

Das gute Leben nach der Arbeitsgesellschaft

Marx' Philosophie der Praxis und die postkommunistische Utopie

*„Marxismus, recht betrieben, vom bösen
Nachbarn tunlichst sich befreiend und ent-
lastend, ist seit Anfang humanity in action.“
Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung*

Anlässlich der vom Berliner Akademie Verlag übernommenen Fortsetzung der Marx-Engels-Gesamt-Ausgabe schlägt Axel Honneth vor, den in Marx' frühen Schriften enthaltene praxisphilosophische Ansatz neu zu entdecken, 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 diese Debatte zum Anlass nehmen, an die von beiden Parteien übereinstimmend aufgeworfene Frage nach dem praxisphilosophischen Potenzial des Marx' Denkens anzuknüpfen. Analog zur Wiederbelebung von Marx als Kapitalismuskritiker - wie dies gegenwärtig aufgrund der gegenwärtigen Finanz- und Wirtschaftskrise vielfach geschieht -, gilt es zu prüfen, ob Marx auch als Praxisphilosoph neu zu entdecken ist. Zu diesem Zweck ist zu fragen, worin denn überhaupt jenes Praxisdenken besteht, das mit Marx in die Welt gesetzt wurde? Ebenso fragt sich, ob nicht mithilfe von Marx - also, in Blochs Geiste, mit Marx über Marx hinaus - eine neuerliche Philosophie der Praxis - als Praxologie³ - denkbar

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; zugänglich unter www.praxisphilosophie.de/honneth.pdf

³ Ich grenze die Praxologie (ohne „e“) begrifflich von der Praxeologie ab. Im Anschluss an Pierre Bourdieus Praxisdenken (ders., Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt am Main

wäre, die unabhängig von der traditionellen Praxisphilosophie und sogar unabhängig von einer intersubjektivitätstheoretisch orientierten Sozialphilosophie eine Transformation des Marxismus zu einem neuen Praxismus vorbereitet?

Theoretisch vertagte Praxis

Von Ernst Bloch stammt die Feststellung, dass durch „mehr als neun Zehntel“ des Marxschen Denkens ein „Kältestrom“ fließe.⁴ Als diesen Kältestrom bezeichnet der wohl gründlichste Utopie-Theoretiker die enorme theoretische Energie, die Marx aufwendete, um sich über drei Jahrzehnte hinweg mit der kapitalistischen Wirtschaft und ihrer Funktionsweise zu beschäftigen. Angesichts der elendigen Lebensbedingungen der arbeitenden Bevölkerung in der frühen Phase der Industrialisierung ist kaum zu bezweifeln: Wie schon Kant lebte auch Marx in einem „Zeitalter der Kritik“ (Kant), das einen theoretischen Kritizismus ausfordert.⁵ Aufgrund dieser historischen Notwendigkeit, sich inhaltlich größtenteils auf eine philosophische Kritik der bürgerlichen Gesellschaft zu konzentrieren, speist nur ein Bruchteil von Marx' Werk den „Wärmestrom eines utopischen Denkens“ (Bloch). Wegen des enormen Ungleichgewichts zwischen theoretischer Kritik und konkreter Utopie habe Marx, so Bloch, die „Durchdenkung von humaner Teleologie“ vernachlässigt.⁶ Doch mit Blick auf die klärungsbedürftigen Fragen, wie wir uns die notwendige gesellschaftliche Veränderung und die revolutionäre Praxis vorzustellen haben, sei gerade die philosophische Bestimmung der höchsten Güter sowie des

1998) häufen sich in jüngster Zeit neue Ansätze zu einem „practice turn“ innerhalb der Gesellschaftstheorie. (Vgl. Karin Knorr Cetina, Theodore R. Schatzki, Eike von Savigny (ed.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London 2001; Theodore R. Schatzki, *Social Practices*, Cambridge 1996; Stephen Turner, *The Social Theory of Practices*, 1994; Andreas Reckwitz, *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken*, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 32, Heft 4, 2003, 282-301) Diese Praxeologien nehmen beliebige soziale Praktiken und praktische Realitäten des Handelns in den Blick und entwerfen Theorien der „Praxis“ - eigentlich geht es immer um „Praktiken“ - in einem nicht-normativen Sinne. (Vgl. Karl H. Hörning, *Soziale Praxis zwischen Beharrung und Neuschöpfung. Ein Erkenntnis- und Theorieproblem*, in: ders. und Julia Reuter (Hg.), *Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*, Bielefeld 2004, 19-39) Im Unterschied dazu, wie im Folgenden erläutert, beschränkt sich die Praxologie ohne „e“ auf eine Sozialphilosophie bzw. Sozialontologie bestimmter normativer Praxen oder Formen des freien, selbstzwecklichen Tätigseins.

⁴ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959, S. 724

⁵ Vgl. Oskar Negt, *Kant und Marx. Ein Epochengespräch*, Göttingen 2005

⁶ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt am Main 1959, S. 203. „Konkreter Utopie“, erläutert Bloch, „kommt es also darauf an, den Traum von ihrer Sache, der in der geschichtlichen Bewegung selbst steckt, genau zu verstehen. Es kommt ihr darauf an, die Formen und Inhalte zu entbinden, die sich im Schoß der gegenwärtigen Gesellschaft bereits entwickelt haben. Utopie in diesem nicht mehr abstrakten Sinn ist derart das gleiche wie realistische Antizipation des Guten.“

Wesens eines richtigen Lebens und der konkreten Bedingungen für eine gute Gesellschaft unentbehrlich.

Die Tatsache, dass sich Marx nur in einem sehr geringen Maße mit der Durchdenkung der leitenden Idee einer freien und gerechten Gesellschaft beschäftigt hat, erfuhr stets eine Interpretation, wonach aus den bestehenden falschen Verhältnissen heraus darüber, wie ein besseres Leben aussehe, faktisch keine Aussagen getroffen werden könnten und auch theoretisch nicht getroffen werden sollten, weil diese inhaltlichen Konkretisierungen zwangsläufig von den vorherrschenden Wertvorstellungen und Denkgewohnheiten kontaminiert wären. Ein solcher Negativismus oder Skeptizismus gegenüber der konkreten Utopie einer möglichen besseren Welt 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 Philosophie von Habermas zueigen gemacht. (Erst Honneth weicht von dieser Tradition ab. Ihm ist klar geworden, dass eine kritische Sozialphilosophie, selbst wenn sie dies von sich behauptet, ohne eine „Ethik des guten Lebens“ konzeptuell nicht auskommt und ohne ein ausgearbeitetes Utopie- bzw. Praxisverständnis letztlich sogar praktisch orientierungslos bleiben muss, weil die Kritik erst im Rückgriff auf eine ethische Praxis ihre theoretische Sehschärfe und normative Wärme gewinnt.⁷ Tatsächlich waren es diese zentralen Überlegungen - die Frage nach den normativen Grundlagen der Kritik sowie die praxisphilosophische Einsicht in die konzeptuelle Notwendigkeit, die im Bestehenden ansatzweise real gegebene Möglichkeit einer vernünftigen Praxis theoretisch auszuweisen -, welche anfänglich bereits Habermas dazu bewogen, sich von Adornos und Horkheimers gesellschaftstheoretischen Negativismus zu distanzieren.⁸ Obwohl Habermas dann in der Vernunft des „kommunikativen Handelns“ eine normativ ausgezeichnete, bessere Praxis gefunden zu haben glaubte, besteht auch er letztlich doch wieder auf eine programmatische „Enthaltbarkeit“ gegenüber konkreten Antworten auf die praktische (emanzipatorische, revolutionäre) „Frage nach dem ‘richtigen Leben’“.⁹

⁷ Axel Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main 1994; ders. (Hg.), Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie, Frankfurt am Main 1994

⁸ Seyla Benhabib, Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main 1992

⁹ Jürgen Habermas, Begründete Enthaltbarkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem ‘richtigen Leben’?, In: ders., Die Zukunft der menschlichen Natur, Frankfurt am Main 2005, 11-33; ders., Zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen

In dem Maße, wie Habermas bezüglich der Praxisfrage die Utopieabstinenz von Adorno und Horkheimer fortsetzt, kann durchaus von einer antipraxisphilosophischen Kontinuität in der „Frankfurter Theorielinie“ (Müller) gesprochen werden (- freilich gerade mit der Ausnahme und nicht mit dem Einbezug von Honneth, wie Müller meint). Viele und insbesondere viele Linke, die gewöhnlich eine unüberbrückbare Diskrepanz des kritischen Denkens von Horkheimer und Adorno gegenüber Habermas' liberalerer Position hervorkehren, schweigen sich über diese ebenso grundsätzliche wie bedenkliche Übereinstimmung aus.

In einem Text aus den frühen 1970er Jahren - also in einer heißen Phase der Praxisfrage - kommt Horkheimer auf das praxisphilosophische Selbstverständnis der Kritischen Theorie zu sprechen. Wie Habermas postuliert er dort die begründete Enthaltensamkeit bzw. das absolut Udenkbare eines für alle besseren und ethisch-politisch richtigen Lebens. Im Rückblick auf die *Dialektik der Aufklärung* erläutert 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.“¹⁰ Der Philosoph und kritische Aufklärer Horkheimer verteidigt im (eher fragwürdigen) Rückgriff auf das Alte Testament und das Bilderverbot des jüdischen Glaubens - 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 erklärte Horkheimer dann weiter: „Darunter verstehen wir: ‘Du kannst nicht sagen, was das absolut Gute ist, du kannst es nicht darstellen.’“ Dem fügt er 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 von ihnen grundlos verabsolutierte Gute und Richtige zu bestimmen, ist sicherlich am bekanntesten geworden durch Adornos Diktum (und Fatum), dass es kein richtiges Leben im falschen gäbe.¹¹

Vernunft, In: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1991, 100-118

¹⁰ Max Horkheimer, Kritische Theorie gestern und heute, In: ders., Gesellschaft im Übergang, Frankfurt am Main 1972, 164

¹¹ Theodor W. Adorno, Minimal Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt am Main

Doch dem dogmatischen Negativismus der kritischen Theorie in der Frankfurter Theorielinie haben sich immer wieder auch Praxisphilosophen und politische Aktivisten widersetzt. Selbst Horkheimer stand ursprünglich für eine Position ein, die von der konzeptuellen Notwendigkeit überzeugt war, etwas über die gesellschaftsverändernde richtige Lebenspraxis aussagen zu müssen. In seinem programmatischen Aufsatz zur *Traditionellen und Kritischen Theorie* verkündet er mit großer praxisphilosophischen Geste: „Die kritische Theorie erklärt: es muß nicht so sein, die Menschen können das Sein ändern, die Umstände dafür sind jetzt vorhanden.“¹² Doch trotz der seitdem immer wieder in Angriff genommenen Versuche, sich dem Problem einer inhaltlichen Bestimmung konkreter Alternativen und Praxisformen eines besseren Lebens zu stellen¹³, herrscht auch heute noch eine praxisphilosophische Leere und Enthaltensamkeit gegenüber einer kritischen Theorie des guten und richtigen 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.“¹⁴ – Doch praxisphilosophische Resignation gegenüber einem transformativen Geist „konkreter Utopie“ und Blochs begründeter 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.¹⁵ An wen oder an was aber kann man sich wenden bei der Frage nach dem Anderssein einer besseren Welt, eines besseren Lebens? Was sind die

1951: 43

¹² Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute*, In: ders., *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Frankfurt am Main 1972, S. 164

¹³ Beispiele der letzten Zeit: Ulrich Beck, *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*, Frankfurt am Main 2002; John Holloway, *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen*, Münster 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; Slavoj Žižek, *Auf verlorenem Posten*, Frankfurt am Main 2009; Antonio Negri und Michel Hardt, *Commonwealth*, Frankfurt New York 2010

¹⁴ John Holloway, *Die Welt verändern ohne die Macht übernehmen*, Münster 2003, S. 19

¹⁵ Gert Ueding, *Utopie in dürftiger Zeit: Studien über Ernst Bloch*, Frankfurt am Main 2009

Perspektiven einer Revolution der gesellschaftlichen Praxis? Was wäre eine revolutionäre Praxis?

Abstrakt und konkret utopisches Denken

Damit kann die anfangs gestellte Frage nach dem „völlig Neuen“ der Marxschen Praxisphilosophie aufgegriffen werden. Denn entgegen der verbreiteten und im linken Diskurs über Jahrzehnte fraglos akzeptierten Auffassung herrscht bei Marx keinen dogmatischen Utopieverzicht. Rufen wir uns in Erinnerung, dass sich Marx intensiv auf die Vertreter kommunistischer und sozialistischer Utopien seiner Zeit bezieht und sich darin als ein suchender 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 durchaus 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 Privaterwerbs, der Lohnarbeit, die Verkündigung der gesellschaftlichen Harmonie, die Verwandlung des Staates in eine bloße Verwaltung der Produktion.“¹⁶ Wie nur irgendein Dokument legt das von Marx und Engels zusammen verfasste *Manifest der kommunistischen Partei* keine falsche Enthaltensamkeit gegenüber einer kritischen Theorie des richtigen Lebens an den Tag. Marx weigert sich keineswegs, genauer anzugeben, was das Gute, das Wohl aller 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.“

Die vor aller Welt offen ausgesprochenen kommunistischen Positionen und Ideale formulieren eine inhaltlich begründete Gesellschaftskritik anhand von konkret greifbaren Bildern des Richtigen und verbunden mit praktischen Forderungen der Verbesserung. Unter anderem werden konkrete agrarpolitische Forderungen einer „Verbesserung der Ländereien nach einem gemeinschaftlichen Plan“ erhoben, die

¹⁶ Karl Marx und Friedrich Engels, Das Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4

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. Es ließen sich zahlreiche Belege dafür anführen, dass Marx' Hoffnung auf eine bessere Welt nicht gespenstisch inhaltslos bleibt – um die Metapher des kommunistischen Manifests zu benutzen. Die Utopie eines richtigen Lebens im falschen, die er entwirft, geht weit über jene allseits bekannten und abgegriffenen Leerformeln hinaus wie die Zukunft einer „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“. Mit anderen Worten, von konkreten Bestimmungen, was man sich unter dem (besseren) Leben in einer „kommunistischen Gesellschaft“ vorzustellen habe und wofür man als „Kommunist“ in grundsätzlichen ebenso wie in alltäglichen Dingen Partei ergreifen sollte, sieht Marx keineswegs ab. Vermutlich würde der politische Pragmatiker und Berufsrevolutionär Marx auch heute eine neue Partei gründen. Nur mit welchem Programm und unter welchem Namen?¹⁷

Wenn er 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 durch die Perspektiven eines möglichen richtigen Lebens zu fundieren. Marx wendet sich gegen die bürgerlichen Philanthropen lediglich, insofern sie *unzureichende* Forderungen für eine

¹⁷ Bezugnehmend auf diese Frage beschließt der ausgewiesene Marx-Kenner und theoretische Marxist David Harvey seine Analyse zum *Rätsel des Kapitals* mit den Worten, die nicht weiter kommentiert werden müssen: „But in a way the name does not matter. Perhaps we should just define the movement, our movement, as anti-capitalist or call ourselves the Party of Indignation [...]“. (S. 260) Zum theoretischen Manifest ihres Parteiprogramms lasst Harvey zusammen: „Some general guiding norms can be set down. These might include respect for nature, radical egalitarianism in social relations, institutional arrangements based in some sense of common interests, democratic administrative procedures (as possessed to the monetised shams that now exist), labour processes organised by the direct producers, daily life as the free exploration of new kinds of social relations and living arrangements, mental conceptions that focus on self-realisation in service to others and technological and organisational innovations oriented to the pursuit of the common good rather than to supporting militarised power and corporate greed. These could be the co-revolutionary points around which social action could converge and rotate. Of course this is utopian! But so what! We cannot afford not to be.“ David Harvey, *The Enigma of Capital. And the Crises of Capitalism*, London 2010, S. 231

vernünftige oder kommunistische Praxis vortragen oder irgendwelchen abstrakt utopischen Wunschträumen anhängen, deren gesellschaftliche Umsetzung *praktisch unrealistisch* ist. „Sie träumen noch immer“, so sein Urteil, „die versuchsweise Verwirklichung ihrer gesellschaftlichen Utopien, Stiftung einzelner Phalanstère, Gründung von Home-Kolonien, Errichtung eines kleinen Ikariens – Duodezausgabe des neuen Jerusalems –, und zum Aufbau aller dieser spanischen Schlösser müssen sie an die Philanthropie der bürgerlichen Herzen und Geldsäcke appellieren.“¹⁸ Die gesellschaftstheoretischen Defizite von gutgemeinten Sozialutopien in Form von vereinzelt Alternativkommunen sieht Marx folglich unter anderem darin, dass die ökonomischen Voraussetzungen zu deren praktischen Eigenständigkeit und gesamtgesellschaftlichen Verbreitung fehlen. Mit der kategorischen Abgrenzung gegenüber insularen Glücksidyllen wuchs freilich die theoretische Notwendigkeit, die *differencia specifica* zwischen philanthropischen Luftschlössern und der Utopie der zukünftigen kommunistischen Gesellschaft in aller gebotenen Klarheit (eines wissenschaftlichen Sozialismus) herauszustellen. Dass Marx dies nicht gelungen ist und dass die zuletzt doch fragmentarisch gebliebene Programmatik des abstrakt-utopischen Kommunismus - nachdem Marx Jahrzehnte lang an ihrer Darstellung und besseren Begründung gearbeitet hatte - keineswegs theoretisch stringenter und in ihrer praktischen Verwirklichung alles andere als realistischer ausgefallen ist, belegt die wenig erfolgreiche bis extrem brutale Geschichte der zahllosen „sozialen Experimente“ vieler Länder und Menschen, in ihrer alltäglichen Lebenspraxis einen „marxistischen Kommunismus“ gesellschaftliche Wirklichkeit werden zu lassen.

Die praxologische Differenz

Entgegen der üblichen Behauptung, dass Karl Marx der Praxisdenker *par excellence* sei, lautet meine *Marx-These*:

Zwar hat Marx den Begriff der Praxis häufig gebraucht und mit ihm die Welt philosophisch interpretiert; doch wurde Praxis von ihm nie wirklich als Praxis begriffen. Es kommt aber darauf an, dies endlich zu tun.

Die These, dass Marx - und in der Folge alle theoretischen und politischen Versionen des Marxismus - Praxis nie wirklich (praxologisch) als Praxis gedacht hat, stützt sich auf den Sachverhalt, dass er den griechischen Terminus *Praxis* nicht in

¹⁸ Karl Marx und Friedrich Engels, Das Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4, S. 491

dem ursprünglichen Sinne, wie ihn die aristotelische Philosophie systematisiert, versteht.¹⁹ Insofern führen die vielen Interpretationen in die Irre, die für Marx' Praxisverständnis gerade einen aristotelischen Ursprung behaupten. Auch wenn für eine umfassende Darstellung des aristotelischen Praxis-Denkens hier nicht ausreichend Raum zur Verfügung steht, sind doch einige Anmerkungen angebracht. Aristoteles stellt den Terminus *Praxis* in erkenntnistheoretischer und moral-philosophischer Hinsicht der *Theorie* 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 Resultat 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, Werken, Produkten, Arbeitsleistungen). Die Tatsache, dass Aristoteles schließlich seiner wirkungsmächtigen *Metaphysik* das Modell einer herstellenden Seinserschaffung zugrunde legte, erklärt den enormen Einfluss einer *Poiesis*-Ontologie in der abendländischen Ideengeschichte. Die darauf zurückzuführende Dominanz eines gegenständlichen Praxis- und Seinsdenkens auch der Grund dafür, warum die spezifische Ontologie der (nicht-poietischen) *Praxis* nie richtig in den Blick kam. Doch grenzt Aristoteles die *Poiesis* irgendeines Herstellens von etwas von einem anderen und damit nicht substituierbaren Handlungstyp der nicht-poietischen Tätigkeiten ab.²⁰ Bei solchen praxischen Tätigkeiten lässt sich der

¹⁹ *Praxis* =Tat, Handlung; ein von *pratto* = ich handle, ich tue abgeleitetes Verbalsubstantiv *prattein* ≠ handeln, tun, tätig sein. Aristoteles unterscheidet außerdem zwischen *eu prattein* bzw. *eupraxia* und *dyspraxia*. Vgl. Herbert Schweitzer, *Zur Logik der Praxis. Die geschichtlichen Implikationen und die hermeneutische Reichweite der praktischen Philosophie des Aristoteles*, Freiburg München 1971

²⁰ *Praxis* und *Poiesis* sind untereinander nicht substituierbar, da, wie Aristoteles sieht, „keines im anderen enthalten ist. Denn weder ist ein Handeln Herstellen noch ein Herstellen Handeln.“ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1140a1-5

Zweck des Tuns nicht von dem Vollzug dieses Tuns trennen. In diesem Fall ist das Hervorgebrachte gerade nichts Gegenständliches, sondern dieses Tun selbst, der Vollzug dieses Tuns und ein bestimmtes aufgrund dieser Art des Tuns bewirktes Sein. Als das Resultat und das Sein eines Tuns ist die Praxis-Wirklichkeit immer eine gesellschaftliche Wirklichkeit, eine von Menschen getane, hervorgebrachte Tatsache. Daher hat die Ontologie der Praxis stets den Sinn einer Sozialontologie und nicht den irgendeiner Metaphysik „des Seins“.

Den spezifischen Handlungstyp eines frei gewählten und als Selbstzweck vollzogenen Tätigseins bezeichnet Aristoteles nun im eigentlichen Sinne als Praxis. Praxis in ihrer ontologischen Bedeutung zu denken als eine bestimmte (und in normativer Hinsicht voraussetzungsvolle) Weise des Hervorbringens eines Seins, das existiert, ohne gegenständlich anwesend zu sein, heißt *Praxis als Tätigsein* zu begreifen. Unter Praxis ein freiwillig und um seiner selbst willen vollzogenes Tätigsein zu verstehen bedeutet auch, das - unsichtbare, praxische - Sein einer nur tätig hervorgebrachte, praktisch erwirkte Wirklichkeit zu erfassen: Ein solches (praxologisches) Seins-Denken hat sich, wie gesagt, im Laufe der abendländischen Philosophiegeschichte und deren metaphysischen Ontologien nicht herausgebildet. Eine solche Praxisphilosophie (oder Praxologie) findet sich weder bei Marx noch bei dem tiefgründigen Seinsdenker Heidegger oder bei Heidegger-Marxisten wie Lukács und Marcuse.²¹ Ein Praxis-Verständnis, welches Praxis als Tätigsein denkt und das praxische Tätigsein in ihrer grundlegenden Differenz zur Poiesis und zu jeder Art von poetischen Handlungen begreift, nenne ich *Praxologie*. Entsprechend lässt sich von dem skizzierten handlungstheoretischen und sozialontologischen Unterschied zwischen einer unechten Praxis des Herstellens oder Arbeitens - der Poiesis - einerseits und einer echten Praxis des Tätigseins andererseits auch als der *praxologischen Differenz* sprechen.

Zur These, dass Marx kein echter Philosoph der Praxis war

Hat man sich diese systematischen Differenzierungen klargemacht, treten die praxologischen Defizite des Marxschen Praxisbegriffs deutlich hervor. Wann immer

²¹ 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, *Die 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 am Main 1968

Marx von „Praxis“ oder von „praktischer Selbstbetätigung des Menschen“ spricht, denkt er nicht wirklich an Praxis, d.h. nicht an Praxis-Tätigkeiten in dem genannten praxologischen Sinne, sondern durchgängig an poietisches Tun, an eine herstellende Tätigkeit oder an eine Praxis als einer „gegenständlichen Tätigkeit“. Ein paradigmatisches Modell dieser gegenständlichen Tätigkeit sieht Marx in der industriellen (Lohn-) 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“ bezeichnet und denkt, übergeht Marx die praxologische Differenz dieser grundverschiedenen und untereinander nicht substituierbaren Handlungen bzw. Seinshervorbringungen. Erst durch diese philosophische Gleichsetzung und undifferenzierte Grundbegrifflichkeit ist es Marx schließlich möglich, alles poietische Herstellen und Arbeiten als Praxis auszugeben und damit grundverschiedene Tätigkeiten und Seinsweisen als eine einzige Art des Tuns und als ein einheitliches Sein darzustellen.

Ein theoretischer Grund für die folgenreiche Gleichsetzung von Praxis und Poiesis ist offenkundig. Marx reicht ein poietologischer oder, in seinen Worten, ein materialistischer Praxisbegriff, um das „praktische Sein des Menschen“ von der Hegelschen Philosophie des „Bewusstseins“ abzugrenzen. In seiner intensiven Auseinandersetzung mit Hegels Bewusstseins-Idealismus rekurriert Marx gerade auf den alt hergebrachten Praxis-Theorie-Gegensatz der metaphysischen Tradition und nicht etwa auf die erwähnte Praxis-Poiesis-Differenz (in der möglichen Absicht, die herrschende Bewusstseinsphilosophie durch eine zukünftige Tätigkeitsphilosophie zu ersetzen). Anstatt dass sich das Marxsche und in der Folge das marxistische Praxisdenken aus einer praxologischen Rezeption der aristotelischen Praxisphilosophie entwickelt, beginnt sich ein Praxisbegriff auszubreiten, der ausgerechnet aus einer negativen Abgrenzung gegenüber der Geist-Metaphysik und spekulativen Dialektik von Hegel hervorgeht.

Der simple Grundgedanke dieses poietologischen oder materialistischen Praxiskonzeptes lautet, 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.“²² Ob Stehen oder Gehen, Trinken und Essen oder sich Anziehen usw. - all diese konkreten, „sinnlich-praktischen“ Taten und alltägliche Selbsttätigkeiten sind die Praxis eines materiellen Menschseins, das mehr ist als das Gespinnst eines bloßes Bewusstseins. In den Worten des marxistischen Praxis-Theoretiker Gajo Petrovic: „Der Mensch ist, nach Marx, dasjenige Seiende, das auf die Weise der Praxis ist.“²³ Entsprechend hat Marx, wenn er von Praxis und vom praktischen Sein der Menschen spricht, den - nun seinerseits - abstrakten Sachverhalt im Sinn, dass sie ihre Lebensverhältnisse „selbst gestalten“. Ihre Lebensweise, beispielsweise so unterschiedliche Tätigkeiten wie Gehen, Stehen, Essen, Arbeiten, Schlafen, Kritisieren, Kleiden usw., ist dann alles ein und dieselbe Handlung: „gesellschaftliche Praxis“.

Dadurch, dass sich die Menschen durch diese Praxis ihre historische Existenz und ihr Naturverhältnis erarbeiten, generalisiert Marx seine Poietologie der Praxis ins Anthropologische: Eine materialistische Anthropologie denkt „den gegenständlichen Menschen, den wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eigenen Arbeit“.²⁴ Dass das wahre, weil nicht total gegenständliche Menschsein auch - und sogar in einem weit größeren Maße - das Resultat von nicht arbeitsförmigen, praktischen Tätigkeiten ist, gewinnt im marxistischen Menschenbild kein philosophisches Gewicht. Vielmehr wird diese Anthropologie oder Poietologie der nichts-als-arbeitenden-Menschheit zum Kerngedanken der marxistischen Praxisphilosophie.

Halten wir fest: In (praxologisch undifferenzierter) Abgrenzung zur traditionellen Bewusstseinsphilosophie und deren rationalistischen Anthropologie eines rein geistigen Menschseins trifft es zweifelsohne zu, dass „die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts anderes als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit“ (ebd., S. 541) ist. Wenn Marx in diesem Sinne von dem „praktischen Wesen des Menschen“ spricht, dann denkt er die gesellschaftliche Selbsterzeugung alles menschlichen Seins ausschließlich in Gestalt gegenständlicher Arbeit und er bezeichnet diese materialistische Poiesis fälschlicherweise als „menschliche Praxis“. Unter diesem abstrakten Begriff rubriziert die Marxsche Philosophie ohne weitere handlungstheoretische und sozialontologische

²² Karl Marx, Deutsche Ideologie, MEW 3, S. 46

²³ Gajo Petrovic, Praxis und Sein, In: Praxis - A philosophical Journal, Nr. 1, Zagreb 1965

²⁴ Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW Ergänzungsband 1, S. 574

Differenzierungen unterschiedslos jegliches Tun. Eine solche praxologische Indifferenz nährt freilich einen terminologischen Duktus, der viel Zauber um das Wort „Praxis“ macht, indem er die materialistische Erkenntnis auf den Begriff bringt, dass nicht das Bewusstsein oder der Weltgeist oder Gott, sondern der praktische Mensch seine Geschichte schreibt und seine Lebensverhältnisse durch sein eigenes Tun praktisch gestaltet.

Das Neue des mit Marx in die Welt gekommenen Praxisdenkens ist, dass „Praxis“ als philosophischer Grundbegriff gebraucht wird und in seinem häufigen Gebrauch abstrakt bleibt, weil er nicht wirklich als Praxis (praxologisch) gedacht wird. In Marx' poetologischem oder materialistischem Praxisbegriff lebt letztlich ein Hegelianismus fort. Dessen subjektphilosophischen Prämissen verhindern es, dass Marx gesellschaftliches Sein nur als das Produkt und Objekt eines erkennenden *oder* arbeitenden Subjekts denken kann und nicht ebenso als Resultat und Wirklichkeit praxischer Tätigkeiten. Insofern beinhaltet auch eine praxologische Revision des Marxismus eine fundamentale Kritik an dessen subjektphilosophischer Grundbegrifflichkeit.²⁵

Tatsächlich ist in letzter Zeit die programmatische Zurückweisung der modernen Subjektphilosophie - abgesehen von intersubjektivitätstheoretischen Ansätzen bei Habermas oder Honneth - von einer theoretischen Differenzierung innerhalb des traditionellen Praxisbegriffs geprägt: Neben Bourdieus „Praxistheorie“ und der Rezeption von Gramscis „Praxisphilosophie“ wären auch Foucaults Konzept der „diskursiven Praktiken“ und Butlers „Theorie der performativen Subjekt-konstitution“ oder die „Theorie der kulturellen Praktiken“ seitens der Cultural Studies zu nennen. Dieses neue Praxisdenken zeichnet sich gegenüber dem traditionellen marxistischen Praxisbegriff 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.)

²⁵ Die subjektphilosophischen Prämissen von Hegel und Marx werden beispielsweise kritisiert von: Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1986. Während Habermas (und Honneth) diese Kritik mit einer „intersubjektivitätsphilosophischen Wende“ der kritischen Gesellschaftstheorie (entweder im Sinne einer Kommunikations- oder einer Anerkennungstheorie) verbinden, soll hier ein alternatives, praxisphilosophisches Programm (im Sinne der Praxologie) skizziert werden.

Praktiken und Faktoren des Praktischen zustande kommen. Damit eröffnen sich der Philosophie postmarxistische Kategorien, die neben der Praxis (als *Poiesis*) menschliche Praxis-Wirklichkeiten begreifbar machen, die nur praxistheoretisch oder praxeologisch begreifbar sind.

Doch differenzieren diese neuen praxeologischen Ansätze lediglich das handlungstheoretische Verständnis des Praktischen - von u.a. sozialer, kultureller, visueller, epistemischer, identitärer, symbolischer Praxis, Praktiken oder Praxen, *ohne* die spezifische normative Dimension der Praxis - im praxologischen Sinne eines freien, selbstzwecklichen Tätigseins - zu berücksichtigen. In dem Maße, wie ein Verständnis der zentralen Differenz zwischen Praxeologie und Praxologie fehlt, bleibt bei diesen Theorien die praxisphilosophische Begrifflichkeit auf der Ebene eines Pragmatismus (wobei es besser wäre, um eine Verwechslung mit dieser Tradition zu vermeiden, hier von einem Praktizismus zu sprechen), der unter Praxis unterschiedslos - praktizistisch - alles versteht, was auf irgendeine Art praktisch ist.

Das Glück der Praxis: das Gute freier Tätigkeiten

Eine „völlig neue“ Philosophie der Praxis im Sinne einer Praxologie lässt sich erst dann denken und dann sogar im Ansatz schon bei Marx neu entdecken, wenn ein weiterer Aspekt des aristotelischen Praxisverständnisses systematische Berücksichtigung findet. Dieser Aspekt liefert die normativen Grundlagen für eine kritische Theorie des guten Lebens (i.e. der Praxis, das Gute zu leben) wovon sich zumindest implizit auch Marx als veritabler Praxisdenker leiten lässt. Der entscheidende Grundgedanke der aristotelischen Philosophie zielt auf die ebenso schlichte und folgenreiche Erkenntnis, dass menschliches Glück (oder genauer eine der verschiedenen den Menschen möglichen Glückserfahrungen) und zwar das Glück (*eudaimonia*) eines gut-Lebens (*euzen*) nur aufgrund gewisser um ihrer selbst willen vollzogener Tätigseinsweisen (*praxis*) erlangt werden kann. Dabei scheint Aristoteles vor Augen zu haben, dass der aktuelle Vollzug und die Verwirklichung derartigen praxischen Tuns von einem guten Gelingen - einem Glücken oder Geglücktsein - des betreffenden Tätigseins abhängen. Insofern heißt es: „Glück ist ein Tätigsein (*praxis*), das an sich begehrenswert ist. Und an sich begehrenswert sind die Tätigkeiten, bei denen man nichts weiter sucht als das Tätigsein selbst.“²⁶

²⁶ Aristoteles, Nikomachische Ethik 1176b5. Erstaunlicherweise hat der aristotelische Gedanke, dass das menschliche Glück eines gut-Lebens ein Resultat der Praxis sei, keinen Eingang in Arendts

Aristoteles' Einsicht, dass aufgrund bestimmter freiwilliger und um ihrer selbst willen praktizierter Tätigkeiten sich ein mögliches menschliches oder soziales Sein hervorbringen lässt, das an sich erstrebenswert oder gut ist und Glück verkörpert, taucht bei Marx auf, wenn er von „freien Tätigkeiten“ spricht. Praktisch gut (zu leben) sind freie Tätigkeiten, weil, wie es bei ihm heißt, „menschlich gut nur das sein kann, was eine Verwirklichung der Freiheit ist.“²⁷ Mit freien Tätigkeiten wird folglich nichts weiter bezweckt als auf eine bestimmte Art, tätig zu sein, um eine bestimmte Freiheit im eigenen Tun und so-tätigen Sein zu praktizieren - um solches freies Tun in der Praxis (*in praxi* geglückt) soziale Wirklichkeit werden zu lassen. Das Gute der Praxis ist die eigene Betätigung oder Praxis dieser Freiheit, insofern „Freiheit“ nur in ihrer aktiven Betätigung einer diesem Guten gewidmete, alle Tage des eigenen Lebens gelebte, *alltägliche Lebensform* ist und aufgrund eines solchen *gut-Lebens* verwirklicht werden kann. Insbesondere Foucault begann sich kurz vor seinem plötzlichen Tod mit dem Gedanken vertraut zu machen, dass Freiheit nur eine täglich zu lebende, tätig zu verwirklichende *Praxis* sein kann. Sein Spätwerk bietet konstruktive Anknüpfungspunkte für die praxologische Erneuerung einer praktischen Ethik der guten Lebensweise, einer kritischen Theorie der richtigen Art, zu leben beziehungsweise uns selbst zu regieren.²⁸

Um den Eudämonismus der Praxis als die normative Schnittstelle einer Praxologie richtig in den Blick zu bekommen, hilft es, sich zu vergegenwärtigen, dass Marx durchaus klassisch-griechisch oder aristotelisch denkt, als er von freien Tätigkeiten spricht. Er versteht darunter solche Lebensvollzüge, „die nicht wie die Arbeit durch den Zwang eines äußeren Zwecks bestimmt [sind], der erfüllt werden muss“.²⁹ In der systematischen Gegenüberstellung von unfreier, von außen oder anderen aufgezwungener oder sonst wie unfreiwilliger Arbeit einerseits und freien, selbstzwecklichen Tätigkeiten andererseits deutet sich in Marx' Philosophie die praxologische Differenz zwischen *Poiesis* und *Praxis* doch an. Bemerkenswert ist auf

Philosophie des *tätigen Lebens* (*vita activa, bios praktikos*) gefunden. Arendt (*Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München 1976) beschränkt Praxis bekanntlich auf das politisch aktive Leben bzw. Tätigsein (in Form der individuellen demokratischen Partizipation) ein. Für Aristoteles hingegen ist das Aktivsein als politisches Subjekt oder demokratischer Staatsbürger nur *eine* von verschiedenen Formen der möglichen glücklichen Praxis, als Mensch gut zu leben.

²⁷ Karl Marx, *Debatte über die Pressfreiheit*, MEW 1, S. 54

²⁸ Vgl. Harald Lemke, *Kritik des Gouvernementalitäts-Diskurses. Zur Aktualität von Foucaults Spätwerk*, In: *Kritik und Aufklärung*, Nr. 1/2007, S. 110-123

²⁹ Karl Marx, *Theorien über den Mehrwert*, MEW 26.3, S. 253

alle Fälle, dass sich in den wenigen Passagen, in denen Marx positive Sätze zur Freiheitspraxis äußert, der *nach*-kommunistische (oder eudämonistische, euzenologische, praxistische) Grundgedanke eines gut-Leben-*nach*-der-Arbeit deutlich abzeichnet: Im „Wärmestrom“ (Bloch) eines praxisphilosophischen Freiheitsbegriffs kann eine echte Alternative zum marxistischen Kommunismus aufgespürt werden. Dabei dreht sich alles um die Frage, wie kommunistisch das „nach“ eines guten Lebens *nach* der Arbeit zu denken ist? Dieser doppeldeutige *Nach-Kommunismus* lässt sich, in einen praxisphilosophischen Begriff übersetzt, auch als *konkret-utopischer Praxismus* bezeichnen. Vom Praxismus als einem doppeldeutigen Nach-Kommunismus ist insofern zu sprechen, als das *Nach* sowohl eine *konzeptuelle* Bedeutung („nach dem Kommunismus“ als Leitgedanke der marxistischen Utopie) als auch eine *alltagspraktische* Bedeutung („nach getaner Arbeit“, zeitlich danach) hat: In diesem zweifachen Sinne ist der konkret-utopische Praxismus konzeptuell postkommunistisch.

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 Sinne) 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.“ Zur philosophischen Bedeutung dieses *Jenseits* erläutert Marx dann weiter: „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 Weil noch in jedem Wirtschaftssystem, ganz gleich ob es sich dabei um ein feudalistisches, ein kapitalistisches oder ein kommunistisches handelt, dem gesellschaftlich notwendigen Arbeitsleben ein äußerlicher Zwang anhaftet, verbindet Marx – zumeist in solchen einschlägigen praxisphilosophischen Passagen – die Ermöglichungsbedingungen einer täglichen Freiheitspraxis mit der gesellschaftlichen Perspektive einer emanzipatorischen Verkürzung der Arbeitszeit, die freilich auch innerhalb eines kapitalistischen Wirtschaftssystems denkbar ist. „Wir erklären die Beschränkung des Arbeitstages“, heißt es bei dem praxisphilosophischen Vordenker eines Endes der bürgerlichen Arbeitsgesellschaft, „für

³⁰ Karl Marx, Das Kapital, MEW 25, S. 828

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.“³¹

Mit diesen revolutionären Grundgedanken zu einer zukünftigen Tätigkeitsgesellschaft konkretisiert sich in der Marxschen Philosophie das Bild vom guten-Leben-jenseits-der-Arbeit. Wiederholt wird die Realisierbarkeit dieser Utopie konkreter Praxis, dieses postkommunistischen Praxismus durchgespielt. „Wenn alle arbeiten“, heißt es an anderer Stelle, und „der Gegensatz von Überarbeiteten und Müßiggängern“ - oder Arbeitslosen, wie man hinzufügen möchte - „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.“³² Woraus folgt: „Auf Schaffen frei verfügbarer Zeit beruht die ganze Entwicklung des Reichtums.“³³

Entsprechend leitet sich das normative Kriterium einer Kritik der allgemeinen Lebensverhältnisse und des Grades gesellschaftlichen Reichtums aus dem objektiven Sachverhalt ab, ob und - wenn ja - inwieweit solche in der arbeitsfreien Zeit zu praktizierenden Tätigkeiten jedem tagtäglich möglich sind. Angenommen die utopische Voraussetzung der alltäglichen Praxis eines solchen gut-Lebens sei faktisch gegeben - eine zwar seit Marx und bis heute umkämpfte, aber durchaus realistische Voraussetzung³⁴ -, dann wäre der eigentliche emanzipatorische Zweck der gesellschaftlichen Entwicklung nicht vorrangig die (ohne aussichtslose) Abschaffung einer ebenso notwendigen wie möglichst genossenschaftlich und unbeschwerlich zu organisierenden Sphäre der materiellen Produktion. Dieser

³¹ Karl Marx, Instruktionen für die Delegierten des Provisorischen Zentralrats zu den einzelnen Fragen, MEW 16, S. 192

³² Karl Marx, Theorien über den Mehrwert, MEW 26.3, S. 252

³³ Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW 42, S. 301

³⁴ Vgl. Oskar Negt, Lebendige Arbeit, enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit, Frankfurt/M 1985; Jeremy Rifkin, Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft, Frankfurt am Main 1997; Adrienne Goehler, »nicht mehr und noch nicht« - Perspektiven einer Kulturgesellschaft, In: Anke Haarmann und Harald Lemke (Hg.), Kultur | Natur. Kunst und Philosophie im Kontext der Stadtentwicklung, Berlin 2009, S. 139-146

Zweck wäre vielmehr der geschaffene Wohlstand einer frei verfügbaren Lebenszeit „teils zum Genuss der Produkte, teils zur freien Tätigkeit“.³⁵

Statt der allseits bekannten 11. Feuerbach-These, wonach es darauf ankäme, die Welt nicht bloß theoretisch zu interpretieren, sondern sie praktisch zu ändern, sollte man eher diese Sätze im Sinn haben, wenn man an *Marx als den Philosophen der Praxis* denkt und an die von ihm geforderte Verwirklichung eines besseren Seins.

Die praxisphilosophische Idee, dass das Reich bzw. der Bereich der Freiheit bestimmt wird durch den Reichtum an frei verfügbarer Zeit für Genuss, Muße und freie Tätigkeiten, weicht von allen bekannten *geschichtsphilosophischen* Visionen und *eschatologischen* Formulierungen des Kommunismus ab. Diese malen das epochale „Ende des Kapitalismus“ und die aus weiter Ferne aufleuchtende Morgenröte einer „freien Gesellschaft“ als die totale Befreiung von jeglichen Arbeitszwängen aus. Doch wie sich zeigt, bietet Marx' Philosophie die theoretische Möglichkeit, zwei divergierende Versionen des Kommunismus als der Utopie eines besseren Lebens *nach* der Arbeit, eines Reiches der Freiheit *jenseits* der Sphäre der materiellen kapitalistischen Produktion zu skizzieren.

Die übliche geschichtsphilosophische Vision des Kommunismus zehrt noch von dem jüdisch-christlichen Erlösungsglauben an eine paradiesische Zukunft und ein gutes Leben im *Jenseits* des himmlischen Reichs Gottes. 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“.³⁶ Gemäß dieser prophetischen Heilslehre liegt die Verbesserung des menschlichen Lebens in einer fernen Zukunft *nach* dem Kapitalismus: Der revolutionäre Exodus aus der kapitalistischen Gefangenschaft weist in die magische Jenseitigkeit eines zukünftigen und dann posthistorisch ewigen Lebens, das zu seiner praktischen Verwirklichung auf den erlösenden und von aller Entfremdung befreienden Untergang des „bestehenden Systems“ der „allmächtigen Kapitalisten“ wartet.

³⁵ Karl Marx, Theorien über den Mehrwert III, MEW 26.3, S. 253

³⁶ Vgl. Friedrich Engels, Anti-Dühring, MEW 20, S. 264. Insofern beinhaltet der „Kommunismus“ als philosophisches Konzept bereits ein „Nach“ in einer geschichtsphilosophischen Bedeutung: Demzufolge werde er *nach* dem historischen Ende des Kapitalismus kommen, so (sicher) wie die christliche Heilsgeschichte den Menschen mit der Utopie frohlockt, es werde *nach* den diesseitigen Schicksal einer leidvollen, sterblichen Existenz das ewige Leben im himmlischen Paradies kommen.

Von der marxistischen Geschichtsphilosophie abweichend, besteht die Option, Marx als postkommunistischen Praxisphilosophen völlig neu zu entdecken. Wie in den oben angeführten Passagen ansatzweise zu erkennen, entwirft er eine alternative Version, wie ein gut-Leben-nach-der-Arbeit gesellschaftliche Praxis werden kann: Diesem utopischen Nach-Kommunismus oder Praxismus zufolge findet die Verwirklichung einer emanzipatorischen Gesellschaft in der täglichen Praxis von Genuss, Muße und freien Tätigkeiten statt, die jenseits des Reichs und der Zeit der weiterhin notwendigen, aber geringfügigen Arbeit zu kultivieren sind. Aus praxisphilosophischer Sicht wäre Marx' Postulat, „die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen“³⁷, auf den konkreten Sachverhalt zurück zu beziehen, dass die alltägliche Verwirklichung von bestimmten Weisen oder Praxen eines freien bewussten Tätigseins die humane Teleologie eines gut-Lebens-jenseits-der-Arbeit ausmacht. Das mögliche Sein eines Reichs der Freiheit, nämlich eines alltagsweltlichen Bereiches einer praktizierten Freiheit, verliert dann den abstrakten Utopismus eines jenseitigen guten Lebens im Sinne der heilsgeschichtlichen Transzendenz einer „kommunistischen Gesellschaft“, die in ferner Zukunft liegt. Die konkrete Möglichkeit einer ebenso trivialen wie radikalen Immanenz eines praxischen Hier und Jetzt - etwas Gutes zu tun - durchwaltet einen gesellschaftlichen Reichtum, wodurch idealerweise jederzeit allen die tägliche Muße zu freien Tätigkeiten real gegeben ist.

Das postkommunistische Reich der Freiheit erstreckt sich auf die spezifischen Lebensbereiche und Zeiten freier Tätigkeiten, in deren Ermöglichung und in deren geglückten Wirklichkeit die notwendige Arbeit temporär *aufgehoben* ist. Die reale - nie ewige paradiesische, sondern stets zeitweise innerweltliche - Aufhebung der gesellschaftlichen Arbeitswelt besteht nicht darin, die Sphäre der materiellen Produktion als ein einstiges Reich der Notwendigkeit zurückzulassen, so wie die überwundene Vergangenheit einer historischen Epoche zurückgelassen wird. (Wenngleich im kulturgeschichtlichen Rückblick die Transformation der kapitalistischen Arbeitsgesellschaft durch die postkommunistische Tätigkeitsgesellschaft durchaus als ein neues Zeitalter wahrnehmbar werden würde.) Die dialektische Aufhebung des bestehenden Kapitalismus und die philosophische Erneuerung des bisherigen Marxismus durch einen revolutionären

³⁷ Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW Ergänzungsband 1, S. 579

Praxismus erfordert nicht mehr, aber auch nicht weniger, als dass der Lebensbereich der gesellschaftlich notwendigen Arbeit - unter der bislang uneingelösten, aber im Prinzip nicht unrealistischen Voraussetzung von bezahlter zeitweiliger Arbeit, die allen geboten wird - *jeden Tag aufs Neue* durch Genuss, Muße und freie Tätigkeiten überwunden werden muss: Ein solcher Postkommunismus des guten Lebens kann nur jenseits des dann noch verbleibenden Arbeitslebens praktiziert werden.

Kommunismus nach dem Kommunismus denken lernen, heißt auch zu verstehen, was ein glückliches Leben jenseits des absoluten Glücks ist. Marx und alle, die ihm darin folgen, irren in dem Glauben, dass das diesseitige Leben des Menschen ein gutes Leben sein könnte. Kein Mensch wird jemals alles in allem ein gutes Leben haben. Wir sollten uns das Gute - das Wohl aller -, das alltäglich gelebt werden könnte und das nur als *in praxi* Gelebtes wirklich gut ist, nicht länger als rundum wunschlos seliges Dasein oder als ein dauerhaftes Glücksgefühl oder als ein in ferner Zukunft liegendes sozialistisches Paradies auf Erden ausmalen oder es - aus Verdruss an diesen falschen Wunschvorstellungen und Zwangsbeglückungen - gleich ganz unter ein unphilosophisches Bilderverbot stellen. Erst recht sollte man es nicht mit dem biologischen Leben verwechseln (das durch gentechnologische, eugenische Eingriffe zur optimalen Funktion und Humanisation zu steigern wäre). Wahr ist: Es gibt kein richtiges und gutes Leben im Ganzen; es kann aber als ein frei tätiges nach der Arbeit glücken. So hat die praxisphilosophische Rede von einem guten Leben, als dem normativen Maßstab jeder kritischen Theorie und noch jeder konkreten Utopie einer zukünftigen vernünftigen Gesellschaft, einen präzise eingeschränkten Sinn: Gut zu leben heißt, in Form eines tagtäglichen und vielseitigen Tätigseins das allgemein Gute der den Menschen möglichen Freiheitspraxis voll zu verwirklichen.

Das vielseitige Leben und Glück eines Praxisten

Das „völlig Neue“ (Müller), das heute in Marx' Philosophie neu entdeckt werden kann, ist ein Praxiskonzept, wonach sich ein gutes Leben nur *nach* der Arbeit verwirklichen lässt. Das ist das eine. Ein weiterer und ebenso fundamentaler Aspekt dieses nach-kommunistischen Praxismus umkreist Marx - abermals der aristotelischen Ethik folgend -, wenn er das Glück der *Praxis im Plural* denkt. Dies

bedeutet, das praktische Wesen des Menschen als ein vielseitiges Wesen zu begreifen und dementsprechend eine praxische Verwirklichung seiner vielfältigen Wesenskräfte mit verschiedenartigen und mehrgestaltigen Formen eines selbstzwecklichen Tätigseins in Verbindung zu bringen. Marx fasst diesen Gedanken unter den irreführenden Begriff vom totalen Menschen: „Der Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch.“ (ebd., S. 533) Doch worauf es ankommt, ist nicht irgendeine essentialistische Allseitigkeit oder Totalität des Menschseins; worauf es ankommt, ist das philosophische Verständnis einer vielseitigen Lebenspraxis, die sich in Form von verschiedenen Weisen eines menschlichen Tätigseins verwirklicht. Im Prinzip weiß sich Marx diesen zentralen Gesichtspunkt einer praxisphilosophischen Anthropologie zunutze zu machen, wenn er feststellt: „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“. (ebd.) In der Vielfältigkeit freier Tätigkeiten sowie in der allseitigen Betätigung und Verwirklichung der humanen Wesenskräfte vollzieht sich die Aneignung der Bereiche und Selbstzwecke des universellen Glücks der Praxis.

Die menschliche Selbstentfremdung, wie sie durch die bürgerliche Arbeitsgesellschaft und deren kapitalistischen Arbeitsteilung erzeugt wird, hängt unmittelbar mit dem strukturellen Zwang zu einer eindimensionalen Berufstätigkeit und Lebensweise zusammen. Lange vor Marcuses einschlägigen Studien zum *eindimensionalen Menschen* kritisiert Marx die dauerhafte Vereinseitigung der individuellen Lebenspraxis als Ausdruck eines entfremdeten, falschen Zustandes. „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“.³⁸ Folglich werden bessere Verhältnisse eines vielseitigen Tätigseins auch im normativen Koordinatensystem eines praxisphilosophisch fundierten Kommunismus denkbar. „In der kommunistischen Gesellschaft“, schreibt Marx im Vorgriff auf den Praxismus einer zukünftigen Tätigkeitsgesellschaft, „wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann,

³⁸ Karl Marx, Deutsche Ideologie, MEW 3, S. 33. Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied 1967

[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“.³⁹ Zwar lassen diese Formulierungen erkennen, dass Marx dazu tendiert, auch freies Tätigsein als Arbeit (dann allerdings als frei gewählte Arbeit) zu denken, wodurch die praxologische Differenz zwischen Poiesis und Praxis-Tätigkeiten wieder zu verwischen droht.

Abgesehen davon aber macht er sich mit diesen Überlegungen den entscheidenden Sachverhalt klar, dass sich eine gute Lebenspraxis nur durch die Vielseitigkeit an unterschiedlichen (untereinander irreduziblen und inkommensurablen) Tätigkeiten verwirklichen lässt. Entsprechend geht es darum, dass jeder Menschen, beispielsweise um sein kulturell-geistiges Freiheitsvermögen voll zu entwickeln, entsprechend tätig wird - was er darüber hinaus auch immer sonst noch in seinem alltäglichen Leben tut und arbeitet. Das ist gemeint, wenn Marx schreibt: „In einer kommunistischen Gesellschaft gibt es keine Maler, sondern höchstens Menschen, die unter anderem auch malen.“ (ebd, S. 379) Neben „geistigen Tätigkeiten“, wozu Marx sowohl künstlerische als auch wissenschaftliche und philosophische Aktivitäten zählt, finden weitere „höhere Tätigkeiten“ im gut-Leben-nach-der-Arbeit bzw. einer freien und allseitigen, vollen Entwicklung der Menschen wiederholt Erwähnung: „politische Tätigkeiten“, wozu sowohl politisches Handeln im engeren Sinne als auch aufs Gemeinwesen bezogenes Engagement im weiteren Sinne zählt; oder „gesellschaftlicher Verkehr“, womit persönliche Sozialbeziehungen und freundschaftliche Umgangsformen gemeint sind; oder „Genussleben“, worunter sowohl der Genuss von sinnlich-geistigen als auch kulinarischen Produkten gemeint sein kann; oder „Muße“, was sowohl faules Nichtstun als auch sehr aktives Tun von allem Möglichen, wozu ein Jeder gerade Lust verspürt, umfasst.

Mit diesen verschiedenartigen und vielfältigen Weisen eines selbstzwecklichen Tätigseins kommen konkrete Freiheitspraxen (im geistigen Lebensbereich, im politischen Lebensbereich, im Bereich des sozialen Lebens, des Genießens und Müßiggangs) zur Sprache. Aufgrund dieser revolutionären Praxen oder freien Tätigkeiten wird Gutes gelebt, insofern der Zweck dieses Tuns die selbstbestimmte Gestaltung der jeweiligen Lebensbereiche ist.⁴⁰ Bei den erwähnten höchsten

³⁹ Karl Marx, Deutsche Ideologie, MEW 3, S. 33

⁴⁰ Einer wichtigen Frage kann hier nicht nachgegangen werden. Nämlich der normativen Frage,

Zwecken und Glücksgütern handelt es sich um die unscheinbaren, winzigen Rinnsale des praxisphilosophischen „Wärmestroms“ (Bloch), der durch Marx' Schriften fließt und mit viel Feingefühl dort aufgespürt werden kann. Wir befinden uns gleichsam an den heißen Quellen des Postkommunismus als praxologischem Eudämonismus, eines neuen Marxismus als Praxismus.

Der „Durchdenkung von humaner Teleologie“, die Bloch im Marxschen Werk vernachlässigt sieht und die darüber hinaus - mit wenigen Ausnahmen⁴¹ - in sämtlichen Schriften theoretischer oder angeblicher Marxisten weshalb auch immer ausbleibt, d.h. der philosophischen Bestimmung der höchsten Glücksgüter, des Wesens eines richtigen Lebens und der konkreten Bedingungen für eine gute Gesellschaft, kann durchaus entsprochen werden durch den neuerlichen Gedanken, dass den Menschen ein vielfältig erfülltes, gutes Leben nur nach der Arbeit offen steht: Dem totalen Menschen, wie Marx sagt, oder dem Menschen der Praxis - den glücklichen Praxisten, wie ich sie taufen würde - gehört die postkommunistische Tätigkeitsgesellschaft.

warum und in welchem Sinne sich gerade in den erwähnten Tätigkeiten Formen der menschlichen Freiheit (praktische Selbstbestimmung) verwirklichen und weshalb deren selbstzweckliche Betätigung etwas an sich Erstrebenswertes und für alle Gutes wäre. Ebenfalls muss unerörtert bleiben, ob andere und falls welche anderen Tätigkeiten gelebt werden können und gelebt werden müssten, damit ein allseitige Verwirklichung und Aneignung der menschlichen Praxis glückt. Diesbezüglich helfen weder vage, willkürliche oder unbegründete Listen irgendwelcher Tätigkeiten oder beliebiger Glücksgüter noch Reminiszenzen an antike Glückstheorien des guten Lebens. Vgl. Martha, Nussbaum, Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt am Main 1999; Martin Seel, Versuch über die Form des Glücks, Frankfurt am Main 1995; Annemarie Pieper, Glückssache. Die Kunst gut zu leben, Hamburg 2001; Wilhelm Vossenkuhl, Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert, München 2006; u.a.

⁴¹ Beispielsweise finden sich in dem Werk des postmarxistischen Gesellschaftstheoretikers André Gorz einige Überlegungen zu dem, was er die „Zeitsouveränitäts- und Multiaktivitätsgesellschaft“ nennt. Vgl. André Gorz, Arbeit zwischen Misere und Utopie, Frankfurt am Main 2000; ders., Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft, Berlin 1990. Ebenfalls bietet Gorz die sozialphilosophische Begründung für die emanzipatorische Notwendigkeit „eines bedingungslos garantierten ausreichenden Grundeinkommens“ als der gesamtgesellschaftlichen Voraussetzung eines multiaktiven Lebens jenseits der Arbeit.