von ihm bekräftigte Anforderung, die „konkrete Alternative“ zu denken {205} und zu identifizieren, bis dahin und weiter bis heute keine schlüssige politisch-ökonomische Antwort gegeben wurde, ist eine andere Frage, auf die noch eingehend zurückzukommen ist.³⁶

³⁵ Marcuse bei Gelegenheit eines Deutschlandbesuches im Jahr 1976, online verfügbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=C5PU0EASi_Q

³⁶ Diese realen Möglichkeiten als reale Latenz politökonomisch auszubuchstabieren, ist dem marxistischen Wirtschaftsdenken nach Marx und bis heute noch nicht gelungen. Ich spreche daher von einem *historischen lag* der *Wissenschaft der politischen Ökonomie*, der dazu beigetragen hat, dass die Praxis- und Alternativdenker schon im 20. Jahrhundert nicht konkreter werden konnten.

Habermas im Gehäuse eines affirmativen Universalismus

Habermas' theoretische Entwicklung führt von der ursprünglichen Zerlegung des integralen Praxisbegriffs über die einseitige Kultivierung der intersubjektiv-normativen Dimension hin zur Idee einer daraus erwachsenden, zunehmend rationalen oder vernunftgeleiteten „Modernisierung“ und schließlich zur Aussicht auf eine Universalisierung des „demokratischen Kapitalismus“: Jenseits dieses politisch-ökonomischen Typs liegt die Verbotzone, das Undenkbare oder Illusionäre: Die Dimension grundlegender, gesellschaftlich-geschichtlicher Veränderungen und Alternativen, samt entsprechender, anscheinend unausrottbarer Ideen und Hoffnungen.

Daher heißt es, die kritische Theorie „muss auf die kritische Beurteilung und normative Einordnung von Totalitäten, Lebensformen und Kulturen, von Lebenszusammenhängen und Epochen im ganzen verzichten.“ Denn „die Philosophie hat die Aufgabe, ... die Universalität der Grundsätze einer rationalen, der Rechtfertigung fähigen Lebenspraxis darzutun. ... Es geht um kulturell universale Grundlagen von Denken und rationaler Lebensführung.“ Oder „Nur eine universalistische Moral, die allgemeine Normen und verallgemeinerungsfähige Interessen als vernünftig bezeichnet, kann mit guten Gründen verteidigt werden“ (Habermas 1981b: 562; 1976c: 96). Entsprechend hat Habermas „noch einmal“ in einem späten Exkurs „Zum Verhältnis von Theorie und Praxis“ bekräftigt: Der Gedanke einer notwendigen ökonomischen und praktischen „Umwälzung der gesellschaftlichen Fundamente“ sei ein vermessener, „überschwängliche(r) Gedanke.“ Hierin walte ein „Interesse an der Beherrschung einer unverfügbar kontingenten Gesellschaftsgeschichte“ (Habermas 2004: 347-361, 352).

{206} Diese Beschneidung kritischer Gesellschaftstheorie oder diese Denkverbote zielen natürlich darauf, den Marx'schen Grundbegriff von historischen Gestaltbildungen jeweiliger „Produktionsweise und Gesellschaftsform“ (MEW 42: 188) und die Problemstellung des geschichtlichen Sozialformwandels oder der gesellschaftlichen Transformation aus dem gesellschaftswissenschaftlichen Diskurs auszufegen. Als sozialtheoretischer Wischmob dient dazu der Begriff „Moderne“. Es geht vor allem um die Ab- und Aussperrung des konkret Utopischen oder einer wissenschaftlichen Utopistik (Bloch 1977b: 226; Wallerstein 2002: 8 ff.), die sich aus Habermas' Perspektive nur als ein Antimodernismus darstellen können: Alles in allem eine grob dezisionistische Umgründung der Sozialtheorie, die diese entmächtigt und auf ein kritizistisch-affirmatives Raisonement zurückschneidet. Die hier noch betriebene Reflexion von Problembeständen und Krisenerscheinungen der gegenwärtigen Gesellschaftlichkeit läuft darauf

hinaus, dass die Klageschriften, mit einem Begleitschreiben über ethisch-politische Gründe, an Feuilletons oder andere Instanzen eines imaginierten rationaldemokratischen Diskurses weitergereicht werden.

Der Theoretiker legt sich so darauf fest, eine verhübschte Prozessgestalt der gegenwärtigen Sozialform „kritisch“ problematisierend zu begleiten. Eine „starke rhetorische Gebärde“ nennt Chantal Mouffe das Wort „Modernisierung“, denn es verdeckt die „antagonistische Dimension“ des Gesellschaftlichen und lässt diejenigen, die darauf insistieren, als „Traditiona- listen“ und „Fundamentalisten“ erscheinen: Ein probater „Exklusionsme- chanismus“ (Mouffe 2007: 72 ff.). Das trifft den Kern, denn natürlich wird durch Habermas' Normierung der Sozialphilosophie jenen, die sich auf die am Ende verordneten Diskursmodalitäten und die vorgeschlagene, sozial- theoretische Universalistik nicht einlassen und im brüchig gewordenen Gehäuse des schlecht Bestehenden nach dem Ausgang suchen, de facto die gesellschaftswissenschaftliche und moralische Dignität abgesprochen.

Wozu noch Habermas diskutieren?

Nach dem Bisherigen könnte man als abschließendes Urteil eines Praxis- denkers annehmen: „Es gibt, was immer Habermas sagen mag, keine trans- historischen Universalien der Kommunikation“, es bedarf „keiner mit Hilfe einer Neuauflage der transzendentalen Illusion bewerkstelligten Ansiede- lung der universalen Strukturen der Vernunft nunmehr in der Sprache statt im Bewusstsein“ (Bourdieu/Wacquant 1996: 224; 1998a: 217). Bourdieu wendet [207] sich damit „gegen alle Formen des absolutistischen Rationa- lismus – dessen aufgeklärtester Vertreter heute Jürgen Habermas ist“ (Bourdieu 2004: 59).

Ich möchte die Auseinandersetzung mit dem letzten bedeutenden Expon- enten des Frankfurter Intellektuellenkreises dennoch weiter in drei Aspek- ten vertiefen, weil diese zugleich zur Klärung des Praxiskonzepts beitragen: Kann eine Alltags- oder Lebenswelt als bevorzugter Sitz und Quell gesell- schaftlicher „Rationalität“ betrachtet werden, oder handelt es sich zunächst um eine eher irrationelle Welt der „Pseudokonkretheit“ (Kosik 1970: 7 ff.) Was bedeutet es, den Boden der Wissenschaft der „politischen Ökonomie“ zu verlassen und die Welt der gesellschaftlichen Arbeit und Aneignung beziehungsweise des Eigentums, der Produktion und Reproduktion als ein „Subsystem“ gesellschaftlichen Handelns zu beschreiben? Schließlich geht es ums Ganze: Ist das Vertrauen auf einen konstitutiven Zusammenhang von kommunikativer Rationalität und bestehender Demokratieform ge- rechtfertigt, oder beruht dieses auf Selbsttäuschungen über die Natur des

„demokratischen Kapitalismus“, auf einer Verdrängung des kontradiktorischen und transitorischen Charakters der bestehenden Praxisformierung?

4.5 Lebenswelt als Ort der Pseudokonkretheit

Die Beschränktheit des alltags- und lebensweltlichen Ansatzes

Das von Habermas reklamierte Rationalitäts- und Vernunftpotential wird vor allem im Kontext einer „Alltags- und Lebenswelt“ verortet. Habermas verweist auf die Herkunft dieses Konzepts aus einer Strömung der „verstehenden Soziologie“³⁷ und möchte über deren einseitige Ausrichtung auf die sozial-kulturelle Integration durch „kooperative Deutungsprozesse“ (Habermas 1981a: 182-228) hinausgehen. Dadurch würde vor allem der Eigensinn oder das emanzipative Potential im kommunikativen, verständigungsorientierten Handeln nicht erfasst.

Ich möchte zur Erörterung dieses Ansatzes zunächst Karel Kosiks „Dialektik des Konkreten“ heranziehen. Kosik war ein Vertreter „der oppositionellen Philosophie in den sozialistischen Ländern Osteuropas“ und stand der jugoslawischen Praxisgruppe nahe (Kimmerle 1978: 230 ff.). Das bedeutende Werk wurde weltweit, in deutscher Sprache erstmals 1967 publiziert. Just in dieser Zeit trat Habermas mit der unzutreffenden Behauptung an, bei Marx liege eine „Reduktion des Selbsterzeugungsaktes der Menschengattung auf Arbeit“ vor. Kosik versuchte dagegen, das Praxisproblem zu strukturieren und konstitutionstheoretisch zu entfalten. Die praxisontologisch adäquate Grundidee: „Die Praxis des Menschen ist nicht praktische Tätigkeit im Unterschied zum Theoretisieren, sondern Bestimmung des menschlichen Seins als *Gestaltung* der Wirklichkeit.“ Dieser „seinschaffende Prozess“ stellt die „Voraussetzung für das Erschließen und Begreifen der Wirklichkeit überhaupt“ dar (Kosik 1970: 218, 222).

Kann verständigungsorientiertes, kommunikatives Handeln, das sich aus einer Alltags- oder Lebenswelt heraushebt, als eigentliche Quelle solchen „Erschließens und Begreifens“ gelten? Es handelt sich um ein Aggregat von Praktiken, die in der komplexen gesellschaftlichen Praxis implizierte, zunächst verborgene Sinnzusammenhänge nicht enthüllen können. „Die Praxis, von der wir in diesem Zusammenhang sprechen, ist eine historisch

³⁷ Die Denklinie verläuft von Edmund Husserl, dem Begründer der Phänomenologie, über Alfred Schütz als vielleicht wichtigstem Vermittler eines „Alltagswelt“-Konzepts bis zu „wissensoziologischen“ Ansätzen wie von P. L. Berger und Th. Luckmann. Siehe meine Dissertation „Praxis und Intersubjektivität“ (Müller 1982).

bedingte, einseitige und fragmentarische Praxis der Individuen, die auf der Arbeitsteilung, der Gliederung der Gesellschaft in Klassen und der aus ihr entstehenden Hierarchisierung der sozialen Stellung gründet. In dieser Praxis bildet sich sowohl ein bestimmtes materielles Milieu des historischen Individuums als auch eine geistige Atmosphäre, die bewirkt, dass die Oberflächengestalt der Wirklichkeit als eine Welt vermeintlicher Vertrautheit und Bekanntheit fixiert wird.“ (Kosik 1970: 7-20). Kosik spricht von einer „Welt der Pseudokonkretheit“, einer Deckschicht praktizistischer gesellschaftlicher Wirklichkeit, die man regelrecht destruieren müsse, und bereichert damit Marx' Konzept der „Ideologie“.

Zur notwendigen Destruktion der Pseudokonkretheit

[209] Die „Welt der Pseudokonkretheit“ relativiert in bestimmter Hinsicht die Bedeutung des von Marx analysierten „Warenfetischismus“ (MEW 23: 85-98). Jedoch kann die von Marx hervorgehobene, durch das liberalistische Wirtschaftsdenken noch potenzierte Bewusstseinsprägung als grundierende Schicht jener Pseudowirklichkeit gelten. Schließlich spielen in die Konstitutionsprozesse des gesellschaftlichen Bewusstseins alle möglichen Agenturen der Erziehung, Bildung, Wissenschaft, Medien, Werbung, Propaganda, Kultur und Religion herein. Was immer in den Palavern, Debatten und nicht zuletzt im reflektierenden Selbstgespräch zur Sprache kommt, ist durch solche Institutionen auf gesellschaftlicher Stufenleiter produziert, formiert oder **[210]** auch manipuliert, schon bevor lebensweltlich kommuniziert wird. Lefebvre fügte mit Blick auf die „bestehende Sprache, die Ideologien, die Praxis“ hinzu: „In diesem der gesamten Gesellschaft anvertrauten Tresor oder Lager, in der Sprache, sammeln und häufen sich die Illusionen und die Irrtümer, die Binsenweisheiten und die Wahrheiten“ (Lefebvre 1972b: 64).

Es handelt sich einerseits um ein Universum intellektueller, selbstbewusster Weltaneignung, das der gattungsspezifischen, menschlichen Universalität entspricht, zugleich aber um Bewusstseinsbildungsprozesse in Sozialformierungen voller Nebelbänke, Verkehrungen, Widersprüchlichkeit, Machtverhältnissen und nicht zuletzt menschlicher Schwachheit. In diesem geistigen Universum voller dunkler Materie einen eng modellierten Typus intersubjektiver Kommunikation als bevorzugten Ort oder Modus sozialer, kognitiver Leistungen auszeichnen zu wollen, ist daher ein abwegiges, eigentlich verrücktes Unternehmen.

Tatsächlich vollzieht sich die skizzierte Konstitution gesellschaftlichen Wirklichkeitswissens und Selbstbewusstseins immer im Kontext und Kraft-

feld der in Vollzug gesetzten, realisierenden gesellschaftlichen Praxis.³⁸ In diese hat nun die *digitale, informatische Revolution* in der Wendezeit vom 20. zum 21. Jahrhundert voll eingeschlagen (vgl. Fuchs 2020). Der anlagemäßigen Universalität der menschlichen Weltaneignung wurde, mit noch unabhsehbaren, widersprüchlichen Konsequenzen, eine mediale Ausrüstung buchstäblich an die Hand gegeben. Individuelles Bewusstsein wird, noch innerhalb der Entfremdungssituation, auf diese Weise ein überbordend kommunikatives *Weltbewusstsein* mit dem Vernetzungswunder und Massenspeicher Internet. Das Genie von Marx glänzt dadurch, dass er für das Entwicklungsniveau des kapitalistisch geschaffenen Weltmarkts, in der tendenziellen „Universalität des Verkehrs“ und der „realen und ideellen Beziehungen“, auch die Möglichkeit einer „universelle(n) Entwicklung des Individuums“ gesehen hat (MEW 42: 447).

Die schlechte Abstraktheit und der Irrealismus des „intersubjektivitätstheoretischen“ Konzepts tritt vollends in den Schattenseiten der sich stürmisch weiter entwickelnden, allgegenwärtigen Informatik, Kommunikation und Medialität zutage: Die digitale Revolution löst keineswegs jene Fetischnismen oder pseudokonkreten Denkwelten auf, sondern eröffnet dem noch einen schier unendlichen virtuellen Raum und liefert dessen Kommunikatoren durchgreifender Datenabsaugung und Kontrolle durch „instrumentäre“, „beispiellose Formen der Macht“ (Zuboff 2018: 590) aus. **{208}** Auf eine spitze Formel gebracht heißt das: Der *gesellschaftliche Intellekt* ist keine Konsensmaschine, sondern eine extrem aufgeladene Kampfzone.

Der gesellschaftliche Intellekt ist eine Kampfzone

Der praxistheoretische Ausgangspunkt für die Entwirrung oder auch Lösung der Probleme liegt in der Formulierung vom „Bewusstsein der bestehenden Praxis“ (MEW 3: 26, 31). Es zeigten sich bereits eine ganze Reihe von Konstitutionsproblemen des gesellschaftlichen Bewusstseins, die darin verschlüsselt sind. Die Generalformel verweist nun auch deutlich auf die begrenzte Reichweite aller „kritischen Kritik“ (MEW 2), insofern bornierte Praxen immer neu bornierte Ideen und umgekehrt generieren, so dass in diesem Verbund entsprechend verfestigte Ideologeme hausen und eine noch **{211}** so vernünftig erscheinenden Argumentation und Aufklärung auf Grenzen stößt: Dabei sind Unwissenheit, Dummheit und Vorurteile sogar

³⁸ Alle als solche wahrgenommenen Fakten tragen in der Bestimmtheit der Vergegenständlichung einen *Praxisindex* und sind letztlich mit einer ganzen Weltsicht konnotiert.

extrem konsensfähig und in bestimmter Hinsicht besonders funktional. Marx hat daraus die Konsequenz gezogen, dass es letztlich gelte, die Verhältnisse oder Praxen aufzuheben, deren praxislogischer, reflexiver Niederschlag entfremdete, bornierte und manipulierte Ideenbildungen seien:

So gesehen kann es im Bestehenden eigentlich keinen wirklich vorurteilsfreien, ergebnisoffenen Diskurs zur Wahrheitsfindung geben, und betont vorgehaltene Friedfertigkeit und Kommunikationsbereitschaft wäre gegebenenfalls eher ein Verdachtsmoment. Wie die berühmte „repressive Toleranz“ in der damals so genannten „fortgeschrittenen Industriegesellschaft“ (Marcuse 1965), ein theoretischer Lichtblick der 68er Periode, gibt es auch eine *repressive Diskursivität* im heutigen „demokratischen Kapitalismus“, die sich als unsichtbarer Mehltau des Geistes in Abendnachrichten, Talkshows, Regierungserklärungen und wissenschaftlicher Publizistik ausbreitet. Hier kommen George Orwells „Neusprech“ und neuerdings „Fake News“ per Twitter oder auch in Gestalt vermeintlich seriöser journalistischer und wissenschaftlicher Expertise zum Einsatz. Dagegen sind unbequeme Zwischenrufer, engagierte Intellektuelle, fortschrittliche Wissenschaftler, investigative Journalisten und internationale Netzwerke wie „Solutions Journalism“, Transparenzinitiativen wie WikiLeaks, Whistleblower wie Edward Snowden bewunderungswürdige Aktivisten eines *subversiven, befreienden* Geistes (vgl. Marcuse 1965: 136). Dem Niveau moderner Informatik entsprechen widerständige Netzwerke und digitale Aktivistenorganisationen, die binnen weniger Stunden dutzende Millionen erreichen können.

Was in der alltags- und lebensweltlichen Kommunikation als ein „Faktum“ erscheint, ist also zunächst eine Chiffre. {212} Der amerikanische Philosoph, Medien- und Sprachforscher Noam Chomsky, gleichaltrig wie Habermas und anders altersweise, hat die Situation so angesprochen: Es gibt einen „fortwährenden Kampf um die Meinungsfreiheit“ und „die Bürger demokratischer Gesellschaften (sollten) Unterricht in intellektueller Selbstverteidigung nehmen, um sich vor Manipulation und Kontrolle schützen und substanziellere Formen von Demokratie anstreben zu können“ (Chomsky 2003: 8, 146). Die hier aufgewiesene „Gedankenkontrolle“ ist im „Zeitalter des Überwachungskapitalismus“ (Zuboff 2018) auf die Spitze getrieben: „Technologie“ existiert „nie für sich selbst, nie unabhängig von Wirtschaft und Gesellschaft“. Es gilt den „beispiellosen Aspekten überwachungskapitalistischer Operationen“ entschieden „den Kampf anzusagen“. Sie sind eine „Gefahr für unser natürliches Recht auf das Futur, das dem einzelnen die Fähigkeit verleiht, sich eine Zukunft vorzustellen, vorzunehmen, zu versprechen und aufzubauen.“ (Zuboff 2018, 31 ff.).

Die entsprechende Aufgabe des Wissenschaftlers hat Bourdieu zugespitzt angesprochen (2000): „Man müsste es fertig bringen, Wissenschaft und Militanz zu versöhnen, den Intellektuellen die Rolle von Militanten der Vernunft wiederzugeben, die sie etwa im 18. Jahrhundert hatten.“ Auch Marx verstand sich so. Wie anders ist die Bemerkung (Brief J. Ph. Becker am 17.4.1867) zu verstehen, „Das Kapital“, das den Untertitel „Kritik der politischen Ökonomie“ trägt, sei „das furchtbarste Missile, das den Bürgern (Grundeigentümer eingeschlossen) noch an den Kopf geschleudert worden ist“ (MEW 31: 541). Dass es schwierig sein würde, seine bahnbrechenden Erkenntnisse zu kommunizieren, war klar (Marx an Kugelmann am 11. Juli 1868): „Es ist hier also absolutes Interesse der herrschenden Klassen, die gedankenlose Konfusion zu verewigen“ (MEW 32: 554).

4.6 Verlust der Wissenschaft der politischen Ökonomie

Habermas' Verkennung der Wirtschaft als funktionelles System

Die existenznotwendige Grundleistung der gesellschaftlichen Gesamttätigkeit besteht in der ständigen „Reproduktion“ ihrer konstitutiven Elemente und Formen auf allen sphärisch ausdifferenzierten Feldern der Praxis, handle es sich um leibhaftige Subjekte oder soziale Institutionen, um die praktisch gegenständliche Welt oder Inhalte des gesellschaftlichen Intellekts. Der weiterführende {213} Gedanke des integralen, geschichtsbewussten Praxisdenkens lautet: „Diese Reproduktion ist aber zugleich notwendig Neuproduktion und Destruktion der alten Form“ (MEW 42: 401): Eine Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaft ohne Referenz zu dieser Grundansicht ist auf Treibsand gebaut.

Das als Reproduktionstyp grundlegende „kapitalistische Wirtschaftssystem“ erscheint bei Habermas, ungeachtet der ökonomischen Zentralfunktionen des modernen, sozialstaatlichen Steuer-, Haushalts- und Finanzwesens im Prozessganzen, als ein „nicht-staatliches Subsystem“, ein Reich der „funktionalen Vernetzung“, die sich einem neuen Mechanismus, dem „Steuerungsmedium Geld“ verdankt (Habermas 1981b: 255). Bei der über ein „entsprechliches Medium wie Geld“ koordinierten und „über das Geldmedium ausdifferenzierten“, kapitalistischen Wirtschaft handle es sich um ein „sittlich neutralisiertes Handlungssystem“, erfüllt von „erfolgsorientiert betriebenen Transaktionen zwischen Privatrechtssubjekten“. Es handle sich um ein „Stück normfreier Sozialität“ (Habermas 1981b: 256, 265). Indem die Sichtweise auf einen eher formellen, zweckhaften, systemfunktionalen oder praktisch wertfreien Charakter des Wirtschaftsgeschehens ab-

stellt, entkleidet sie die reale Welt der Arbeit, Reproduktion und Praxis rein definitorisch ihres mit problematischen, vor allem extrem ungleichen Sozial- und Machtverhältnissen, spezifischen Eigentums- und Rechtsverhältnissen hoch aufgeladenen, per se hochpolitischen Charakters: Als ein grundehrliches Wort in diesen Angelegenheiten, aus dem Munde eines progressiven Forschers und Intellektuellen, erscheint dagegen Pikettys „Ungleichheitsregime“ (Piketty 2020).

Habermas' enthistorisierende Reduktion bedeutet zugleich, dass innere Prozesszusammenhänge und die bestimmten, historischen Formbildungen des kapitalwirtschaftlichen Betriebs, vor allem der intrinsische Akkumulations- und Wachstumszwang mit seinen enormen Konsequenzen, nicht in den Blick kommen: Der Theoretiker fokussiert auf „sprachlich vergesellschaftete Subjekte ... die auf eine sich selbst beschleunigend Art lernen und dabei die historische Gestalt ihrer Lebensformen kontinuierlich verändern.“ (Habermas 2019: 174). Derart wird die politisch-ökonomische Praxis *entkonkretisiert und enthistorisiert*: Sowohl was darin unmittelbar betätigte, erheblich disparitatische gesellschaftliche Beziehungen angeht, wie auch, was die durch diese Praxis ständig neu betätigten, immer wieder in Kraft gesetzten Funktionen des spezifisch kapitalwirtschaftlichen Wert- und Verwertungskalküls³⁹ und die Konsequenzen des darin verankerten Wachstumszwangs angeht.⁴⁰

Als geld- oder „mediengesteuertes Subsystem“ aufzufassen, was in Wirklichkeit die buchstäblich tragende und in der Konsequenz alles durchdringende Grunddimension gesellschaftliche Praxis ist, übernimmt an sich schon die Perspektive des liberalistischen Reduktionismus und Obskurantismus, der unterschlägt, „wie die gesellschaftlich-historischen Beziehungen der Menschen durch die Bewegung der Dinge getarnt sind“ (Kosik 1970: 93). Von vornherein {214} ist eine solche Sozialtheorie, die mit dem gedanklichen Instrumentarium auf dem Niveau einer *Handlungs- oder Intersubjektivitätstheorie* und mit grobschlächtigen Anleihen bei einer *Systemtheorie* etwas Vernünftiges über das Tun, Geschehen und Wohintreiben einer kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft aussagen will, völlig unterkomplex und un-

³⁹ Die Referenz für den von mir verwendeten Begriff „ökonomisches Kalkül“ bildet die einzeln herausragende Untersuchung „Ökonomischer Kalkül und Eigentumsformen. Zur Theorie der Übergangsgesellschaft (Bettelheim 1972).

⁴⁰ Der für eine verständige Auffassung von der kapitalwirtschaftlichen Reproduktions- und Sozialform über die Frage des Mehrwerts hinaus ganz ausschlaggebende „Akkumulations- und Wachstumszwang“ wird im Dritten Hauptteil untersucht.

wissend. Man könnte dergleichen ignorieren, wenn nicht der wesentliche Effekt solcher Rasonnements darauf hinausliefe, dass der am tiefsten in dieses *menschgeschichtliche Problemgebiet der Lebensproduktion und ökonomischen Wertverhältnisse* eingedrungene Ansatz von Marx verdunkelt und außer Sichtweite gerückt wird.

Habermas' Entsorgung der Wert- und Kapitaltheorie

Im Denkhorizont der Theorie des kommunikativen Handelns treten an die Stelle gehaltvoller kapitalökonomischer Grundbegriffe der „Kritik der politischen Ökonomie“ Allgemeinplätze wie „monetärer Steuerungsmechanismus“ oder „unter Verwertungsgesichtspunkten formal organisierter Arbeitsprozess“. Das Wirtschaftsleben erscheint so als ein im Kern „systemisch integrierter“, zunehmend ausdifferenzierter „Handlungsbereich“, insgesamt als ein „Subsystem“, dessen Mechanismen zudem „dem intuitiven Wissen“ (Habermas 1981b: 493, 471) der Handelnden entzogen sind: Dass es sich bei solchem vermeintlich intuitiven Wissen um eine aufoktroyierte, wirtschaftsliberale und konsumistische Ideologie handeln könnte, bleibt außer Betracht. Ebenso der angesichts immer neuer und überraschender Krisenszenarien angebrachte Verdacht, dass sich entscheidende Wirkzusammenhänge dieses Systems in den gängigen, pseudokonkreten Wirtschaftstheorien gar nicht reflektieren.

Die simplifizierte Sichtweise wird nun der Marx'schen Analytik entzogen gehalten. Habermas referiert, im Grunde habe Marx nur die Konstruktion einer entfremdeten Arbeitswelt beklagt und denunziert. Der Arbeiter werde auf eine „abstrakte Arbeitskraft“ reduziert. Es werde eine Welt des objektiven Scheins und der Verzauberung entworfen, welche die dahinter stehenden Klassenverhältnisse verberge: Es handle sich um die hegelianisierende Konstruktion der Kapitalwirtschaft als ein „unwahres Ganzes“ (Habermas 1981b: 501). In diese sozialphilosophisch etikettierte Entsorgungstonne wird jene durchaus umstrittene, aber jedenfalls theoriegeschichtlich auf höchstem Niveau entwickelte Wert-, Reproduktions- und Praxisanalytik kurzerhand {215} kurzerhand verworfen.

Im Dritten Hauptteil der vorliegenden Untersuchung wird sich zeigen, von welcher grundlegender Bedeutung die Frage nach der wirklichen Natur des „Geldes“ oder Marx' immer noch verkannte *Konzeption des ökonomischen Werts* ist, und zwar sowohl im Zusammenhang der kapitalwirtschaftlichen Reproduktion als auch für die Konfiguration einer Systemalternative. Habermas erklärt dagegen das ganze Problem für erledigt: Wir bedürfen „der Werttheorie oder eines ähnlichen Übersetzungsinstrumentes“ bei der Erfor-

schung der Zusammenhänge zwischen Wirtschaft und Gesellschaft „nicht länger“ (Habermas 1981b: 549). Habermas hat also den spezifischen Wert-, Reproduktions- und Praxischarakter der Wirtschaft der Gesellschaft ausgeblendet und durch einen vagen Systembegriff ersetzt, der „die menschliche Welt nicht in ihrer entfremdeten Form“ beschreiben kann (Kosik 1970: 93). Die vielleicht weitreichendste Folge dieser Exkommunikation der Wert- und Kapitaltheorie besteht aber darin, dass das enorme Erbe und die Errungenschaften der Wissenschaft der politischen Ökonomie - von Karl Marx „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“ bis zu heutigen Analysen des Finanzkapitalismus oder der Weltsystemtheorie - aus dem Zuständigkeitsbereich und Forschungshorizont des Gesellschaftswissenschaftlers ausgelagert zu haben: Es handelt sich im Grunde um {216} die Zerstörung des integralen Ansatzes und der politökonomischen Fundamente einer philosophisch-ökonomisch fundierten, kritischen und emanzipativen Praxis- und Gesellschaftstheorie.

Habermas und der Marxismus in der Ära des Sozialkapitalismus

Wie kann man den hier verfolgten Denkweg von Habermas und seine Tragik verstehen? Zum einen speiste sich seine Marxkritik aus dem Unvermögen, diesen als wahrhaft philosophischen Geist und dialektischen Praxisdenker wahrzunehmen. Von da ist seine Distanzierung vom vermeintlichen Marxismusmarx ein Stück weit sogar nachvollziehbar: Der Allerweltsmarxismus fällt infolge seiner „materialistischen“ Schlagseite hinter die ganzheitliche Wirklichkeitsauffassung des Praxisdenkens zurück und war in dieser Gestalt den Verhältnissen des fortgehenden 20. Jahrhunderts tatsächlich nicht gewachsen. In bester Absicht, um die Lücke zu füllen, suchte Habermas daher die intersubjektiv-kommunikative Dimension zu elaborieren, um auf dies Weise zu der vermissten Synthese zu kommen und eine zeitgemäße kritische Sozialtheorie vorzustellen. Ohne den konstitutionstheoretischen Schlüsselbegriff Praxis konnte das aber nur eine schlecht verschraubte Montage werden, die schließlich die entgegengesetzte, „ideelle“ Einseitigkeit und einen satten affirmativen Grundton aufweist.

Habermas hat dann von der Warte des neuen intersubjektivitätstheoretischen Paradigmas Marx Geist - dessen letzte bedeutenden politisch-ökonomischen Wortmeldungen⁴¹ um 1871 bis 1875 datieren - so aufgerufen,

⁴¹ Hervorzuheben sind „Der Bürgerkrieg in Frankreich“ mit dem Kommentar zur Pariser Kommune von 1871 (MEW 17: 313-365) und die 1875 geschriebene „Kritik des Gothaer Programms“, also Marx' kritische Randglossen zum Programm der

als habe dieser für die Geschichtszeit der Nachkriegsära den Propheten {217} spielen wollen: „Marx sieht nicht“ - und wie sollte er auch - „dass die Ausdifferenzierung von Staatsapparat und Wirtschaft auch eine höhere Ebene der Systemdifferenzierung darstellt, die gleichzeitig neue Steuerungsmöglichkeiten erschließt ...“. „Die monetär gesteuerte Ökonomie ist ... auf die funktionale Ergänzung durch ein administratives Handlungssystem angewiesen“. Der von Marx überlieferte politökonomische Interpretationsansatz ließe „die Frage gar nicht aufkommen, ob der systemische Zusammenhang von kapitalistischer Wirtschaft und moderner Staatsverwaltung nicht auch ein gegenüber staatlich organisierten Gesellschaften höheres und evolutionär vorteilhaftes Integrationsniveau darstellt.“ Und schließlich: „Die Marx-Orthodoxie tut sich mit einer plausiblen Erklärung von staatlichem Interventionismus, Massendemokratie und Wohlfahrtsstaat schwer. Der ökonomistische Ansatz versagt angesichts der Pazifizierung des Klassenkonflikts und des langfristigen Erfolges, den der Reformismus in den europäischen Ländern seit dem zweiten Weltkrieg im Zeichen einer im weiteren Sinne sozialdemokratischen Programmatik errungen hat.“ (Habermas 1981b: 491, 499, 503 f., 505, 516).

Die Aussagen zeigen, dass Habermas wesentliche Veränderungen im „organisierten Kapitalismus“ und auch Probleme des Marxismus in den Blick nahm (vgl. Habermas 1978: 228 ff.): Marxistisches politökonomisches Denken hatte jene von Marx gelegte theoretische Basis, die auf der Modellierung eines rein waren- und industriekapitalistischen Reproduktionszusammenhangs beruhte, niemals wirklich überschritten. Die Form der Kapitalökonomie⁴² existierte und wirkte natürlich weiter, aber war in einer deutlich veränderten politisch-ökonomischen Gesamtkonstellation aufgehoben. Nach der Weltkriegs- und Krisenperiode hatte sich die reifere Formierung eines, wie sich hier im Dritten Hauptteil noch zeigen wird, bereits positiv latenzhaltigen „Sozialkapitalismus“ entwickelt. Marx konnte davon kaum etwas wissen, und ein orthodox getönter Marxismus oder die Vertreter der fortgeschriebenen Kapitalanalyse wollten davon keine Kenntnis nehmen: In

damaligen Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands (SAP), die sich dann 1890 in Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) umbenannte (MEW 19: 13-32).

⁴² „Doch der Marx'sche Theorieansatz, den inneren Zusammenhang der ökonomischen Kategorien und Verhältnisse zu explizieren, und dabei mit einer kritischen Fetischismus- und Mystifikationstheorie eine ‚Entzauberung‘ der ‚verkehrten Welt‘ der Ökonomie zu leisten, ist für das Verständnis der ‚Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht‘, nach wie vor von Aktualität und theoretischer Bedeutung.“ (Hoff 2009: 297 f.)

der Tat ist auch die sich „im Schoße“ des Bestehenden kristallisierende Systemalternative ohne eine *neu ansetzende*, dialektische Wert-, Reproduktions- und Praxisanalytik nicht erkennbar (vgl. Müller 2018a; 2020a).

Die Tragik in der theoretischen Gemengelage bestand also darin, dass weder die von Habermas referierten Marxismen (Habermas 1978: 228 ff.) noch seine eigenen Ideen und dann die Theorie des kommunikativen Handelns eine Lösung der verschleppten grundlagentheoretischen Probleme darstellen konnten und auf der Höhe der Zeit waren. Auf beiden Seiten fehlte der Sinn für das philosophisch-wissenschaftliche Potential des integralen Praxisdenkens. Marxisten erklimmen mit Analysen eines Monopolkapitalismus und Imperialismus, Spätkapitalismus und schließlich des neoliberalen, globalen Finanzkapitalismus immer neue Höhen, während neuartige Züge der gesellschaftlichen Wirklichkeit zunehmend Schwierigkeiten bereiteten. Die Kritik an „revisionistischen Sozialstaatstheorien“ {218} und einer „Sozialstaatsillusion“⁴³, in diesem Kontext auch an Habermas als „sozialdemokratischen Theoretiker“, wurde als Aktualisierung und Vertiefung der Kapitalismuskritik und zur Orientierung im Klassenkampf verstanden (Müller/Neusüß 1971: 23, 45). So musste sich in dieser Strömung auch wieder die Ahnung von der „Krise des Marxismus“ (Prokla 1979) artikulieren.

Habermas konnte aber von dort keine Antwort auf die von ihm wahrgenommenen Probleme erhalten. Er erlag der momentanen Blendwirkung der vermeintlichen „Wohlstandsgesellschaft“ und fiel den Illusionen des sozialdemokratischen Zeitalters zum Opfer. Sein affirmativer Schwenk führte ihn nicht nur von der marxistischen Politökonomie⁴⁴ weg, sondern sogar von den Ansätzen und Intentionen der Vorgänger. Man könnte bei allen Vorbehalten selbst Adorno als einen Marxismusdenker in Wartestellung begreifen, der ob eines barbarischen historischen Kälteeinbruchs fast erfro-

⁴³ Siehe den klassischen Artikel von Müller/Neusüß (1971) über den „illusorischen Charakter der revisionistischen Sozialstaatstheorien“ und Gründe für die Entstehung der „Sozialstaatsillusion“. Die „Vollbeschäftigungspolitik“ wurde gar als eine „Präventivmaßnahme“, nicht zuletzt aus nackter „Angst vor dem Klassenkampf“ interpretiert (Cogoy 1973: 129).

⁴⁴ Auch Axel Honneths (2008) „Versuch einer Neubestimmung“ auf dem Feld von Arbeit und Wirtschaft hält sich im Oberflächenwasser, etwa: Der „kapitalistische Arbeitsmarkt“ sei nicht nur ein Mittel der „ökonomischen Effizienzsteigerung“ bzw. der „Systemintegration“ im Habermas'schen Sinne, sondern auch ein „Medium der Sozialintegration“. Das „Funktionieren jenes Marktes“ sei „von der Erfüllung moralischer Versprechen abhängig (ist), die mit Begriffen wie bürgerliche Ehre, Leistungsgerechtigkeit und sinnvolle Arbeit beschrieben werden müssen“.

ren und in seiner großen negatorischen Geste erstarrt ist. Habermas hat dagegen den vermeintlichen Ballast abgeworfen und akkommodierte sich als ein öffentlicher und Staatsintellektueller in der lauwarmen Stube, dem jeder Ansatz und erklärtermaßen die Intention fehlt, um auf einen weiter treibenden, gesellschaftlich-geschichtlichen Wandel zu orientieren.

Die Antiquiertheit von Habermas in der eröffneten Übergangsperiode

In der Übergangssituation des 21. Jahrhunderts wird vollends deutlich, inwiefern Habermas' Entwürfe gescheitert sind: Angesichts der in der bestehenden Praxisformierung ungebrochen und unkontrollierbar weiter wirkenden Wirtschafts- und Sozialgewalten und der von Katastrophen, Krisen und Konfrontationen geprägten Weltlage erscheinen seine Ideen als seltsam unbestimmte und kraftlose Gebärden:

So die Besorgnis über ein {219} „fragmentiertes Alltagsbewusstsein“, der Appell zur Entwicklung „kulturell universale(r) Grundlagen von Denken und rationaler Lebensführung“, die Berufung auf „allgemeine Normen und verallgemeinerungsfähige Interessen“, die Anrufung einer „universalistischen Moral“ (Habermas 1981b: 57, 96). Die Ideen einer anhaltenden sozial-reformerischen⁴⁵ oder progressiven „Modernisierung“ sind unglaublich geworden, indem die Dekadenz der Gesellschaftsformation (Lotter 2012), soziale Spaltungen und politische Verwerfungen, Pandemien, Umweltkatastrophen und die Klimaveränderung durchschlagen - für allzu viele eine „Hölle auf Erden“ (Wallerstein 2002: 43).

Die belgische Politikwissenschaftlerin Chantal Mouffe hat ein bestimmtes „Paradigma“ des Politischen und eine „kosmopolitische Illusion“ identifiziert, die im Denken von Habermas wirksam sind. Sie arbeitet auf dem Feld „postmarxistischer“, mit Marx verbundener wie auch marxistisch umstrittener Theoriebildung, wobei ihr das Utopistische⁴⁶ nicht fremd ist. Das

⁴⁵ Zu den Auswirkungen der „Weltrevolution von 1968“ gehörte die Übernahme der „Rolle des liberalen Zentrums“ durch Parteien, die sich sozialdemokratisch nennen und sich aller Überbleibsel ihrer historischen Systemopposition entledigt hatten. Heute dominiert eine „weltweite Enttäuschung über den reformistischen Liberalismus“ (Wallerstein 2002: 37 f., 70).

⁴⁶ „Ohne Utopie, ohne die Möglichkeit der Negation einer Ordnung über jenen Punkt hinaus, an dem wir in der Lage sind, sie ernsthaft zu bedrohen, gibt es überhaupt keine Möglichkeit der Konstitution eines radikal Imaginären ...“. Die Präsenz solcher Imagination „als ein Set symbolischer Bedeutungen, die eine bestimmte soziale Ordnung als Negation zusammenfassen, ist für die Konstitution jeden linken Denkens absolut wesentlich“ (Laclau/Mouffe 2006: 235).

Thema „Radikale Politik und die echte Linke“ (Mouffe 2014) und aktuelle Einmischungen in die Debatte verweisen, ganz im Gegensatz zu Habermas, auf die Arbeitsperspektive einer „Reformulierung des linken Projekts.“

4.7 Mit Chantal Mouffe gegen das Konsensdenken

Chantal Mouffe zur Kritik des deliberativen Paradigmas

Habermas' Konzept läuft darauf hinaus, dass ein im Realisationszusammenhang der Praxis mitspielendes „kommunikatives Handeln“ zu einer prioritären {220} Sphäre oder Form stilisiert wird, der per se eine Tendenz zur kollektiven Vernunftverwirklichung innewohne. Auf die Ebene der gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse und das Feld des Politischen übertragen, nährt dies die Hoffnung, dass „vernünftige“ Lösungen gefunden, das heißt zugleich „universelle“ Werte vordringen und durchgesetzt werden können, wenn nur geeignete Mentalitäten und Verkehrsregeln zur Geltung kommen.

Dagegen macht die belgische Politikwissenschaftlerin Chantal Mouffe mobil.⁴⁷ Sie weist eine Konzeption von Kritik und Politik zurück, welche nach ihrer Auffassung das Wesen des „Politischen“ negiert, indem sie auf „konkretes gemeinsames Handeln“ orientiert (Mouffe 2008): Als ein zentraler Bezugspunkt gilt ihr dabei die „ontologische Dimension des Antagonismus“. Dies verweist direkt auf die Konstitution gesellschaftlicher Wirklichkeit im Sinne von „widersprüchlicher Praxis“ und musste in eine aufschlussreiche, scharfe Konfrontation mit Habermas führen (vgl. Mouffe 2007: 108 ff.). Chantal Mouffe macht einen anderen Typus von Kritik geltend, nämlich „Kritik als gegenhegemoniale Intervention“ auf einem Feld widersprüchlicher „sozialer Praxen“.

Mouffe sieht in Habermas' Konzept ein „deliberatives Paradigma“ des Politischen.⁴⁸ Dieses zielt auf „die Herstellung einer Verbindung von Moral

⁴⁷ Gründe gegen das „Habermassche Ideal des rationalen Konsenses“ und dessen Übertragung auf das Feld des „Erziehen(s) als eine menschliche Grundpraxis“ macht auch der Pädagoge geltend. Er zitiert M. Planck: „Es gibt Dinge, über die man sich einigen kann, und wichtige Dinge“ und führt aus, dass der „pädagogische Vorrang des Dissenses vor dem Konsens“ seine Bedeutung im Lichte der nötigen Erziehung zur „Pluralismustauglichkeit“ erhält. Für „demokratische Staats- und Lebensformen“ seien „Dissensrechte“ wesentlich (Reichenbach 2000: 795 f., 799 f., 802 f. 8).

⁴⁸ Der Ausdruck „deliberativ“ wurzelt im lateinischen Begriff *deliberare*. Dieser meint so viel wie erwägen, überlegen, sich entscheiden, beschließen.

und Politik. Seine Verfechter möchten die instrumentelle durch eine kommunikative Rationalität ersetzen. Sie stellen die politische Diskussion als ein spezielles Gebiet der Anwendung von Moral dar und glauben an die Möglichkeit, in der Sphäre der Politik mittels freier Diskussion einen rationalen moralischen Konsens herzustellen.“ (Mouffe 2007: 20 f.). In seinem sozial- und {221} rechtsphilosophischen Hauptwerk⁴⁹ fasst Habermas die Begründung für seine Ideen in verwundener Rede einmal so zusammen:

„Der gesuchte interne Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität besteht mithin darin, dass das Erfordernis der rechtlichen Institutionalisierung der Selbstgesetzgebung nur mit Hilfe eines Codes erfüllt werden kann, der zugleich die Gewährleistung einklagbarer subjektiver Handlungsfreiheiten impliziert. Umgekehrt kann wiederum die Gleichverteilung dieser subjektiven Rechte (und ihres fairen Werts) nur durch ein demokratisches Verfahren befriedigt werden, das die Vermutung auf vernünftige Ergebnisse der politischen Meinungs- und Willensbildung begründet...“ (Habermas 1998: 671).

Was ist das anderes als eine sozialökonomisch und gesellschaftsgeschichtlich entkernte, verklausulierte Tautologie, die das Publikum die Augen reiben lässt? Es handelt sich um eine Drehbühne von Argumentationen und Scheinlösungen im Hinblick auf die Probleme realer gesellschaftlicher Konstitution, sozial-politischer Verfassung und darin mitgegebener Heterogenität, Kontingenz und Kontradiktion. Habermas versteht sein Konstrukt einer „Deliberativen Demokratie“ (Habermas 1998) als überlegene demokratietheoretische Synthese, scheitert aber damit: „Das Modell der deliberativen Demokratie gibt dem Konsens, der Rationalität und dem Reden zu viel, es gibt den vordiskursiven Voraussetzungen und der politischen Praxis zu wenig.“ (Ottmann 2006).⁵⁰ So lässt das Ganze an die Geschichte denken, in der Voltaire einen Kandidaten von der „besten aller Welten“ wachträumen lässt. Chantal Mouffe kommentiert das vorstehende,

⁴⁹ „Habermas ist spätestens mit seinem rechtsphilosophischen Hauptwerk ... so weit in der Mitte der Bundesrepublik angekommen, dass man sich fragt, was *Kritische Theorie* noch heißen soll.“ So der Philosoph Henning Ottmann im Interview zu seiner „Geschichte des politischen Denkens“ (SZ/28.12.2012).

⁵⁰ Die stichhaltige Untersuchung besagt: Das Modell „scheitert zum einen daran, dass Habermas vor allem von der republikanischen Demokratie ein Zerrbild zeichnet, in das wesentliche Elemente dieses Demokratietypus erst gar nicht eingehen. Zum anderen ist sie zum Scheitern verurteilt, weil Habermas übertriebene Idealisierungen an die deliberative Demokratie heranträgt.“ (Ottmann 2006: 315, 320).

verquaste Habermas-Zitat, das dem Nachwort von „Faktizität und Geltung“ entstammt (Mouffe 2007: 110):

„Einer der reflektiertesten Anwälte der moralischen Überlegenheit und des universellen Wertes der konstitutionellen liberalen Demokratie ist Jürgen Habermas ... Die in Faktizität und Geltung entfaltete Argumentation zielt [222] wesentlich auf den Nachweis, dass zwischen Rechtsstaat und Demokratie nicht nur ein historisch-zufälliger, sondern ein begrifflicher oder interner Zusammenhang besteht...“. Weiter heißt es: „Sein diskurstheoretisches Verständnis von Demokratie verlangt der demokratischen Willensbildung eine epistemische Funktion ab“, denn der deliberative Prozess begründet angeblich „die Erwartung auf rational akzeptable Ergebnisse“ (Mouffe 2007: 114). Dann stelle sich Frage: was sollen diese „rational akzeptablen Ergebnisse“ im Konkreten sein? Chantal Mouffe zitiert Carl Schmitts umstrittenes „Der Begriff des Politischen“ von 1932, um provokativ gegenzuhalten: „Wer definiert die politischen Begriffe und sagt, was Frieden, was Abrüstung, was Intervention, was öffentliche Ordnung und Sicherheit ist ... Der Kaiser ist Herr auch über die Grammatik“ (Mouffe 2007: 114 f.).

Dieser Kaiser erinnert an ein klassisches Memento von Marx: „Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so dass ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind.“ (MEW 3: 46). Mouffe hat sich bezüglich einiger traditioneller Axiome des Marxismus, die sie als essentialistisch, reduktionistisch oder deterministisch ablehnt, als „postmarxistisch“ positioniert. Sie bezieht sich aber dennoch und mit gutem Grund auf Marx. Der habe von der „konstitutionellen Republik“ als „von der gewaltigsten und vollständigsten Form“ der „bürgerlichen Klassenherrschaft“ gesprochen (MEW 7: 94).⁵¹ Damit habe er ausgesprochen, dass diese einen schützenden politischen Rahmen für kapitalistische Ausbeutung darstelle.

Die Irreduzibilität des Antagonismus im Politischen

Chantal Mouffe rekonstruiert Habermas' Gedanken so: Die von Habermas anvisierte Sozialverfassung soll die Herrschaft des Gesetzes und der Menschenrechte mit demokratischer Teilhabe verbinden. Sie sei damit die

⁵¹ Marx an anderer Stelle: „Den bürgerlichen Ökonomen schwebt nur vor, daß sich mit der modernen Polizei besser produzieren lasse als z. B. im Faustrecht. Sie vergessen nur, daß auch das Faustrecht ein Recht ist, und dass das Recht des Stärkeren unter andrer Form auch in ihrem „Rechtsstaat“ fortlebt (MEW 13: 620).

einzig legitime Möglichkeit der Organisation menschlichen Zusammenlebens. Die Menschenrechte hätten einen universell gültigen, moralischen Inhalt und seien auch in die Rechtsordnungen zu inkorporieren. Sie verlangten {223} nach dem Status von Grundrechten, die im Rahmen von nationalen, internationalen oder globalen Rechtsordnungen zu gewährleisten seien. Habermas sei davon überzeugt, dass die Institutionalisierung in diesem Sinne global voranschreite und die weltweite Anerkennung eines Systems kosmopolitischer Rechte nur eine Frage der Zeit sei.

Das Resümee der Kritikerin lautet, dass mit alledem das Wesen des Politischen verfehlt und verdeckt wird und zu dramatischen Konsequenzen führen kann: „Der rationalistische Glaube an die Möglichkeit eines auf Vernunft basierenden universellen Konsenses stellt aber – neben dem Individualismus – das andere zentrale Merkmal der meisten Formen liberalen Denkens dar.“ Dieses negiert das eigentliche Wesen des „Politischen“, nämlich die hegemoniale Verfassung des Gesellschaftlichen, seine antagonistische Dimension, die „Irreduzibilität des Antagonismus, der das unumgängliche Moment der Entscheidung zutage bringt.“ Es ist daher „höchste Zeit, den Glauben an die einzigartige Überlegenheit der liberalen Demokratie in Frage zu stellen“ und „höchste Zeit, aus dem Traum von der Verwestlichung aufzuwachen und die forcierte Universalisierung des westlichen Modells als Irrweg zu Frieden und Wohlstand zu enttarnen, der zu immer blutigeren Reaktionen jener führt, deren Kulturen und Lebensformen mit diesem Prozess zerstört werden“ (Mouffe 2007: 19, 113 f.).

Der Trumpf in der Hand von Karl Marx trug seinerzeit das Bild des historischen Proletariats. Nun suchte Habermas mit der Idee einer dem kommunikativen Handeln innewohnenden Vernunft gar einen Joker zu kreieren. Während jener Trumpf nicht stach, wurde die neue Spielrunde im edlen Sinne des Ideengebers im Grunde nie begonnen. Und wo man etwas Entsprechendes mit dem Sendebewusstsein „westlicher Modernität“ oder „kosmopolitischen Rechts“ zu spielen sucht beziehungsweise interveniert, entpuppt es sich als ein im Weltmaßstab nicht unblutiges Spiel, das die ursprünglichen Ideen grausam dementiert (vgl. Mouffe 2007: 161 f., 169).

Radikale demokratische Praxis und hegemoniales Handeln

Konträr zu Habermas entwirft Chantal Mouffe eine Konzeption des Politischen, in der sich ein anderes, radikalisiertes Verständnis „effektiver demokratischer Praxis“ artikuliert: „Nur durch die „Anerkennung des Politi-

schen in seiner antagonistischen Dimension können wir die für die demokratische Politik zentrale Frage stellen“. Denn es findet realiter ein „Kampf zwischen unvereinbaren hegemonialen Projekten“ statt. Machtverhältnisse sind unter diesen Bedingungen nicht auf dem Weg abstrakter Negation infrage zu stellen, sondern durch einen „Prozess der Disartikulation bestehender {224} Verfahrensweisen und der Schaffung neuer Diskurse und Institutionen.“ Solche „agonistische“ Konfrontation setzt die Demokratie nicht aufs Spiel, sondern ist im Gegenteil gerade die „Voraussetzung ihrer Existenz“ (Mouffe 2007: 22, 31, 42, 46, 47).

Solche Demokratie, der Typ einer „radikalen pluralistischen Demokratie“ braucht vor allem auch „eine Diskussion über mögliche Alternativen und muss politische Formen kollektiver Identifikation mit klar unterschiedenen demokratischen Positionen bieten.“ „Daher sollten wir uns vor der heutigen Tendenz hüten, eine Politik des Konsenses zu glorifizieren, die sich rühmt, die angeblich altmodische Politik der Gegnerschaft von rechts und links ersetzt zu haben.“ (Mouffe 2007: 42 f.).

Die politische Philosophie und das Demokratieverständnis von Chantal Mouffe akzentuiert die Pluralität und Offenheit des sozialen Prozesses und wurde dabei maßgeblich von der „Theorie der Hegemonie“ inspiriert, die der Praxisdenker Gramsci in seinen „Quaderni“ entwickelte (vgl. Kramer 1975: 65, 88 ff.). Von da kritisiert sie traditionelle Denkschemata eines „historischen Materialismus“ und richtet sich aktuell gegen das „deliberative Paradigma“ und die „kosmopolitische Illusion“, die von Theoretikern wie Jürgen Habermas, Ulrich Beck oder auch Anthony Giddens sozialphilosophisch und gesellschaftstheoretisch unterfüttert werden. Dabei wird zugleich klar benannt: „Die Logik der Demokratie“, auch der radikalen Demokratie, ist noch „keine Logik der Positivität des Sozialen“. Die angestrebte höhere Demokratieform muss mit einem „lebensfähigen Projekt für die Rekonstruktion spezifischer Bereiche der Gesellschaft“ verbunden sein. Sonst existiert „von vornherein keine Fähigkeit zu hegemonialem Handeln.“ Im Hinblick auf die nötige „Konstruktion einer neuen Ordnung“ gilt es „Knotenpunkte zu etablieren, von denen aus ein Prozess einer anderen und positiven Rekonstruktion der sozialen Struktur eingerichtet werden könnte.“ (Laclau/Mouffe 2006: 233 ff.).⁵²

⁵² „Knotenpunkt“ ist eine praktisch-dialektische Kategorie. Hegel spricht von einer „Knotenlinie“, jenseits derer Maßverhältnisse umschlagen (Hegel 1975: 228, § 109). Zur Identifizierung eines „Knotenpunkts“ der „Systemtransformation“ siehe Müller (2012: 77, 90) sowie im Dritten Hauptteil der vorliegenden Untersuchungen.

Aus praxistheoretischer Sicht reflektiert der 1985 gemeinsam erarbeitete Ansatz von Laclau und Mouffe die Züge der grundsätzlichen Widersprüchlichkeit und Perspektivität gesellschaftlicher Praxis sowie den Charakter der im innersten antagonistischen historischen *Übergangssituation* – aber ohne dass alles dieses konstitutionstheoretisch, politisch-ökonomisch oder gar transformationsanalytisch ausbuchstabiert wird: Solches Ausbuchstabieren soll im Dritten Hauptteil zu einer sich in der „sozialkapitalistischen“ Praxisformierung mehr oder weniger latent kristallisierenden politisch-ökonomischen Systemalternative führen: Ein „linker Populismus“ (Mouffe 2018) könnte allein darin festen Halt finden. {225} Mouffe, die „objektive Interessen“ als Bestimmungsgrund sozialer und politischer Praxis, etwa auch seitens einer definitiven „Arbeiterklasse“ ablehnt (Laclau/Mouffe 2006: 121 f.) und vehement gegen die Zeitgeister der gesellschaftlichen Mitte antritt, kommt daher selbst nicht umhin, wieder die Schwachstelle aller linken Interventionen beim Namen zu nennen: Das Fehlen fundierter „kontrahegemonialer Projekte“, den „Mangel an Alternativen zur heutigen liberalen Hegemonie“ (Mouffe 2007: 46, 146). Auch bei ihr bleibt offen, wie eine nicht nur „lebendige“, sondern zivilisatorisch höhere Gestalt des pluralen demokratischen Lebens in Reichweite kommen könnte.

4.8 Letztes Gefecht pro und contra Habermas

Gesellschaft als Anerkennungsgemeinschaft oder Assoziation

Die Argumentation und Denkrichtung von Chantal Mouffe macht deutlich, dass das positive Erbe historisch errungener Liberalität – das sich in persönlichen Freiheiten, demokratischer Politizität und menschenrechtlich adäquaten Lebensumständen bekundet – nicht in die Hände eines von der realen Verfasstheit und konkreten Situation des Gesellschaftlichen entkoppelten, moralischen Konstruktivismus gehört, wie ihn Habermas repräsentiert.⁵³ Die Praxisdenker haben nie einen Zweifel gelassen, dass dieses Erbe in einem sozioökonomisch anders fundierten, politisch und zivilisatorisch höheren Typ gesellschaftlicher „Assoziation“ besser aufgehoben wäre.

⁵³ Während die eurokratische „Liberalisierungsmaschine“ den volkssouveränen, national verfassten „demokratischen Kapitalismus“ (Streeck 2013a) aushebelt, wird von Habermas eine supranationale Demokratisierung Europas beschworen oder auch eine „Weltgesellschaft“ angerufen: Zur entsprechenden Habermas-Streeck-Debatte siehe die *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Hefte 4 - 5/2013.

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

Jener „Verein freier Menschen“ (MEW 23: 92 f.), auf den im „Kapital“ verwiesen wird, ist nur Teil einer einführenden, gemeinverständlich sein wollenden Beispielführung, während die Kategorie „Assoziation“, wie im Kommunistischen Manifest, einen philosophisch-politisch anspruchsvollen, offenen Sinnhorizont aufweist (MEW 4: 482; MEW 42: 92) und insbesondere emanzipierte Naturverhältnisse einschließt.⁵⁴

Habermas meint dagegen, [226] der „Verein freier Menschen“ entspreche der „privatrechtlichen Figur der bürgerlichen Vereinigung“, der mit einem „produktionsgesellschaftlichen Archetyp der arbeitsteiligen Kooperationsgemeinschaft“ verbunden werde. Damit verschwinde aber der „Kern des Problems gesellschaftlicher Selbstorganisation“: „Nicht die gemeinsame Kontrolle gesellschaftlicher Kooperation bildet den Kern der intentionalen Vergesellschaftung, sondern eine von der Zustimmung aller getragene normative Regelung des Zusammenlebens, die inklusive Beziehungen gegenseitiger symmetrischer Anerkennung⁵⁵ ... sichert“ (Habermas 1998: 65, 66, 393 F. 56).

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

⁵⁴ Von daher versteht sich auch mein Schlussplädoyer für eine „assoziative Gesellschaftlichkeit“.

⁵⁵ Mit dem Begriff „Anerkennung“ hat Habermas seinem Nachfolger das Stichwort für dessen Versuche zu einer eigenen Profilierung geliefert (Honneth 2008).

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

Die missglückte Synthese von Arbeit und Kommunikation

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

In seiner Schlussbetrachtung (Tomberg 2003: 417-427)⁵⁶ verweist der Autor auf theoriegeschichtliche Strömungsverhältnisse und zeitgeschichtliche {227} Erfahrungen, in deren Zusammenhang Habermas mit seinem „Kommunikationsparadigma“ auf ein defizitäres sogenanntes „Produktionsparadigma“ antwortete und dabei marxistisch unterbelichtete Dimensionen des sozialen Prozesses aufschloss. Habermas habe „mit all dem auf dasselbe hinaus“ gewollt „wie sein großer Vorgänger“ und dabei auch einen Ertrag aus dem Feld moderner Soziologie von Weber bis Parsons einholen wollen. Indem er Marx aber sozusagen auf den Kopf stellte, sei der Paradigmenwechsel zu einer *bestimmten Negation* geraten, nicht zu einer wirklich gelungenen Aufhebung. Das faktische Ergebnis war, dass „der historische Materialismus durch eine konkurrierende Theorie verdrängt worden (ist).“

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

⁵⁶ Die Schlussbetrachtung ist auch unter: <http://www.zeitschrift-marxistische-erneuerung.de/article/993.habermas-rekonstruktion-des-historischen-materialismus.html> zugänglich (Zeitschrift Z. Nr. 55, September 2003).

Tomberg zeigt mit alldem Gespür für die theoriegeschichtliche Situation und die Tragweite der aufgeworfenen Fragen. Aber der Fehler ist, dass er die von Habermas kolportierte Existenz eines Marx'schen „Produktionsparadigmas“ nicht als vulgärmaterialistisches Konstrukt zurückweist und auf den Praxisdenker Marx und das Praxiskonzept kommt, das die intendierte, höhere Synthese von vornherein impliziert. Der integrale Ansatz des Praxisdenkens ist auch bezüglich der subjektiven oder reflexiven Seite gesellschaftlicher Konstitution stimmig *gründiert* und in jeder Hinsicht sozialtheoretisch und gesellschaftspolitisch entwicklungsfähig. Was die Einschätzung einer möglichen Zusammenführung der Denkansätze angeht, ist ferner in Rechnung zu setzen, dass das Erbe der dialektischen Philosophie, das Element der Dialektik, die für Marx' Praxisdenken substanziell ist, von Habermas als unwissenschaftliches und als solches dogmatisch und stalinistisch kultiviertes, überholtes Element der „Philosophie im Marxismus“ exkludiert wird (Habermas 1976: 49 ff., ebenso in PRAXIS 1974, 1-2): Derartige philosophische Abwege von den wertvollsten {228} Vorleistungen kritischer Philosophie sind durch keinerlei Kurskorrektur zu retten.⁵⁷

Ausblick: Niemand muss Habermas durchlaufen

Nach Habermas unvermittelter, de facto von der Dialektik gesäuberter Negation des Marxismus wird also nun von Tomberg eine Synthetisierung anvisiert, ein „konstruktives“ Projekt, durchaus mit Blick auf eine wünschenswerte „Neuformierung“ des Gesellschaftlichen *nach* dem Kapitalismus, mit Ausblick auf eine Art globaler Polis oder „demokratische Weltrepublik“. Dafür müsse man Habermas „durchlaufen“: Dieser behielte aufgrund dieser Interpretation die Würde eines Marxismusdenkers, der „weiter in den Kontext der legitimen Marx-Nachfolge“ gehört: Tatsächlich spielt Habermas als kryptischer Dekonstrukteur des Marxismus- und Praxisdenkens selbst immer noch auf die „Sozialismus“-Problematik an und reklamiert, einen auch diesem „Projekt“ entsprechenden, „normativen Kern“ entwickelt zu haben (Habermas 1998: 12 f.).⁵⁸ Sollte man also Habermas

⁵⁷ Ich betone dazu im Schlusskapitel „Resümee und Ausblick“: „Insbesondere ist der Gedanke der dialektischen ‚Widersprüchlichkeit‘ oder einer unabdingbaren ‚Perspektivität‘ der sozialen Welt mit Habermas' Diskurs- oder Konsentstheorie der Wahrheit völlig unverträglich. Vielleicht deshalb ließ der letzte bedeutende Exponent des Frankfurter Kreises die Hegelsche Dialektik im Zusammenhang seiner neueren Philosophiegeschichtsschreibung (Habermas 2019) einfach weg.“

⁵⁸ In diesem Sinne stellt der Versuch (Honneth 2015), auf 150 Seiten die „Idee des Sozialismus“ „für unsere Zeit“ zu retten, eine Testamentsvollstreckung nach Ha-

„durchlaufen“, um zu einer theoretischen Synthese, fundierten Gesellschaftskritik oder gar konkreten Alternative im Sinne jener einmal anvisierten „Assoziation“ gesellschaftlicher Individuen zu kommen, die gewährleistet, dass „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller“ ist? (vgl. MEW 4: 482).

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

[229] Ein Gegenstück zu Habermas' ursprünglichem Rekonstruktionsversuch eines „Marxismus“, das den praxisphilosophischen Zugang bietet, war seinerzeit unter dem Titel „Zur Rekonstruktion der materialistischen Dialektik“ erschienen (Schmied-Kowarzik 1978; 2018a). Der Auseinandersetzung über die konstitutionstheoretischen Zentralkategorien „Praxis und Intersubjektivität“ galt meine eigene Dissertation (Müller 1982). Zur Sachlage bemerkte Bourdieu sarkastisch: „Das Ignorieren der Wahrheit der Praxis als gelehrte Ignoranz liegt unzähligen theoretischen Irrtümern zugrunde“ (Bourdieu 1979: 316). Er stellte seinem „Entwurf einer Theorie der Praxis“ ein Zitat aus der ersten Feuerbachthese voran, das auf „menschliche Tätigkeit, Praxis“ als *Wirklichkeitsbegriff* abstellt. Von da versteht sich seine Distanzmarkierung, die soziale Welt sei eher ein „Universum der Praxis, denn

bermas' Vorgaben dar: Das Konzept einer politisch-ökonomisch anders fundierten Assoziation gesellschaftlicher Individuen wird zur „Idee sozialer Freiheit“ abstraktifiziert und diese emanzipationstheoretisch aufgeladen.

des Diskurses“ (Bourdieu 1979: 249). Seine Alternative zum „Moralismus des rationalen Dialogs“ und einem „Predigen von Vernunft“ (Bourdieu 1998a: 216 ff.) wird im Weiteren genauer untersucht werden.

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

Das Konzept PRAXIS im 21. Jahrhundert

Abstract

Die Krisen des 21. Jahrhunderts signalisieren den Eintritt in eine Übergangsperiode, in der die kapitalistische Formierung des Gesellschaftslebens und der Wachstumszwang weiter in sozial-ökologische Probleme und menschheitliche Katastrophen führen.

Warum fehlt die Systemalternative 150 Jahre nach Marx immer noch? Es liegt vor allem an der Auszehrung der philosophisch-wissenschaftlichen Grundlagen, an der Verkennung des neuartigen Charakters des Sozialkapitalismus sowie an einer Kritik der politischen Ökonomie, der die positive Dimension fehlt.

Dagegen wird Marx' dialektisches Praxisdenken und werden bedeutende Praxisdenker des 20. Jahrhunderts aktiviert sowie geistphilosophische Fragen und die Dialektik vertieft. Die integrale Praxiswissenschaft überschreitet alle kritischen Gesellschaftstheorien und steht im Horizont einer Weltphilosophie.

Zur Klärung der Situation wird die Entwicklung vom Industrie- zum Sozialkapitalismus und zur neoliberalen Globalisierung sowie die Weltszene mit China, Europa und den USA beleuchtet. Ein beginnender Rückschlag der Globalisierung kommt der möglichen gesellschaftlichen Emanzipation entgegen:

Die sozioökonomische Reproduktionsanalytik setzt an die trinodale Struktur des sozial-infrastrukturell geprägten Sozialkapitalismus an und deckt neue Wertverhältnisse und eine bereits latent existierende Systemalternative auf. Deren Freisetzung erfordert eine Fiskalrevolution und Ermächtigung des Sozialstaats.

Die vereinigende Perspektive für gesellschaftliche Kräfte liegt in einer vom Wachstumszwang befreiten Sozialstaatswirtschaft und assoziativen Gesellschaftlichkeit. Der politische Charakter dieser Emanzipationsbewegung ist der einer Geburtshilfe für ein andrängendes und sich konkreter abzeichnendes Neues.