

Harald Lemke

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

Anlässlich der vom Berliner Akademie Verlag übernommenen Fortsetzung der Marx-Engels-Gesamt-Ausgabe sprach Axel Honneth davon, dass der in Marx' frühen Schriften enthaltene praxisphilosophische Ansatz neu zu entdecken sei, um ihn für eine zeitgenössische Sozialphilosophie fruchtbar zu machen.¹ In einer scharfen Replik auf diesen Vorschlag kritisiert Horst Müller an dem intersubjektivitätstheoretischen Ansatz der von Honneth vertretenen Sozialphilosophie gerade die systematische Vernachlässigung des Praxisbegriffs. Denn gemessen an einer systematischen Beschäftigung mit der Praxis sehe Müller in dem fraglichen Diskursfeld einen „philosophisch-tektonischen Bruch zwischen auseinanderdriftenden Theorieplateaus: und zwar zwischen einer Frankfurter Theorielinie, von der anscheinend vor allem der große kritische Gestus geblieben ist, und der bislang eher zerstreuten und abgedrängten europäischen Traditionslinie einer Philosophie der Praxis, deren Potentialität brach liegt.“ Angesichts dieser Situation kommt Müller zu dem Schluss, dass es darauf ankäme, das „völlig Neue des mit Marx in die Welt gekommenen Praxiskonzepts weiter herauszuarbeiten.“² Ich möchte mich nicht in diesen Streit der Schulen einmischen; stattdessen möchte ich diese Debatte zum Anlass nehmen, an die – von beiden Parteien übereinstimmend – aufgeworfene Frage nach dem praxisphilosophischen Potential des Marx' Denkens anzuknüpfen. Mit anderen Worten: Lässt sich etwas „völlig Neues“ in dem mit Marx in die Welt gekommenen Praxiskonzept ausmachen? Ist Marx als Praxisphilosoph neu zu entdecken? Oder wäre zumindest mithilfe von Marx eine völlig neue Philosophie der Praxis als Praxologie denkbar, die unabhängig von einer intersubjektivitätstheoretisch orientierten Sozialphilosophie und auch unabhängig von der traditionellen Praxisphilosophie eine praxologische Transformation des Marxismus zu einem neuen Praxismus vorbereitet?

Ich werde zur Beantwortung dieser Fragen zunächst die von der Frankfurter Theorielinie abweichende These aufstellen, dass das völlig Neue, das

¹ Axel Honneth, Aus der Werkstatt eines kritischen Gelehrten, Frankfurter Rundschau, 13. März 1999

² Horst Müller, Praxisphilosophie oder Intersubjektivitätstheorie? Replik zur Erhellung eines philosophischen Grundlagenproblems (<http://www.praxisphilosophie.de/honneth.pdf>)

mit Marx in die Welt gekommen ist, nicht die radikale Gesellschaftskritik war, sondern das kritische Denken einer anderen, besseren Lebenspraxis. Was es heute an Marx' Philosophie neu zu entdecken gilt, hat mit dem Sachverhalt zu tun, dass sie nicht nur die bestehende kapitalistische Gesellschaft kritisiert, sondern über die theoretische Kritik hinaus auch die konkrete Utopie einer möglichen *gesellschaftsverändernden Praxis* oder *Freiheitspraxis* denkt. Mit dieser ›Neuigkeit‹ wird freilich nicht die (wenig plausible) Behauptung aufgestellt, Marx sei ein ausgewiesener, systematischer Theoretiker des guten Lebens und Philosoph der Freiheit gewesen. Das, was sich in seinen Schriften an konkreten Äußerungen zur revolutionären Praxis, zu besseren Lebensverhältnissen und zum „Reich der Freiheit“ finden lässt, ist zweifelsohne sehr gering und fragmentarisch. Dennoch beinhaltet das Marxsche Denken nicht jene Weigerung, etwas über ›das richtige Leben‹ und eine ›bessere Praxis‹ zu sagen, die sich – in einer bemerkenswerten, bislang aber wenig problematisierten Abweichung zu Marx – in der weiteren Entwicklung unter kritischen Theoretikern und marxistischen Philosophen ausbreitete und heute immer noch für den „großen kritischen Gestus“ des linken Diskurses sorgt.

Theoretisch vertagte Praxis

Von dem sicherlich profundesten Utopie-Theoretiker, Ernst Bloch, stammt die Feststellung, dass sich „mehr als neun Zehntel“ des Marxschen Werkes von der Auseinandersetzung mit dem „Kältestrom“ unserer Zeit: d.h. von der theoretischen Kritik der kapitalistischen Herrschaftsverhältnisse und ihrer Funktionsweise der Ausbeutung und Unterwerfung der Massen, geprägt ist.³ Angesichts der elendigen Lebensbedingungen der arbeitenden Bevölkerung in der frühen Phase der Industrialisierung und zu Lebzeiten von Karl Marx steht außer Zweifel: Wie schon Kant, so lebte Marx in einem „Zeitalter der Kritik“ (Kant), das einen theoretischen Kritizismus herausfordert.⁴ Angesichts der historischen Notwendigkeit und des inhaltlichen Ausmaßes einer philosophischen Gesellschaftskritik speist nur ein Bruchteil von Marx' Werk den „Wärmestrom eines utopischen Denkens“ (Bloch). Wegen des enormen Ungleichgewichts zwischen Kritik und Utopie wird, so Bloch, die in Hinsicht auf gesellschaftliche Veränderung und revolutionäre Praxis unentbehrliche „Durchdenkung von humaner Teleologie“ – d.h. die philosophische Bestimmung der höchsten Güter, die Frage nach

³ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M 1959: 724

⁴ Vgl. Oskar Negt, *Kant und Marx. Ein Epochengespräch*, Göttingen 2005

dem richtigen Leben und der konkreten Gestalt einer besseren Welt – in Marx' Werk vernachlässigt.⁵

Die Tatsache, dass sich Marx' Schriften nur in einem geringen Maße mit der theoretischen Konkretisierung eines besseren Lebens und der leitenden Idee einer freien und gerechten Gesellschaft beschäftigt haben, erfuhr stets eine Interpretation, wonach aus den bestehenden falschen Verhältnissen heraus darüber, wie eine bessere Welt aussehe, keine theoretischen Aussagen getroffen werden könnten und auch nicht getroffen werden sollten, weil diese Aussagen zwangsläufig von den vorherrschenden Wertvorstellungen und Denkgewohnheiten ‹kontaminiert› wären. Ein solcher Negativismus oder Skeptizismus gegenüber einem theoretischen Bild vom besseren Leben hat sich nach Marx und im philosophischen Marxismus des 20. Jahrhunderts vor allem die Kritische Theorie von Horkheimer und Adorno und sogar – entgegen aller offenbaren Differenzen – auch die praktische Philosophie von Habermas zueigen gemacht. Obwohl die praxisphilosophische Einsicht, die Habermas dazu bewog, sich von Adornos und Horkheimers sozialphilosophischen Negativismus zu distanzieren, die Frage nach den normativen Grundlagen der Kritik und mithin den theoretischen Aufweis einer vernünftigen Praxis betraf⁶ – den Habermas schließlich in der praktischen Vernunft eines kommunikativen Handelns glaubte gefunden zu haben –, besteht schließlich auch er auf einer „begründete(n) Enthalt-samkeit“ gegenüber konkreten Antworten auf die praxische (emanzipatorische, revolutionäre) „Frage nach dem ‹richtigen Leben›“. ⁷ Weil Habermas in diesem, dem zweifelsohne fundamentalsten Punkt eines revolutionären Humanismus tatsächlich die Kritische Theorie von Adorno und Horkheimer fortsetzt, kann durchaus von einer „Frankfurter Theorielinie“, d.h. von einer antipraxisphilosophischen Kontinuität zwischen einer ‹älteren Kritischen Theorie› und einer ‹Kritischen Theorie der zweiten Generation› gesprochen werden. Der akademische Diskurs der Linken, der gewöhnlich eine unüberbrückbare Diskrepanz von Horkheimer und Adorno gegenüber

⁵ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt/M 1959: 203

⁶ Seyla Benhabib, *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M 1992

⁷ Jürgen Habermas, *Begründete Enthalt-samkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem ‹richtigen Leben›?*, in: Ders., *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt/M 2005, 11-33; Ders., *Zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*, in: *Erläuterungen zur Diskurs-ethik*, Frankfurt a. M. 1991, 100-118.

Habermas' Positionen hervorgekehrt, macht sich diese ebenso grundsätzliche wie bedenkliche Übereinstimmung offenbar nicht klar.

In einem Text aus den frühen 70er Jahren, in welchem Horkheimer auf das praxisphilosophische Selbstverständnis einer Kritischen Theorie eingeht, wird explizit das absolut Undenkbare eines besseren und ethisch-politisch richtigen Lebens postuliert. Im Rückblick auf die *Dialektik der Aufklärung* schreibt Horkheimer: „Wir waren uns klar, und das ist ein entscheidendes Moment in der Kritischen Theorie von damals und von heute: wir waren uns klar, dass man diese richtige Gesellschaft nicht im vornhinein bestimmen kann. Man konnte sagen, was an der gegenwärtigen Gesellschaft das Schlechte ist, aber man konnte nicht sagen, was das Gute sein wird, sondern nur daran arbeiten, dass das Schlechte schließlich verschwinden würde.“⁸ Im fragwürdigen Rückgriff auf das Alte Testament und das Bilderverbot des jüdischen Glaubens verteidigt der Philosoph und kritische Aufklärer Horkheimer – und selbstverständlich in voller Übereinstimmung mit Adorno – einen *zum Grundsatz erhobenen* Widerwillen, nicht auch das Gute, sondern nur das Schlechte zu denken. Zu diesem dogmatischen Negativismus erläutert Horkheimer damals: „Darunter verstehen wir: ‘Du kannst nicht sagen, was das absolut Gute ist, du kannst es nicht darstellen.’“ Und er fügt hinzu: „Damit komme ich zurück auf das, was ich vorher schon sagte: wir können die Übel bezeichnen, aber nicht das absolut Richtige. Menschen, die in diesem Bewusstsein leben, sind mit der Kritischen Theorie verwandt.“ (ebd., 168) Die bewusste Weigerung der Kritischen Theoretiker, das (unnötig verabsolutierte) Gute und Richtige zu bestimmen, ist sicherlich am bekanntesten geworden durch Adornos Diktum und Fatum, „es gibt kein richtiges Leben im falschen“.⁹

Gegen den theoretischen Negativismus und dessen zwangsläufig absoluten Kritizismus der kritischen Theorie von Marx bis Habermas haben sich (von Bakunin bis Bloch) von je her Praxistheoretiker zur Wehr gesetzt. Selbst Horkheimer stand ursprünglich für eine praxisphilosophische Position ein. In dem programmatischen Aufsatz zur *Traditionellen und Kritischen Theorie* verkündet Horkheimer mit großer praxisphilosophischer Geste: „Die kritische Theorie erklärt: es muß nicht so sein, die Menschen können

⁸ Max Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute*, in: Ders., *Gesellschaft im Übergang*, Frankfurt/M 1972: 164

⁹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M 1951: 43

das Sein ändern, die Umstände dafür sind jetzt vorhanden.“¹⁰ Doch trotz der seitdem immer wieder einmal in Angriff genommenen Versuche, sich dem Problem einer inhaltlichen Bestimmung konkreter Alternativen und Praxisformen eines besseren Lebens zu stellen¹¹, herrscht auch heute noch eine praxisphilosophische Leere und Enthaltbarkeit gegenüber einer kritischen Theorie des richtigen und guten Lebens vor. Der britische Politologe John Holloway, der sich als einer der „letzten hoffnungsvollen Marxisten“ bezeichnet, bringt die gegenwärtige Orientierungslosigkeit und die theoretische Hoffnungslosigkeit des utopischen Denkens zur Sprache: „Nicht die Blindheit der Menschen gegenüber der Grauenhaftigkeit des Kapitalismus führt zum Verlust der Hoffnung auf eine menschlichere Gesellschaft, vielmehr scheint es einfach nichts anderes zu geben, an dem man sich orientieren könnte, kein Anderssein zu dem man sich hinwenden könnte.“¹² – Doch praxisphilosophische Resignation gegenüber einem transformativen Geist der Utopie sowie Blochs berechtigter Forderung einer „Durchdenkung von humaner Teleologie“, so möchte man sagen, steht angesichts des Elends und des Schlechten unserer Welt und ihrer realen Veränderungsmöglichkeiten nicht an. An wen und an was aber kann man sich wenden bei der Frage nach dem Anderssein einer ‹besseren Welt›, eines ‹besseren Lebens›? Was sind die Perspektiven einer Transformation der gesellschaftlichen Praxis?

Utopisches Denken

Damit kann die anfangs gestellte Frage nach dem „völlig Neuen“ der Marxschen Praxisphilosophie wieder aufgegriffen werden. Denn entgegen der verbreiteten (und im linken Diskurs über Jahrzehnte fraglos akzeptierten) Auffassung herrscht bei Marx keine dogmatische Utopieaskese. Rufen wir uns in Erinnerung, dass sich Marx intensiv auf die Vertreter kommunistischer Praxis bezog:

¹⁰ Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute*: 44

¹¹ Beispiele der letzten Zeit: Ulrich Beck, *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*, Frankfurt/M 2002; John Holloway, *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen*, Münster 2003; Antonio Negri / Michel Hardt, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/M New York 2003; Jean Ziegler, *Die neuen Herrscher der Welt und ihre globalen Widersacher*, München 2003; Elmar Altvater, *Das Ende des Kapitalismus wie wir ihn kennen. Eine radikale Kapitalismuskritik*, Münster 2006; Heinz Dieterich, *Der Sozialismus des 21. Jahrhunderts. Wirtschaft, Gesellschaft und Demokratie nach dem globalen Kapitalismus*, Berlin 2006

¹² Holloway, *Die Welt verändern, ohne die Macht übernehmen*, Münster 2003: 19

tischer und sozialistischer Utopien seiner Zeit bezieht und sich darin als ein Praxisphilosoph zu erkennen gibt. Die konkreten Entwürfe einer ‹anderen besseren Welt› und einer ‹revolutionären Lebenspraxis›, die beispielsweise von den utopischen Sozialisten Saint-Simon und Charles Fourier oder auch von dem Briten Richard Owen stammen, werden von Marx gewürdigt: „Sie haben“, so Marx, „höchst wertvolles Material zur Aufklärung der Arbeiter geliefert. Ihre positiven Sätze über die zukünftige Gesellschaft, zum Beispiel Aufhebung des Gegensatzes von Stadt und Land, der Familie, des Privat-erwerbs, der Lohnarbeit, die Verkündigung der gesellschaftlichen Harmonie, die Verwandlung des Staates in eine bloße Verwaltung der Produktion.“¹³ Wie nur irgendein Dokument legt das von Marx verfasste *Manifest der kommunistischen Partei* keine falsche Enthaltenssamkeit gegenüber einer kritischen Theorie des richtigeren Lebens an den Tag. Marx weigert sich keineswegs, genauer anzugeben, was ‹das Gute› wäre. Im Gegenteil legt er die humane Teleologie, von der Bloch spricht, in Form von revolutionären Zwecken und Zielsetzungen „vor der ganzen Welt offen“, an denen sich die Kritik der bestehenden kapitalistischen Verhältnisse orientiert, um „dem Märchen vom Gespenst des Kommunismus ein Manifest der kommunistischen Partei entgegenzustellen.“ (ebd., 461) In den vor aller Welt offen ausgesprochenen kommunistischen Positionen und Idealen werden nicht nur kritische Reflexionen und ausgefeilte Negativismen formuliert, sondern greifbare Bilder des Richtigen entworfen und ganz konkrete Forderungen gestellt.¹⁴ Es ließen sich zahlreiche Belege dafür anführen, dass Marx' Hoffnung auf eine bessere Welt – um die Metapher des kommunistischen Manifests zu benutzen – nicht gespenstisch inhaltslos bleibt. Die utopischen Bilder, die er entwirft, gehen weit über jene abgegriffenen Leerformeln wie „die Assoziation freier Individuen“, „die freie Entwicklung eines jeden ist die Bedingung für die freie Entwicklung aller“ oder „jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ hinaus. Kurz: Von konkreten Bestimmungen, was man sich unter dem (besseren) Leben in einer „kom-

¹³ Karl Marx / Friedrich Engels, Das Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4: 491

¹⁴ Unter anderem werden ganz konkrete agrarpolitische Forderungen einer „Verbesserung der Ländereien nach einem gemeinschaftlichen Plan“ erhoben, die sich aus den Kriterien einer umwelt- und sozialgerechten Agrikultur ableiten. Außerdem wird ein Recht auf Arbeit „für alle“ („besonders für den Ackerbau“) deklariert. Mit der Forderung einer „allmählichen Beseitigung des Unterschieds von Stadt und Land“ und einer „öffentlichen und unentgeltlichen Erziehung aller Kinder“ nehmen Marx und Engels im *Manifest der kommunistischen Partei* sogar inhaltliche Vorstellungen der vormarxistischen Utopisten auf.

munistischen Gesellschaft“ vorzustellen habe und wofür man als „Kommunist“ in grundsätzlichen ebenso wie in alltäglichen Dingen Partei ergreifen sollte, sieht Marx keineswegs ab.

Wenn Marx die Utopisten und Praxistheoretiker seiner Zeit nicht nur lobt, sondern auch kritisiert, dann nicht wegen ihres ernst zu nehmenden Anliegens, die radikale Infragestellung des vorherrschenden falschen Lebens durch die konkreten Inhalte eines möglichen richtigen Lebens zu fundieren. Marx wendet sich gegen die ‹bürgerlichen Philanthropen› lediglich, insofern sie unzureichende Forderungen vortragen oder unrealistischen Träumereien anhängen. „Sie träumen noch immer“, so sein Urteil, „die versuchsweise Verwirklichung ihrer gesellschaftlichen Utopien, Stiftung einzelner Phalanstère, Gründung von Home-Kolonien, Errichtung eines kleinen Ikariens – Duodeztausgabe des neuen Jerusalems –, und zum Aufbau aller dieser spanischen Schlösser müssen sie an die Philanthropie der bürgerlichen Herzen und Geldsäcke appellieren.“¹⁵ Die gesellschaftstheoretischen Defizite der gutherzigen Sozialutopien des Bürgertums sieht Marx unter anderem darin, dass ihre ökonomischen Voraussetzungen nicht in deren globalen Ausmaß und Verstrickung mit dem Kapitalismus erfasst werden. Mit dieser Abgrenzung gegenüber insularen Glücksidyllen wächst freilich die Notwendigkeit, den Unterschied zwischen den philanthropischen Traumschlössern seiner bürgerlichen Zeitgenossen und der Utopie einer besseren Praxis, die Marx' ‹wissenschaftlichem Sozialismus› vorschwebt, verständlich zu machen.

Praxologische Differenz

Damit komme ich zum zweiten Teil meiner Ausführungen und der Frage nach dem Marxschen Praxisbegriff. Entgegen der geläufigen Auffassung, dass Karl Marx der Praxisdenker par excellence sei, lautet gewissermaßen meine praxologische Marx-These: Zwar hat Marx den Begriff „Praxis“ häufig gebraucht und mit ihm die Welt philosophisch interpretiert; doch er hat *Praxis als solche* nie wirklich gedacht. Es kommt aber darauf an, dies endlich zu tun.

Die These, dass Marx und in der Folge der ganze Marxismus nie wirklich ‹Praxis› als *Praxis* (praxologisch) gedacht hat, stützt sich auf den Sachverhalt, dass er den griechischen Terminus *Praxis* nicht in seinem ursprünglichen Sinne, wie ihn die aristotelische Philosophie systematisiert, begreift.

¹⁵ Marx / Engels, Das Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4: 491

Insofern sind die vielen Interpretationen, die für Marx' Praxis-Verständnis gerade einen aristotelischen Ursprung behaupten, irreführend.

Im Rahmen dieses Beitrags ist für eine umfassende Darstellung der aristotelischen Praxisphilosophie kein Raum. Hier müssen einige (sehr schematische) Anmerkungen dazu genügen, dass Aristoteles den Terminus *Praxis* in erkenntnistheoretischer und moralphilosophischer Hinsicht der *Theoria* gegenüberstellt, um durch diesen Theorie-Praxis-Gegensatz die Sphäre des Denkens (des Theoretischen) von der Sphäre des Tuns (des Praktischen) abzugrenzen. Darüber hinaus gebraucht Aristoteles den Ausdruck *Praxis*, um innerhalb des Praktischen zwei Handlungstypen oder Tätigkeitsweisen zu unterscheiden: Handlungen der Praxis versus Handlungen der Poiesis. Poiesis wird gewöhnlich mit Herstellen, Hervorbringen, Produzieren oder Arbeiten übersetzt im Sinne einer gegenständlichen Tätigkeit, d.h. einer Gegenstände herstellenden oder irgendwelche Resultate erzeugenden Arbeit. Bei herstellenden, poetischen Handlungen ist der eigentliche Zweck des Tuns das Hergestellte und nicht das herstellende Tun selbst. Das Tun selbst ist notwendig nur als ein Mittel für den Zweck des hergestellten Werkes oder Arbeitsprodukts. Insofern durch die Poiesis etwas gegenständlich, produktartig Seiendes entsteht, hat diese handlungstheoretische Systematik auch ontologische Implikationen. Ein Herstellen ist nicht nur eine Handlung, sondern zugleich auch ein Hervorbringen von Sein (Gegenständen, Werke, Produkte, Arbeitsleistungen). Die Tatsache, dass Aristoteles schließlich seiner wirkungsmächtigen Metaphysik das Modell einer herstellenden Seinerschaffung zugrunde legte, erklärt den enormen Einfluss einer poetischen Ontologie in der abendländischen Ideengeschichte. Die darauf zurückzuführende Dominanz eines gegenständlichen Seinsdenkens ist auch der Grund dafür, warum die spezifische Ontologie der Praxis nie richtig in den Blick kam.

Doch grenzt Aristoteles von der Poiesis eines (irgendetwas) Herstellens, von poetischen Tätigkeiten einen anderen und damit unsubstanzierbaren Handlungstyp ab¹⁶, bei dem der Zweck des Tuns nicht von dem Vollzug dieses Tuns getrennt ist. In diesem Fall ist das Hervorgebrachte gerade nichts Gegenständliches, sondern dieses Tun selbst und ein aufgrund dieses

¹⁶ Praxis und Poiesis sind untereinander unsubstanzierbar, weil, wie Aristoteles sieht, „keines im anderen enthalten ist. Denn weder ist ein Handeln Herstellen noch ein Herstellen Handeln.“ (Nikomachische Ethik, 1140a1-5) Vgl. Herbert Schweitzer, Zur Logik der Praxis. Die geschichtlichen Implikationen und die hermeneutische Reichweite der praktischen Philosophie des Aristoteles, Freiburg/München 1971

Tuns bewirktes Sein. Diesen *spezifischen* Handlungstyp eines selbstzwecklichen Tätigseins bezeichnet Aristoteles nun als *Praxis*. Praxis in ihrer ontologischen Bedeutung als eine Weise des Seinshervorbringens zu denken, heißt „Praxis“ als *Tätigsein* und eine tätig hervorgebrachte, erwirkte Wirklichkeit als praxisches Sein zu begreifen: Eine solche praxologische Philosophie der Praxis im Sinne eines selbstzwecklichen Tätigseins und eine grundbegriffliche Spezifikation des *Praxischen*, das sich nur auf praxische Tätigkeiten bezieht, gegenüber „dem Praktischen“, das sowohl praxische als auch poietische als praktische Handlungen umfasst, findet sich bei Marx nicht und auch nicht bei dem tiefgründigen Seinsdenker Heidegger oder bei Heidegger-Marxisten wie Lukács und Marcuse.¹⁷

Dasjenige Praxis-Verständnis, welches Praxis als Tätigsein denkt und das praxische Tätigsein in ihrer grundlegenden Differenz zur Poiesis und zu jeder Art von poietischen Handlungen begreift, nenne ich Praxologie. Dann können wir von dem skizzierten handlungstheoretischen wie ontologischen Unterschied zwischen der Poiesis des Herstellens oder Arbeitens einerseits und der Praxis eines Tätigseins (bzw. Sein als Tun) andererseits auch als *praxologische Differenz* sprechen.

Zur These, dass Marx kein Praxisdenker war

Hat man sich diese systematischen Differenzierungen klargemacht, treten die praxologischen Defizite des Marxschen Praxisbegriffs deutlich hervor. Wenn Marx von „Praxis“ und „praktischer Selbstbetätigung des Menschen“ spricht, dann denkt er nicht wirklich an Praxis, d.h. nicht an Praxis-Tätigkeiten in dem genannten praxologischen Sinne, sondern an poietisches Tun, an eine herstellende oder, wie es bei Marx durchgängig heißt, an Praxis als einer „gegenständlichen Tätigkeit“. Ein paradigmatisches Modell dieser gegenständlichen Tätigkeit sieht Marx in der „Arbeit“, insofern er darunter ein Gegenstände und Produkte erzeugendes, Werke oder Waren produzierendes Tun vor Augen hat. Indem er diese gesellschaftliche Poiesis als „gesellschaftliche Praxis“ begreift, entgeht Marx die praxologische Differenz dieser grundverschiedenen und unsubstituierbaren Handlungen bzw.

¹⁷ Zwar denkt Heidegger Poiesis ontologisch als eine Weise des Seinshervorbringens, aber dies nicht in systematischer Abgrenzung zur Praxis als einer anderen (praxologischen) Weise des Seinshervorbringens. Vgl. Martin Heidegger, *Frage nach der Technik*, Pfullingen 1962; Georg Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Neuwied 1972; Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt/M 1968

Seinshervorbringungen. Dadurch setzt er Praxis undifferenziert mit Poiesis gleich. Der Grund für diese folgenreiche Abstraktion ist offenkundig: Ein abstrakter oder poietologischer Praxisbegriff reicht Marx, um das „praktische Sein des Menschen“ von der Hegelschen Philosophie des „Bewusstseins“ abzugrenzen. In seiner intensiven Auseinandersetzung mit Hegels Bewusstseins-Idealismus rekurriert Marx nicht auf die besagte Praxis-Poiesis-Differenz, sondern auf den (gegenüber der praxologischen Differenz indifferenten) Praxis-Theorie-Gegensatz der metaphysischen Tradition. Dementsprechend entwickelt sich das Marxsche und in der Folge das marxistische Praxisdenken gerade nicht aus der praxologischen Rezeption der aristotelischen Praxisphilosophie, sondern aus der Kritik an Hegels Geist-Bewusstseins-Metaphysik (die sich auf der aristotelischen Ontologie der Poiesis aufbaut). Marx macht sich klar, dass das Leben des Menschen „nicht etwa eine bloße abstrakte Tat des ‘Selbstbewusstseins’, Weltgeistes oder sonst eines metaphysischen Gespenstes [ist], sondern eine ganz materielle, empirisch nachweisbare Tat, eine Tat, zu der jedes Individuum, wie es geht und steht, ißt, trinkt und sich kleidet, den Beweis liefert.“¹⁸

In diesem lebensweltlichen Sinne verdichtet sich die Kritik des philosophischen Materialismus am traditionellen Idealismus im Begriff der Praxis, der gleichgesetzt wird mit einem Tun im Gegensatz zum Bewusstsein. Marx hat bei seiner Rede von „Praxis“ und „dem praktischen Sein der Menschen“ primär den sehr allgemeinen und abstrakten Sachverhalt im Sinn, dass sie ihre Geschichte und ihre Lebensverhältnisse „selbst gestalten“, so dass ihre Geschichte und Lebensweise – wie ihr Gehen und Stehen, Essen und Trinken und Kleiden etc. – nichts anderes sind als das Resultat der „gesellschaftlichen Praxis“. Weil Marx diese „gesellschaftliche Praxis“ als eine „sinnlich-praktische“, „gegenständliche Tätigkeit“ begreift, durch die sich die Menschen ihre Geschichte und ihr Naturverhältnis erarbeiten, wendet er seine Poietologie der Praxis auch anthropologisch: Die poietische Anthropologie des historischen Materialismus oder Marxismus denkt daher „den gegenständlichen Menschen, den wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eigenen Arbeit“.¹⁹ – Der praxologische Gedanke, dass das wahre, weil wirkliche Menschsein auch das Resultat eines nicht-gegenständlichen, praxischen Tätigseins ist, bleibt bei Marx grundbegrifflich unberücksichtigt. Gleichwohl lässt sich diese poietische Anthropologie und Poietologie der Praxis dem Anschein nach problemlos im Sinne der traditionellen marxisti-

¹⁸ Marx, Deutsche Ideologie, MEW 3: 46

¹⁹ Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW Ergänzungsband 1: 574

schen ›Praxisphilosophie‹ ausdrücken. In kritikloser Übereinstimmung wiederholt der ›Praxis‹-Theoretiker Gajo Petrovic: „Der Mensch ist, nach Marx, dasjenige Seiende, das auf die Weise der Praxis ist.“²⁰

Der poetologische Sinn des Marxschen Praxisbegriffs

Fassen wir zusammen: Abstrakt (praxologisch undifferenziert), d.h. in bloßer Abgrenzung zur idealistischen Bewusstseinsphilosophie (und deren Anthropologie eines geistigen Menschseins als dem wahren, wirklichen Menschsein) betrachtet, trifft es zweifelsohne zu, dass „menschliche Praxis“ beziehungsweise das „praktische Wesen des Menschen“ und mithin „die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts anderes als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit“ ist.²¹ Wenn Marx diese Selbsterzeugung alles menschlichen Seins durch Arbeit als „Praxis“ bezeichnet, dann denkt er die Art und Weise, wie der Mensch sich und seine Welt schafft, ausschließlich als Poesis. In einem poetologischen Sinne spricht die Marxsche Philosophie von „Praxis“ und rubriziert unter diesem Begriff unterschiedslos jegliches Tun.

Eine solche grundbegriffliche Undifferenziertheit nährt freilich einen terminologischen Duktus, der viel Zauber um das Praxiskonzept macht, ohne dass damit sonderlich viel erklärt werden könnte. Seine Erklärungskraft erschöpft sich in der Erkenntnis, dass die Menschen und nicht der Weltgeist oder Gott ihre Geschichte machen und durch ihr eigenes Tun ihre Lebensverhältnisse gestalten und deshalb diese ›praktisch‹ verändert werden können. Mit anderen Worten: Das Neue des mit Marx in die Welt gekommenen Praxiskonzepts ist, dass es sehr abstrakt bleibt und Praxis nicht wirklich (praxologisch) als Praxis denkt. Während Marx Hegels Bewusstseinsphilosophie radikal zurückweist, lebt in seinem poetologischen Praxisbegriff ein affirmativer Hegelianismus fort, dessen subjektphilosophische Prämissen verhindern, dass er menschliches oder gesellschaftliches Sein nicht-gegenständlich und praxologisch, d.h. nicht nur als das Produkt und Objekt eines erkennenden *oder* arbeitenden Subjekts denkt, sondern auch als Wirklichkeit eines selbstzwecklichen Tätigseins. Insofern beinhaltet auch

²⁰ Gajo Petrovic, Praxis und Sein, In: Praxis - A philosophical Journal, Nr. 1, Zagreb 1965

²¹ Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW Ergänzungsband 1: 541

eine praxologische Revision des Marxismus eine fundamentale Kritik an dessen subjektphilosophischen Prämissen.²²

Am Rande sei hervorgehoben, dass die Zurückweisung der modernen Subjektphilosophie in der jüngsten Vergangenheit von einer theoretischen Differenzierung innerhalb des traditionellen Praxisbegriffs geprägt ist: Neben Bourdieu (Praxeologie), Gramsci (Praxisphilosophie) und Habermas (Universalpragmatik, Verständigungspraxis) wären dafür auch Foucault (diskursive Praktiken) und Butler (Performativität) oder die Cultural Studies (kulturelle Praktiken) zu nennen. Diese neuen Praxistheorien zeichnen sich gegenüber der traditionellen marxistischen Poietologie der ‚Praxis‘ und deren subjektphilosophischen Prämissen darin aus, dass gesellschaftliche Realität nicht länger ausschließlich als Resultat einer gegenständlichen Tätigkeit bzw. der ökonomischen Produktionsverhältnisse gedacht wird. Stattdessen werden auch praktische Realitäten und Seinsweisen reflektiert, die nicht durch Arbeit und Poietiken, sondern durch diverse (soziale, kulturelle, diskursive, somatische, etc.) Praktiken und Faktoren des Praktischen zustande kommen. Damit eröffnen sich der Philosophie post-poietologische (und mithin postmarxistische) Kategorien, die neben der Poiesis (der ‚Praxis‘) menschliche Praxis-Wirklichkeiten begreifbar machen, die nicht poietisch verfasst sind. Insofern diese Ansätze lediglich das handlungstheoretische Verständnis des Praktischen differenzieren, ohne jedoch die spezifische ontologische Dimension der Praxis (im Sinne einer Praxologie des Tätigseins) zu berücksichtigen, bleibt dabei die praxisphilosophische Reflexion auf der Ebene eines Praktizismus, für den Praxis gleichbedeutend ist mit Praktiken und der das Praktische pragmatisch (im Sinne des Pragmatismus) denkt.

Das Glück der Praxis, das Gute freier Tätigkeiten

Eine „völlig neue“ Philosophie der Praxis als Praxologie lässt sich erst dann denken und wenigstens im Ansatz bei Marx entdecken, wenn ein weiterer Aspekt des aristotelischen Praxisverständnisses systematisch einbezogen wird. Dieser Aspekt liefert den Schlüssel für eine echte praxisphilosophische Bestimmung des besseren Seins, für eine kritische Theorie des guten Lebens, von der sich auch Marx implizit, als veritabler Praxisdenker,

²² Vgl. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M 1986.

Während Habermas (und Honneth) die Kritik der subjektphilosophischen Prämissen mit der Notwendigkeit einer intersubjektivitätstheoretischen Wende verbinden, soll mit der Praxologie ein alternatives Programm skizziert werden.

leiten lässt. So hängt ein Grundgedanke der aristotelischen Philosophie mit der ebenso schlichten und folgenreichen Erkenntnis zusammen, dass das gute oder Wohlleben (euzen) und menschliches Glück (eudaimonia) durch Praxis, durch Tätigsein erlangt werden können.²³ „Glück ist ein Tätigsein, das an sich begehrenswert ist. Und an sich begehrenswert sind die Tätigkeiten, bei denen man nichts weiter sucht als das Tätigsein selbst.“²⁴ Die aristotelische Einsicht, dass sich aufgrund bestimmter Praxen ein Sein hervorbringen lässt, das ‚gut‘ und an sich erstrebenswert ist und Glück verkörpert, taucht bei Marx auf, wenn er von „freien Tätigkeiten“ spricht. Gut sind freie Tätigkeiten, weil „menschlich gut nur das sein kann, was eine Verwirklichung der Freiheit ist.“²⁵ Mit freien Tätigkeiten wird folglich nichts weiter bezweckt als das Tätigsein selbst, Freiheit zu praktizieren, Freiheit in Praxis (*in praxi* geglückt) umzusetzen²⁶: Das Gute der Praxis ist die Praxis der Freiheit – insofern Freiheit nur in ihrer alltäglichen Betätigung eine (diesem Guten gewidmete) *Lebensweise* ist und aufgrund eines solchen Wohllebens verwirklicht werden kann. (Insbesondere Foucault begann sich kurz vor seinem plötzlichen Tod mit dem Gedanken vertraut zu machen, dass Freiheit eine tagtäglich zu lebende Praxis ist. Daher bietet Foucaults Spätwerk konstruktive Anknüpfungspunkte für die praxologische Erneuerung einer kritischen Theorie des guten Lebens.²⁷)

Um den Eudämonismus oder die Euzenologie der Praxis als das normative Moment einer Praxologie richtig in den Blick zu bekommen, müssen wir uns vergegenwärtigen, dass Marx unter „freien Tätigkeiten“ solche versteht, „die nicht wie die Arbeit durch den Zwang eines äußeren Zwecks bestimmt [sind], der erfüllt werden muss“.²⁸ Mit dieser systematischen Gegenüberstellung von (unfreier) „Arbeit“ und „freien Tätigkeiten“ kommt

²³ Erstaunlicherweise hat der aristotelische Gedanke, dass das Glück der eudaimonia (im Gegensatz zum zufälligen Glück der *tychia*) eine Sache der Praxis und also nur durch Praxis, nur aufgrund eines Tätigseins das Gute, das menschliche Wohl (*to eu*), zu verwirklichen ist, keinen Eingang in Arendts Philosophie einer tätigen Lebenspraxis gefunden. Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1967

²⁴ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1176b5

²⁵ Marx, *Debatte über die Pressfreiheit*, MEW 1: 54

²⁶ Im Sinne eines praxologischen Glücksbegriffs sind die Verwirklichung und der Vollzug der Praxis das gute Gelingen, das Glücken (Geglücktsein) des Tätigseins.

²⁷ Vgl. Harald Lemke, *Kritik des Gouvernementalitäts-Diskurses. Zur Aktualität von Foucaults Spätwerk*, in: *Kritik und Aufklärung*, Nr. 1, 2007

²⁸ Marx, *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.3: 253

die praxologische Differenz zwischen Poiesis und Praxis bei Marx doch zum Tragen. Bemerkenswert ist daher die Tatsache, dass sich in den wenigen Passagen, in denen Marx positive Sätze zur Freiheitspraxis äußert, die Praxisphilosophie eines guten-Lebens-jenseits-der-Arbeit deutlich abzeichnet.

In diesem „Wärmestrom“ (Bloch) eines praxologischen Freiheitsbegriffs kann eine echte Alternative zum geschichtsphilosophischen Futurismus der marxistischen Revolutionstheorie aufgespürt werden. Eine in der Tradition des utopischen Denkens viel zitierte und heute äußerst aktuelle Stelle, in der Marx konkrete Bilder eines besseren Lebens in einem praxologisch relevanten Sinn entwirft, spricht davon, dass „das Reich der Freiheit in der Tat erst da beginnt, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. [...] Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann.“³⁰ Die praxologische Differenz zwischen dem Reich notwendiger Arbeit und dem Bereich freier selbstzwecklicher Tätigkeiten übersetzt Marx mitunter in den fundamentalen (seinszeitlichen) Unterschied zwischen Arbeitszeit und einer freien Tätigkeitszeit: Danach bleibt „Arbeitszeit“ immer die schaffende Substanz des Reichtums und das Maß des Aufwandes, der die Produktion dieses Reichtums oder Zeitwohlstandes verlangt. Daraus folgt: „Auf Schaffen *frei verfügbarer* Zeit beruht die ganze Entwicklung des Reichtums.“³¹ Entsprechend sind die normativen Kriterien einer theoretischen Gesellschaftskritik mitunter darüber zu bestimmen, inwieweit die gesellschaftliche Entwicklung diese temporäre Freiheit ermöglicht. Angenommen, die utopische Voraussetzung einer freien Zeitverfügung sei faktisch gegeben und schon gesellschaftliche Realität, und es ließe sich im Sinne einer kritischen Theorie (und mit den Worten Horkheimers) sagen, „die Menschen können das Sein ändern, die Umstände dafür sind jetzt vorhanden“, dann ist der eigentliche emanzipatorische

²⁹ „Die Freiheit in diesem Gebiet [der Welt der Arbeit] kann nur darin bestehen, dass der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen.“ (Marx, Das Kapital, MEW 25: 828)

³⁰ Marx, Das Kapital, MEW 25: 828

³¹ Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW: 301

Zweck des gesellschaftlichen Reichtums, wie sich Marx klarmacht, die verfügbare Zeit – „teils zum Genuss der Produkte, teils zur *freien Tätigkeit*“.³²

Freie Lebenspraxis und gesellschaftlicher Zusammenhang

Aus solchen praxisphilosophischen Überlegungen heraus folgt, dass die gesellschaftlichen Bedingungen einer freien Lebenspraxis weder primär noch ausschließlich von einer radikalen Abschaffung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse abhängen. Weil noch in *jedem* Wirtschaftssystem dem Arbeitsleben Zwang anhaftet, verbindet Marx – zumindest in diesen Passagen – die Ermöglichungsbedingungen einer täglichen Freiheitspraxis mit der gesellschaftlichen Perspektive einer emanzipatorischen Verkürzung der Arbeitszeit. „*Wir erklären die Beschränkung des Arbeitstages*“, heißt es bei Marx, dem Praxisdenker, „für eine Vorbedingung, ohne welche alle anderen Bestrebungen nach Verbesserung und Emanzipation scheitern müssen. Sie ist erheischt, um [...] die Möglichkeit geistiger Entwicklung, gesellschaftlichen Verkehrs und sozialer und politischer Tätigkeit zu sichern.“³³ Damit treten neben dem formalen Kriterium einer frei verfügbaren Zeit als äußerliche Vorbedingung eines besseren Lebens und als allgemeine Zweckbestimmung der gesellschaftlichen Entwicklung konkrete inhaltliche Bestimmungen (auf die gleich zurückzukommen sein wird). Statt der populären „11. Feuerbach-These“ sollte man eher diese echt praxisphilosophischen Sätze im Sinne haben, wenn man an „Marx“ denkt und die von ihm geforderte Veränderung und Verbesserung der Welt.

Indessen muss hier die Frage, was eine emanzipatorische Arbeitszeitverkürzung und eine Umverteilung der Arbeit auf alle für das Fortbestehen oder das Ende <des Kapitalismus> bedeuten würde und wie weit Freiheit (kollektive Selbstbestimmung) auch *innerhalb* der Arbeitswelt realisiert

³² Marx, Theorien über den Mehrwert III, MEW 26.3: 253

³³ Marx, Instruktionen für die Delegierten des Provisorischen Zentralrats zu den einzelnen Fragen, MEW 16: 192. Diese praxisphilosophische Perspektive wird weiter konkretisiert: „Wenn alle arbeiten [...] der Gegensatz von Überarbeiteten und Müßiggängern wegfällt [...], und außerdem die Entwicklung der Produktivkräfte, wie das Kapital sie hervorgebracht hat, in Betracht gezogen wird, so wird die Gesellschaft den nötigen Überfluss in 6 Stunden produzieren, mehr als jetzt in 12, und zugleich werden alle 6 Stunden <Freizeit>, den wahren Reichtum haben; Zeit, die nicht durch unmittelbar produktive Arbeit absorbiert wird, sondern zum Genuss, zur Muße, so dass sie zur freien Tätigkeit und Entwicklung Raum gibt.“ (Marx, Theorien über den Mehrwert, MEW 26.3: 252)

werden kann, nicht vertieft werden.³⁴ Stattdessen gilt es sich den folgenden Gedanken klarzumachen: Die Idee, dass die selbstzweckliche Freiheitspraxis oder „das Reich der Freiheit“ über die (arbeitsfreie) Zeit für „freie Tätigkeiten“ bestimmt wird, weicht von allen eschatologischen Visionen und Prophezeiungen ab, die das Ende des Kapitalismus und die Morgenröte einer freien Gesellschaft als endgültige Befreiung von jedem Arbeitszwang und jedem Fortbestehen irgendwelcher Notwendigkeiten ausmalen. Wie sich zeigt, bietet Marx' Philosophie die theoretische Möglichkeit, zwei fundamental divergierende Versionen eines besseren <Lebens im Jenseits> zu skizzieren. Die alt bekannte *geschichtsphilosophische* Version zehrt noch von dem jüdisch-christlichen Erlösungsglauben an eine paradiesische Zukunft und ein gutes Leben <im Jenseits>. Hier entspricht der <Übergang> vom falschen Leben ins richtige, wie es bei Engels deutlich anklingt, einem epochalen „Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit“.³⁵ Gemäß dieser geschichtsphilosophischen Heilslehre liegt die Veränderung der Gesellschaft in einer fernen Zukunft: Der revolutionäre Exodus aus der kapitalistischen Gefangenschaft weist in die magische Jenseitigkeit eines zukünftigen Lebens, das auf den Untergang des Kapitalismus wartet.

Von der marxistischen Geschichtsphilosophie und der orthodoxen Revolutionstheorie abweichend, entwirft der neu zu entdeckende Praxisphilosoph Marx in den oben angeführten Passagen ansatzweise auch ein *praxologisches Freiheitsverständnis*. Dem praxologischen Freiheitsverständnis nach findet die Verwirklichung einer selbstbestimmten, selbstzwecklichen, um der Freiheit willen gelebten, besseren Lebensweise in einer tagtäglichen Praxis freier Tätigkeiten statt, die jenseits des Bereichs und der Zeit der notwendigen Arbeit zu kultivieren sind. Aus praxologischer Sicht wäre Marx' normatives Postulat, „die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen“³⁶, auf den konkreten Sachverhalt rückzubeziehen, dass freies bewusstes Tätigsein (und die alltägliche Verwirklichung der betreffenden Praxen) die humane Teleologie eines allen Menschen möglichen guten-Lebens-jenseits-der-Arbeit ausmacht. Die mögliche Existenz

³⁴ Vgl. Oskar Negt, *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit*, Frankfurt/M 1985; Ders., *Arbeit und menschliche Würde*, Göttingen 2001; André Gorz, *Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft*, Berlin 1990; Ders., *Arbeit zwischen Misere und Utopie*, Frankfurt/M 2000

³⁵ Vgl. Engels, *Anti-Dühring*, MEW 20: 264

³⁶ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW Ergänzungsband 1: 579

eines Reiches der Freiheit verliert dann ihren Utopismus eines „Lebens im Jenseits“ im Sinne einer eschatologischen Transzendenz und durchwaltet in der ebenso radikalen wie trivialen Immanenz eines praxischen Hier und Jetzt den gesellschaftlichen Reichtum eines Daseins, dem die tägliche Muße zu freien Tätigkeiten real gegeben ist. Das Reich der Freiheit erstreckt sich im praxisphilosophischen Sinne auf die spezifischen Lebensbereiche und Tätigkeitszeiten einer praktikablen Freiheit, in deren verwirklichtem, praktiziertem Sein die notwendige Arbeit temporär „aufgehoben“ ist. Die reale Aufhebung der Arbeitswelt in der Ermöglichung und voll gelebten Realisierung freier Tätigkeiten besteht nicht darin, diese Welt und dieses Reich der Notwendigkeit wie die überwundene Vergangenheit einer historischen Epoche zurückzulassen und durch ein neues Zeitalter abzulösen.³⁷ Stattdessen erfordert die dialektische Aufhebung des bestehenden Kapitalismus (und die philosophische Erneuerung des traditionellen Marxismus) in einem revolutionären Praxismus, bei dem der Lebensbereich der notwendigen Arbeit jeden Tag aufs Neue überwunden werden muss durch freie Tätigkeiten und ein geglücktes Wohllleben, das nur jenseits des Arbeitslebens praktiziert werden kann.

Vielseitiges Wesen eines praxischen Menschseins

Das „völlig Neue“, das heute in Marx' Philosophie entdeckt werden kann, ist ein Praxiskonzept, demzufolge sich ein freies, gutes Leben nur jenseits der Arbeit kultivieren lässt. Das ist das eine. Ein weiterer und ebenso fundamentaler Aspekt dieses neuen Praxismus umkreist Marx, wenn er das Glück der Praxis im Plural denkt als verschiedene und vielgestaltige Formen eines selbstzwecklichen Tätigseins. Als diese „höheren Tätigkeiten“ einer freien und allseitigen, vollen Entwicklung der Menschen werden wiederholt erwähnt: „geistige Tätigkeiten“, wozu Marx sowohl künstlerische als auch wissenschaftliche Tätigkeiten zählt; auf das Gemeinwesen bezogene, „politische Tätigkeiten“; „gesellschaftlicher Verkehr“, womit persönliche Sozialbeziehungen gemeint sind; und es werden wiederholt die freien Tätigkeiten eines „Genusslebens“ und der „Muße“ erwähnt. Mit diesen Weisen eines selbstzwecklichen Tätigseins kommen konkrete Freiheitspraxen (des geistigen Lebensbereiches, des politischen Lebensbereiches, des sozialen Lebens, des Genießens und Müßiggangs) zur Sprache. Mit diesen

³⁷ Wenngleich im kulturgeschichtlichen Rückblick die Transformation oder praxische Revolution der Arbeitsgesellschaft durch die Tätigkeitsgesellschaft durchaus als ein neues Zeitalter wahrnehmbar werden würde.

konkreten Wohlgestalten einer Praxis menschlichen Freisein- und Gutlebenkönnens sind wir bis zu dem winzigen praxisphilosophischen „Wärmestrom“ (Bloch) vorgedrungen, der in Marx' Schriften aufgespürt werden kann. Wir befinden uns gleichsam an den heißen Quellen des theoretischen Kommunismus als praxologischen Eudämonismus, eines Marxismus als Praxismus.

Im Rahmen dieses Aufsatzes werde ich der wichtigen Frage nicht nachgehen können, warum und in welchem Sinne sich in diesen Praxen menschliche Freiheit verwirklicht und weshalb ihre praxische Verwirklichung etwas an sich Erstrebenswertes und für alle Gutes (Wohlvolles) ist. Wenigstens aber sei darauf hingewiesen, dass diese „humane Teleologie“ – um noch einmal Ernst Blochs Formel zu bemühen – sinnvoll nur als praxologische Entelechie (d.i. der voll aktivierten Wirklichkeit eines Tätigseins im vielgestaltig gelebten Guten) zu denken ist. Diese hat weder etwas mit der metaphysischen Teleologie des (Neo)Aristotelismus zu tun noch handelt es sich bei den erwähnten Freiheitspraxen um eine vage oder willkürliche Liste beliebiger Wertvorstellungen oder Reminiszenzen antiker Glückstheorien des guten Lebens.³⁸ Hier muss die Notiz genügen, dass der normative oder emanzipatorische Universalismus der von Marx unsystematisch angeführten Freiheiten und Glücksgüter gegeben wäre, wenn sich begründen ließe, dass es sich dabei um für alle Menschen gleichermaßen gültige und unerlässliche Wege einer praktischen Freiheitsverwirklichung und Betätigung einer humanen Wirklichkeit handelt.

Das „völlig Neue“ an diesem Praxiskonzept ist jedenfalls nicht der Sachverhalt, dass damit die konkrete Utopie einer besseren Praxis zur Sprache kommt. Wie bereits oben erwähnt, ist die Tatsache, dass Marx' kritische Theorie durchaus mit einem utopischen Denken verbunden ist, welches die theoretische Bestimmung des Guten und Richtigen vielleicht nicht überzeugend löst, jedoch sich dieser Aufgabe zumindest nicht enthält, nicht das eigentlich Neue an seiner Philosophie. Einen völlig neuen Gedanken bringt Marx erst als Praxologe in die Welt und das ist seine mithilfe eines praxologischen Freiheitsbegriffs dechiffrierbare Idee eines vielseitigen Tätigseins, das seinen Vorstellungen vom „totalen Menschen“ zugrunde liegt und diese erst richtig verständlich macht. „Der Mensch eignet sich sein allseitiges

³⁸ Diese Defizite veranschaulichen: Martha Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt/M 1999; Martin Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt/M. 1995; Annemarie Pieper, *Glückssache. Die Kunst gut zu leben*, Hamburg 2001

Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch. [...] Die Aneignung der menschlichen Wirklichkeit [...] ist die Betätigung der menschlichen Wirklichkeit. Sie ist daher eben so vielfach, wie die menschlichen Wesensbestimmungen und Tätigkeiten vielfach sind“.³⁹

Wenn, so kann man sich mit Marx' Praxologie klarmachen, alle „Praxis“ nur Arbeit (Poiesis) wäre, dann führte fremdbestimmte Arbeit zwangsläufig zur Fremdbestimmung des Menschen, von allem möglichen Menschsein, weil die ausschließliche Arbeitstätigkeit dem Bereich der Notwendigkeit verhaftet bleibt. Weil sie der gesellschaftlichen Arbeitsteilung unterliegt, erzeugt sie darüber hinaus notwendig den eindimensionalen Menschen und die Selbstentfremdung von der möglichen Vielfalt und Allseitigkeit der menschlichen Wesenskräfte und ihrer freien Betätigungen. Diese lebenspraxische Selbstentfremdung und Eindimensionalität wird – lange vor Marcuses einschlägiger Studie⁴⁰ – bereits von der Marxschen Praxisphilosophie kritisiert: „Sowie nämlich Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat Jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will“.⁴¹ Einer eindimensionalen Menschheit und deren Lohn­tätigkeit stellt Marx die Praxologie eines vielseitig tätigen Menschseins, eines universellen Tätigseins jenseits dieses Arbeitslebens gegenüber. In der alltagspraxischen Vielseitigkeit freier Tätigkeiten sowie in der allseitigen Verwirklichung der humanen Wesensbestimmung (nämlich das Gute praxischer Freiheit zu leben) vollzieht sich die Aneignung der Bereiche und Selbstzwecke eines universellen Glücks der Praxis. In diesem praxisphilosophischen Sinne heißt es bei Marx: „In der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, [regelt] die Gesellschaft die allgemeine Produktion und [macht] mir eben dadurch möglich, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, ... wie ich gerade Lust habe“ (ebd.) Zwar lassen diese Formulierungen erkennen, dass Marx dazu tendiert, auch freie Tätigkeiten als Arbeiten (dann allerdings als frei gewählte Arbeiten) zu denken, wodurch die praxologische Differenz wieder zu verwischen droht und die Pluralität der praktischen Betätigungen wahllos wird. Abgesehen

³⁹ Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW Ergänzungsband 1: 533

⁴⁰ Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied 1967

⁴¹ Marx, *Deutsche Ideologie*, MEW 3:33

davon aber macht er sich mit diesen Überlegungen zu einer guten Lebenspraxis die grundlegende Tatsache klar, dass das Gute durch eine Mehrzahl an verschiedenen Tätigkeiten zu verwirklichen ist.

Entsprechend geht es darum, dass jeder Mensch – beispielsweise im Bezug auf eine freie, volle Entwicklung seiner möglichen geistigen Freiheit – künstlerisch (wissenschaftlich, philosophisch) tätig wird, weil so das allgemeine Gute einer allen Menschen gleichermaßen möglichen Freiheit des Geistes praktiziert und aktiviert wird, ohne dass er sich dafür zu einem hauptberuflichen, lohnabhängigen Künstler (Wissenschaftler, Philosophen), einem eindimensionalen Menschen machen müsste. Das ist gemeint, wenn Marx schreibt: „In einer kommunistischen Gesellschaft gibt es keine Maler, sondern höchstens Menschen, die unter anderem auch malen.“ (ebd., 379) Deshalb sind Kommunisten oder um genau zu sein: deshalb sind Praxisten unter anderem auch künstlerisch tätig, weil es parallel noch andere Praxen der Freiheit zu leben gilt und es andere Betätigungsbereiche für das Glück gibt, ein vielseitig und frei tätiger Mensch oder Praxist zu sein. Dem Menschen der Praxis, dem *bios praktikos* (dem „totalen Menschen“) geht es um die volle Entwicklung und allseitige Aneignung des eigenen Freiheitswesens und einer humanen Wirklichkeit, die nur aufgrund geglückter Praxis und als praxologischer Eudaimonismus Wirklichkeit wird.

Das „völlig Neue“, das mit Marx' Praxisphilosophie in die Welt kommt, könnte also der Gedanke sein, dass mit *Praxis* keine poetischen Tätigkeiten, sondern ausschließlich freie (praxische) Tätigkeiten jenseits der Arbeit gemeint sind; dass nur aufgrund solcher freien Tätigkeiten universelle Freiheiten menschliche Wirklichkeit werden; dass das Reich der Freiheit in einem zeitweiligen, selbstzwecklichen Tätigsein liegt. Man muss sich das gute Leben also nicht als wunschlos seliges Dasein oder als ein in ferner Zukunft liegendes „sozialistisches Paradies auf Erden“ ausmalen oder es unter ein unphilosophisches Bilderverbot stellen, um es bloß nicht zu denken. Stattdessen hat die praxisphilosophische Rede von einem „guten Leben“ einen präzise eingeschränkten Sinn: Gut zu leben heißt, in Form eines alltäglichen und vielseitigen Tätigseins die den Menschen mögliche Freiheit allseitig und voll zu verwirklichen – jenseits eines minimalen Arbeitslebens.

Lemke, Harald: Was ist Praxologie? Von Marx über die Kritische Theorie zu einer Philosophie der Praxis. S. 66-85 in: Horst Müller (Hg.), Die Übergangsgesellschaft des 21. Jahrhunderts. Kritik, Analytik, Alternativen. BoD-Verlag, Norderstedt 2007. ISBN 978-3-8334-9769-8
Ein Textangebot des Portals <http://www.praxisphilosophie.de>
Ausdruck und Veröffentlichung bitte mit dieser Quellenangabe