

→ Letztes Gefecht pro und contra Habermas {225} – {229}

4.8 Letztes Gefecht pro und contra Habermas

Gesellschaft als Anerkennungsgemeinschaft oder Assoziation

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

Der Frankfurter sieht dagegen in der „künftigen Assoziation der vom Kapitalfetisch befreiten Produzenten, die die Bedingungen des materiellen Lebensprozesses ihrer gemeinschaftlichen Kontrolle unterwerfen“ und einen „Verein freier Menschen“ bilden, lediglich eine „prekäre Konstruktion“, vermischt mit „holistischen“ und „geschichtsteleologischen“ Elementen sowie einem von Aristoteles oder Hegel geerbten, „klassischen Totalitätsbegriff“, letztlich ein „Verfügungsmodell“ in „Analogie zur Naturbeherrschung“. {226} Der „Verein freier Menschen“² entspreche der „privatrechtlichen Figur der bürgerlichen Vereinigung“, der mit einem „produktionsgesellschaftlichen Archetyp der arbeitsteiligen Kooperationsgemeinschaft“ verbunden werde. Damit verschwinde aber der „Kern des Problems gesellschaftlicher Selbstorganisation“: „Nicht die gemeinsame Kontrolle gesellschaftlicher Kooperation bildet den Kern der intentionalen Vergesellschaftung, sondern eine von der Zustimmung aller getragene normative Regelung des Zusammenlebens, die inklusive Beziehungen gegenseitiger symmetrischer Anerkennung ... sichert“ (Habermas 1998: 65, 66, 393 F. 56).

Die grundsätzliche Differenz zwischen einem Marxismus- und Praxisdenken und Habermas' Wahrnehmung oder Perspektive ist hier auf den Punkt gebracht. In der Verdichtung der Aussage werden die wesentlichsten von Habermas ins Spiel gebrachten, interpretativen Fehlleistungen bezüglich Marx sowie die eigenen „deliberativen“ Idealisierungen offenbar. An diesem widersprüchlichen Verhältnis, dessen Konturen im Bühnennebel sozialtheoretischer Debatten verschwimmen, haben sich seit jeher nicht Wenige abgearbeitet, um auf dem Gebiet der politischen Philosophie für Klarheit zu sorgen und ein zukunftsfähiges Konzept zu gewinnen.

¹ Während die eurokratische „Liberalisierungsmaschine“ den volkssouveränen, national verfassten „demokratischen Kapitalismus“ (Streeck 2013) aushebelt, wird unvermittelt die supranationale Demokratisierung Europas beschworen: Die Europäische Union als solches „überstaatliches Gemeinwesen“ ist jedoch eine „akademische Fiktion“, wie ein Kommentator (SZ am 27.05.2013) zur Debatte zwischen Habermas und Streeck bemerkte (Blätter für deutsche und internationale Politik, Hefte 4 und 5/2013). Ebenso prallt Habermas' Anrufung einer „Weltgesellschaft“ an der Realität des kapitalistischen „Weltsystems“ (Wallerstein 1998) ab.

² Der „Verein freier Menschen“ (MEW 23: 92 f.) ist lediglich Teil einer einführenden, gemeinverständlich sein wollenden Beispielführung, während die Kategorie der „Assoziation“, etwa aufgrund ihrer Bestimmung im Kommunistischen Manifest, einen philosophisch-politisch anspruchsvollen, offenen Sinnhorizont aufweist (MEW 4: 482; MEW 42: 92).

Habermas' 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)³ verweist der Autor richtig 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).“

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

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

Ausblick: Niemand muss Habermas durchlaufen

Nach Habermas unvermittelter, de facto von der Dialektik gesäuberter Negation des Marxismus wird also nun von Tomberg eine Synthetisierung anvisiert, ein „konstruktives“ Projekt, durchaus mit Blick auf eine wünschenswerte „Neuformierung“ des Gesellschaftlichen *nach* dem Kapitalismus, mit Ausblick auf eine Art globaler Polis oder „demokratische Weltrepublik“. Dafür müsse man Habermas „durchlaufen“: Dieser behielte aufgrund dieser Interpretation die Würde eines Marxismusdenkers, der „weiter in den Kontext der legitimen Marx-Nachfolge“ gehört: Tatsächlich spielt Habermas als kryptischer Dekonstrukteur des Marxismus- und Praxisdenkens selbst immer noch auf die „Sozialismus“-Problematik an und reklamiert, einen auch diesem „Projekt“ entsprechenden, „normativen Kern“ entwickelt zu haben (Habermas 1998: 12 f.).⁴ Sollte man also Habermas

³ Die Schlussbetrachtung erschien auch als Artikel der Zeitschrift Z. Nr. 55, September 2003 und ist dort zugänglich unter: <http://www.zeitschrift-marxistische-erneuerung.de/article/993.habermas-rekonstruktion-des-historischen-materialismus.html>

⁴ Insofern stellt der bereits angesprochene Anlauf von Axel Honneth, auf gut 150 Buchseiten die „Idee des Sozialismus“ „für unsere Zeit“ zu retten, bezüglich Habermas' Niederschriften eine Art Testamentsvollstreckung dar: Jenes schon einmal in stichhaltigen, unbequemen Annäherungen kenntlicher gewordene „Projekt“ wird zur „Idee sozialer Freiheit“ (Honneth 2015) abstraktifiziert und stilisiert.

„durchlaufen“, um zu einer theoretischen Synthese oder konkreten Alternative zu kommen, geschweige denn zu jener einmal anvisierten „Assoziation“ gesellschaftlicher Individuen, die gewährleistet, dass „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller“ ist? (vgl. MEW 4: 482; dazu auch Arndt 2015).

Niemand muss Habermas „durchlaufen“, um die Konstitutionsproblematik gesellschaftlicher Wirklichkeit und die gesellschaftlich-geschichtliche Situation zu erschließen. Im Gegenteil: Es liegt eine ab ovo nicht tragfähige Problemexposition vor, an die sich ein labyrinthischer Um- und Irrweg mit zahlloser Fallenstellerei durch unscharfe Begriffsbildung und Gedankenführung anschließt. „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, einer Aktion, welche die Produktion der freien Bürger-Produzenten im Feld der Produktion selbst lenkt“ (Tosel 1999).

{229} Ein Gegenstück zu Habermas' ursprünglichem Rekonstruktionsversuch, das einen konzisen, praxisphilosophischen Zugang bietet, ist seinerzeit unter dem Titel „Zur Rekonstruktion der materialistischen Dialektik“ erschienen (Schmied-Kowarzik 1978). Pierre Bourdieu bemerkte sarkastisch: „Das Ignorieren der Wahrheit der Praxis als gelehrte Ignoranz liegt unzähligen theoretischen Irrtümern zugrunde“ (Bourdieu 1979: 316). Die Wegscheide zwischen dem Intersubjektivitätstheoretiker und diesem Praxisdenker markiert die Feststellung, es handle sich bei der sozialen Welt eher um ein „Universum der Praxis, denn des Diskurses“ (Bourdieu 1979: 249).

Seinem Grundlagenwerk „Entwurf einer Theorie der Praxis“ hat Bourdieu ein Zitat aus der ersten Feuerbachthese vorangestellt, das auf „menschliche Tätigkeit, Praxis“ als *Wirklichkeitsbegriff* abstellt und zur ernsthaftesten, weitergehenden Auseinandersetzung mit diesem genuin Marx'schen Grundkonzept einlädt. Was der französische Gesellschaftstheoretiker als Alternative zum „Moralismus des rationalen Dialogs“ und einem „Predigen von Vernunft“ vorträgt (Bourdieu 1998a: 216 ff.), wird in einem späteren Hauptabschnitt untersucht werden.

Ein weiterer, in der bisherigen Diskussion zu Habermas erst angedeuteter Punkt betrifft die Rolle George Herbert Meads. Die Nachfragen dazu führen jetzt auf die Spur einer regelrechten theoriegeschichtlichen Anomalie: Im außergewöhnlichen Entwurf des amerikanischen Sozialphilosophen George Herbert Mead überschneidet sich das intersubjektivitäts- und kommunikationstheoretische Paradigma mit dem materialistisch akzentuierten Praxiskonzept. Habermas hat daher Meads Ansatz für seine Theoriekonstruktion etwas unvorsichtig in Anspruch genommen. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, inwiefern Mead das Praxiskonzept in zentralen Fundierungsfragen stützt und zu dessen Fortentwicklung beiträgt. Ich habe daher auch früher schon von Mead als „missing link“ einer konkreten Praxisphilosophie gesprochen. Die Angelegenheit erfordert jetzt eine eigene, ausführlichere Besprechung.

Empfohlene Zitierung: Horst Müller, **Das Konzept PRAXIS im 21. Jahrhundert**. Karl Marx und die Praxisdenker, das Praxiskonzept in der Übergangsperiode und die latent existierende Systemalternative. Norderstedt 2015. Aktualisierter Auszug des Unterabschnitts: Letztes Gefecht pro und contra Habermas. S. 225-229. Stand: 15.12.2017

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

Weitere Informationen zur Publikation:

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