

6

JUGOSLAWISCHER MARXISTISCHER HUMANISMUS UND ANTIHUMANISMUS

6.1 Die Studentenbewegung und die Praxis-Philosophie

Das Studentische Kulturzentrum war mit den Ereignissen vor, während und nach dem Juni 1968 eng verflochten. Zwar hatten die Studierenden nach Josip Broz Titos Ansprache die Proteste beigelegt, aber die Universität Belgrad kam danach nicht zur Ruhe. Der Kroatische Frühling, ein nationalistisch motivierter Aufstand 1971, gab der politischen Führung einen Anlass, die Kontrolle über das politische Geschehen im Land stärker in die Hand zu nehmen. Im gleichen Maße, wie Nationalisten aus ihren Positionen entfernt und vor Gericht gestellt wurden, nahm sich die Partei auch die Neue Linke insbesondere in Serbien vor.¹ 1972 begannen die Prozesse gegen drei Studentenaktivisten. Der Anklagepunkt lautete, sie hätten eine trotzkistische Untergrundorganisation aufgebaut. Der Rechtsanwalt, der Milan Nikolić, Pavluško Imširović und Jelka Kljajić vertrat, argumentierte u. a., dass die Kontakte seiner Mandanten zum trotzkistischen Theoretiker Ernest Mandel, die ihnen angelastet wurden, nicht illegal sein konnten. Mandel sei 1971 mit Einverständnis des Universitätskomitees des SK zu einer Veranstaltung im SKC eingeladen worden. In Tageszeitungen wurde der Auftritt beworben und Mandels Werke in jugoslawischen Verlagen verlegt.² Die Verteidigung reüssierte jedoch nicht und die Angeklagten wurden zu Haftstrafen verurteilt. Viele Aktivistinnen der Studentenproteste waren in der Folge der Prozesse und Verurteilungen eingeschüchtert, dennoch riss die Solidarität, die sich u. a. in Form von Kundgebungen

1 Kanzleiter 2011, S. 402.

2 Ebd., S. 406–407.

vor Gerichtsgebäuden äußerte, nicht ab. «Auch auf anderen Ebenen setzte sich der studentische Aktivismus fort. Im Studentischen Kulturzentrum SKC wurden Anfang der 1970er Jahre Veranstaltungen organisiert, die an die Proteste von 1968 anknüpften [...].»³ Boris Kanzleiter nennt als Beispiel eine im April 1972 organisierte Ausstellung über die studentische Presse 1966–71.

Die repressivste Reaktion auf die unliebsame Kritik der Neuen Linken war jedoch die Entfernung von insgesamt acht Lehrenden der Universität Belgrad, die alle mit der Zeitschrift Praxis assoziiert waren. Bereits im Juni 1968 hatte Tito sie als Drahtzieher identifiziert.⁴ Bis der SK aber zum entscheidenden Schlag ausholte, hatte es der Krise in Kroatien 1971 und damit eines Rechtfertigungsgrunds für mehr politische Kontrolle bedurft. Ein erster Versuch der Entfernung der Praxis-Philosophinnen scheiterte an der Solidarisierung und dem heftigen Widerstand durch Studierende und Lehrende der Universität Belgrad wie auch an internationalen Protesten (zum Beispiel von Noam Chomsky, Erich Fromm, Jürgen Habermas, Henri Lefebvre). Nachdem das Hochschulgesetz durch eine Ergänzung verändert worden war, wurde die Maßnahme aber schließlich beschlossen und durchgeführt. Gemäß Kanzleiter fügten sich die Philosophinnen dem faktischen Berufsverbot. Dies markierte eine wichtige Zäsur: Die Zeitschrift Praxis wurde 1975 ebenso eingestellt wie die Sommerschule auf der Insel Korčula.⁵

Doch wie war es zu diesem äußerst heftigen politischen Widerstand gegen die durch die Praxis-Philosophie und viele Studierende vertretene Neue Linke gekommen? Wofür stand Praxis, welche theoretische Position vertrat die Gruppe und wie muss man sich das Wirken dieser Position in der jugoslawischen Gesellschaft, besonders für die Generation der am SKC tätigen Künstlerinnen vorstellen?

6.2 Praxis in der politischen und intellektuellen Landschaft Jugoslawiens

Es war eine Gruppe von Philosophen aus Zagreb, die 1963 mit der Sommerschule auf Korčula und ein Jahr darauf mit der Zeitschrift Praxis in Erscheinung trat, die der Gruppe ihren Namen gab. Die Redaktion bildeten Branko Bošnjak, Danko Grlić, Milan Kangrga, Ivan Kuvačić, Gajo Petrović, Rudi Supek und Predrag Vranicki. Gäste der Sommerschule und Mitglieder des

3 Ebd., S. 411.

4 Ebd., S. 293. Es waren dies Mihailo Marković, Ljubomir Tadić, Svetozar Stojanović, Miladin Životić, Zagorka Golubović-Pešić, Dragoljub Mićunović, Nebojša Popov und Trivo Indić.

5 Ebd., S. 412–417.

wissenschaftlichen Beirats der Zeitschrift Praxis waren einheimische und internationale – hauptsächlich marxistische – Theoretiker wie Zygmunt Baumann, Ernst Bloch, Jürgen Habermas, Henri Lefebvre, Georg Lukács oder Herbert Marcuse.⁶ Schon ab 1965 gab es internationale Ausgaben der Zeitschrift in englischer, französischer und deutscher Sprache. So international die Praxis-Gruppe und ihre Zeitschrift auch ausgerichtet waren, so betonten die Mitglieder doch, Praxis sei in erster Linie auf dem Boden des jugoslawischen Sozialismus gewachsen.⁷ Aufgrund der in Jugoslawien ansonsten beispiellosen internationalen Vernetzung der Philosophinnen, aber auch aufgrund der Aufmerksamkeit, die ihnen heute in der Literatur zuteil wird, darf Praxis als die wichtigste philosophische Strömung in Jugoslawien und als eine der wichtigsten der sozialistischen Länder Europas in den 1960er und 70er Jahren bezeichnet werden.

Die meisten Gründungsmitglieder von Praxis waren ehemalige Partisanen oder waren in Nazi-Konzentrationslagern inhaftiert gewesen. Eine wichtige Vorgängerzeitschrift war laut Kanzleiter Pogledi ([Blicke], 1952 in Zagreb gegründet), die sich hauptsächlich der Kritik des Sowjetmarxismus verpflichtet hatte und theoretisch auf dem Frühwerk von Karl Marx basierte. «Mit der Wiedergewinnung des subjektiven Aspektes im Marxschen Denken gingen die künftigen Praxis-Anhänger in ihrer Kritik über Parteiideologen wie [Milošan] Đilas oder [Edvard] Kardelj hinaus, die die Degenerierung der Sowjetunion hauptsächlich objektiven Faktoren zuschrieben und Grundfragen der Philosophie und des Menschenbildes unbeachtet ließen. Pogledi wurde auf Druck der Partei 1955 eingestellt.»⁸ Erfolge konnten die in Pogledi vertretenen Anschauungen im Zuge einer Welle der gesellschaftlichen Liberalisierung ab 1960 erzielen. Auf der Jahresversammlung der Jugoslawischen Gesellschaft für Philosophie und Soziologie im Slowenischen Kurort Bled 1960 konnten sie sich gegen die am Sowjetmarxismus orientierte Philosophie durchsetzen. Die Grundlage dieser Philosophie bildete der dialektische Materialismus, auf den in jener Zeit häufig mit der Abkürzung *diamat* referiert wurde. Der dialektische Materialismus zeichnete sich im Wesentlichen dadurch aus, dass er menschliches Bewusstsein als treibende Kraft geschichtlicher Veränderung gegenüber materiellen Faktoren wie den Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zurückstellte. Der wichtige Unterschied zwischen diesen zwei marxistischen Theorien liegt demnach in der Rolle und im Potenzial der Menschen und der Frage, ob sie die materielle Realität lediglich reflektieren oder ob sie sie auch

6 Gajo Petrović: «Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschrift «Praxis», in: Petrović 1969a, S. 7–21, hier S. 17.

7 Ebd., S. 7.

8 Kanzleiter 2011, S. 98.

zu transformieren vermögen. Gemäß Gajo Petrović ergänzen sich die beiden Positionen nicht logisch, sie stehen sich auch nicht indifferent gegenüber, sondern schließen sich gegenseitig aus.⁹ Die Bedeutung des Rekurses auf den humanistischen frühen Marx für Praxis lässt sich auch daran ablesen, dass eines der frühesten von der Praxis-Gruppe herausgegebenen Textkonvolute, eine zweibändige Aufsatzsammlung, dem Thema Sozialismus und Humanismus gewidmet war.¹⁰

Der Konflikt zwischen der Praxis-Gruppe und der politischen Führung entfachte sich nicht direkt an der Frage des Humanismus, sondern lag an der Haltung der Philosophinnen dem jugoslawischen Sozialismus gegenüber. Ihr Hauptvorwurf lautete, dass das Prinzip der Selbstverwaltung nicht konsequent genug umgesetzt werde. Das wirke sich negativ und hemmend auf die Möglichkeit aus, dass sich die Menschen ihrem Wesen nach entfalten können, was letzten Endes dem humanistischen Projekt schade. Gemäß Branislav Jakovljević war das Konzept der Selbstverwaltung der kleinste gemeinsame Nenner und das Medium der Kommunikation zwischen dem Staat und seinen Kritikern.¹¹

Wie Kanzleiter zusammenfasst, wurde das Programm einer «sozialistischen Demokratie» vom SKJ 1958 auf seinem VII. Kongress in Ljubljana formuliert. Der Weg dorthin solle über die gesellschaftliche Selbstverwaltung führen.¹² Ab 1950 wurde sie in ersten Schritten vorbereitet, 1953 ausgeweitet und 1963 in der neuen Verfassung zum unanfechtbaren Recht erklärt. Bereits 1953 kristallisierte sich die marktwirtschaftliche Orientierung des neuen Systems heraus. In dieser Zeit waren Jugoslawiens Ökonomen laut Johanna Bockman wieder in einen Dialog mit neoklassischen Ökonomen aus dem Westen getreten, weil sie sich davon Erkenntnisgewinne für den Erfolg der Selbstverwaltung erhofften.¹³ Marktwirtschaftliche Prinzipien einzuführen versprach eine möglichst große Distanz zum Sowjet-Etatismus. Auch die Fürsprecher eines ausgeprägten Föderalismus, der die innerjugoslawischen Probleme der verschiedenen «Nationen» lösen sollte und 1963 zusätzlich gestärkt wurde, befürworteten die Idee eines möglichst schwachen Staates.¹⁴ Zu Beginn der 1960er Jahre war

9 Ebd., S. 100.

10 Branko Bošnjak/Rudi Supek (Hg.): *Humanizam i socijalizam [Humanismus und Sozialismus]*, Zagreb: Naprijed 1963.

11 Jakovljević 2016, S. 120.

12 Kanzleiter 2011, S. 46.

13 Johanna Bockman: *Markets in the Name of Socialism. The Left-Wing Origins of Neoliberalism*, Stanford: Stanford University Press 2011, S. 84.

14 Gleichzeitig wurde die Föderative Volksrepublik Jugoslawien in Sozialistische Föderative Republik Jugoslawien umbenannt. Innenpolitisch gründete die jugoslawische Identität schon ganz zu Beginn auf der Föderation und verschiedenen Nationen, nicht auf einer neuen jugoslawischen Nation. (Siehe: Kanzleiter 2011, S. 47.)

es zu einer Abschwächung des Wirtschaftswachstums gekommen. Auf einer Sitzung des erweiterten Exekutivkomitees des Zentralkomitees des SKJ konstatierte Tito eine politische Krise. Er sprach von Desintegration, Chauvinismus und Nationalismus. Aber seine Aufrufe zur Einigkeit fruchteten nicht. Es etablierten sich zwei Grundströmungen in der Partei, die sich einen Machtkampf lieferten, aus dem schlussendlich die Liberalen mit ihrem an Marktwirtschaft und der Idee des Wettbewerbs orientierten Programm siegreich hervorgingen. Auf dem VIII. Kongress des SKJ 1964 wurde eine entsprechende ökonomische Reform beschlossen und 1965 konkretisiert.¹⁵

Der neuen, auf einen freien Markt ausgerichteten Wirtschaftspolitik standen die Praxis-Philosophen laut Gerson S. Sher, der Praxis 1977 eine umfassende Studie gewidmet hat, kritisch gegenüber.¹⁶ Ein anderer Kritikpunkt betraf den Umstand, dass die Selbstverwaltung nur auf relativ niedrigen Stufen der Verwaltung von Firmen oder Kommunen implementiert worden war. Der Soziologe Veljko Rus berichtete während der Sommerschule in Korčula 1964 von seinen Studien, die zeigten, dass die Partizipationsmöglichkeiten von Arbeitern gering waren. In der Folge nahmen die Praxis-Philosophen eine zusehends kritische Haltung gegenüber dem Sozialismus in Jugoslawien, zumindest in seiner gelebten Form, ein. Ihre Anstrengungen erschöpften sich aber nicht in der Kritik an den bestehenden Verhältnissen, sondern sie erarbeiteten Vorschläge für eine bessere, humanere Zukunft.

Die Praxis-Gruppe machte sich stark für eine Ausweitung des Prinzips der Selbstverwaltung auf alle Bereiche der Gesellschaft. Sie knüpften an die Idee der Rätedemokratie an, die auch im internationalen Kontext der Neuen Linken in dieser Zeit diskutiert wurde.¹⁷ Der Entwurf einer «integralen Selbstverwaltung» und der humanistische Marxismus stehen in engem Zusammenhang. Geteilt wurden die Ideen der Praxis-Gruppe von einigen undogmatischen osteuropäischen Marxisten, vom westlichen Marxismus und der Frankfurter Schule. Dazu gehörten z.B. Karel Kosik oder Leszek Kolakowski, Ernst Bloch, Erich Fromm und Herbert Marcuse. Was den Mitgliedern der Praxis-Gruppe laut Kanzleiter nie gelang, war der Aufbau einer Arbeitsbeziehung zu Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, während sie den wichtigen französischen Marxisten Louis Althusser als «stalinistisch und positivistisch» ablehnten.

Für die Studierenden waren die von Praxis vertretenen Haltungen und Theorien außerordentlich wichtig. Wie bereits erwähnt wurde, war zum

15 Ebd., S. 62–65.

16 Gerson S. Sher: *Praxis. Marxist Criticism and Dissident in Socialist Yugoslavia*, Bloomington/London: Indiana University Press 1977, S. 159.

17 Ebd., S. 107.

Beispiel die Forderung nach einer konsequenten Implementierung des Selbstverwaltungsprinzips auf der Ebene der Universitäten – womit natürlich auch ein stark erweitertes Mitspracherecht von Studierenden gemeint war – eine der Hauptforderungen während der Proteste, die von ihren Fürsprechern als klar «links, pro-jugoslawisch und pro-sozialistisch» verstanden wurde und keinesfalls mit dem verwechselt werden soll, was gemeinhin unter «dissident» verstanden wird.¹⁸ Die teilweise an den Universitäten lehrenden Praxis-Philosophinnen wiederum hatten zwar bei den Protesten von 1968 keine aktive Rolle inne, aber sie verfolgten das Geschehen mit großem Wohlwollen. Durch ihre Assoziierung mit den Protesten als Ideengeber und wegen ihrer stets kritischen Haltung dem realen Sozialismus gegenüber wurden sie von der politischen Führung viel mehr zur politischen Opposition gemacht, als sie es je sein wollten. Welche ihre philosophischen und theoretischen Anliegen waren, soll anhand einiger Texte genauer beleuchtet werden.

6.3 Grundlagen des marxistischen Humanismus

«Der zentrale Wert des Humanismus ist das Menschheitskollektiv. Ausgehend von einem konkreten Menschheitsideal wird eine Gesellschafts- oder zumindest Bildungsutopie entworfen, die sich gegen bestimmte bestehende Verhältnisse richtet.»¹⁹ So definiert Florian Baab den Humanismus und betont, dass das den verschiedenen Humanismen zugrunde gelegte Menschheitsideal variieren kann. Der Begriff Humanismus soll zuerst als «pädagogischer Kampfbegriff» von Friedrich Immanuel Niethammer geprägt worden sein, mit dem sich der Philosoph und Theologe für das altsprachliche Gymnasium und umfassende Menschenbildung einsetzte.²⁰ Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts diene er dazu, die Neuzeit als eine geschichtliche Epoche und Geisteshaltung zu beschreiben und bezeichnen, die nach «Humanität am Beispiel der Griechen und Römer» strebte.²¹ Das an der Antike orientierte humanistische Denken wurde im 19. Jahrhundert insbesondere der Renaissance

18 Jakovljević liest die Proteste, insbesondere die Besetzung der philosophischen Fakultät, als ein Moment, in dem Selbstverwaltung «perfornt» wurde, also als einen Akt der Aktualisierung und tatsächlichen Verwirklichung. (Siehe: Jakovljević 2016, S. 137–138.) Was die Thematik der Dissidenz angeht, so meint er, dass Jugoslawien mit Ausnahme von Milovan Đilas keine Dissidenten hervorgebracht habe. (Siehe: ebd., S. 180.)

19 Florian Baab: *Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffes, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute*, Regensburg: Friedrich Pustet 2013, S. 26.

20 Christoph Türcke: «Die Falle der Selbstentfaltung. Humanismus und kritische Theorie», in: Faber 2003, S. 275–283, hier S. 275.

21 Clemens Menze: «Humanismus I», in: *HWP*, Bd. 3, 1974, Sp. 1217–1219, hier Sp. 1217.

und dem sogenannten Neuhumanismus der Weimarer Klassik zugeschrieben, die von Johann Wolfgang von Goethe und Johann Gottfried Herder geprägt war.²² Der Humanismus der Weimarer Klassik zeichnete sich einerseits dadurch aus, dass er anthropologisch fundiert war, andererseits dadurch, dass er die Entwicklung von Individualität durch lebenslange Bildung, insbesondere durch das Studium des Altertums und der Kunst, akzentuierte.²³ Letztes Ziel ist die Vervollkommnung der «menschlichen Natur» durch Bildung. Nach der in Deutschland gescheiterten Revolution von 1848 verlor dieses Konzept an politischem Gehalt und verengte sich auf ein Bildungsprogramm für das deutsche Bürgertum.²⁴ Gleichwohl entstand im 19. Jahrhundert – auch mit Elementen des Humanismus der Weimarer Klassik – eine Denktradition, die nicht nur auf die Verwirklichung von Bildungsidealen ausgerichtet war. Von großer Bedeutung ist Ludwig Feuerbachs Philosophie- und Religionskritik, die laut Andreas Arndt darauf abzielt, «die an den Himmel verschleuderten Schätze den Menschen zurückzugeben, die Entfremdung der Menschen von ihrem Wesen aufzuheben und an die Stelle des entfremdeten spekulativen bzw. religiösen Wesens das wirkliche Wesen des Menschen zu setzen».²⁵ Von Goethe und Schelling hat Feuerbach einen pantheistischen Naturbegriff übernommen, der den Menschen als einen «Mikrokosmos begreift, der in der Entfaltung all seiner Anlagen, in der Universalität seiner Sinne den Makrokosmos zu spiegeln vermag».²⁶ Es ist ein idealistisches, abstrakt positives Menschenbild, das Feuerbach von der Weimarer Klassik aufnimmt. Wichtige Referenzen, auf die er sich im Modus der Kritik bezog, waren Georg Wilhelm Friedrich Hegel und August Schleiermacher. Er wollte die Philosophie von deren spekulativem Denken befreien, indem er spekulative und religiöse Projektionen auf ihre irdischen Grundlagen zurückführte. Dem Menschen und seinen Bedingungen näherte er sich unter Berufung auf die sinnlichen Aspekte des Lebens an und plädierte dafür, dass sich Philosophie nicht allein in abstrakten Gedankensphären bewegen dürfe.²⁷ Wie Arndt ausführt, ließ Feuerbach es darauf aber nicht beruhen, sondern wollte seinen daraus resultierenden emphatischen Menschenbegriff selbst revidieren und mit den konkreten Bedingungen konfrontieren, unter denen Menschen leben.²⁸ Diese Überlegungen führten ihn an einen Punkt, von

22 Frieder Otto Wolf: «Humanismus 1», in: HKWM, Bd. 6.I, 2004, Sp. 548–553, hier Sp. 549.

23 Menze 1974, Sp. 1218.

24 Wolf 2004, Sp. 550–551.

25 Andreas Arndt: «Kein Egoismus ohne «Communismus». Anmerkungen zur Philosophie Ludwig Feuerbachs», in: Faber/Rudolph 2002, S. 103–117, hier S. 107.

26 Jens-F. Dwers: «Feuerbachscher Materialismus», in: HKWM, Bd. 4, 1999, Sp. 390–402, hier Sp. 391.

27 Ebd., Sp. 392.

28 Arndt 2002, S. 114.

dem aus eine Nicht-Philosophie sich abzeichnete, das heißt die Möglichkeit, dass es anstelle der Philosophie die Wirklichkeit zu verändern gelte, wenn er auch diese Idee nicht bis zur letzten Konsequenz verfolgte.²⁹

Feuerbach ist historisch deshalb bedeutsam, weil seine Gedanken im Frühwerk von Karl Marx und Friedrich Engels aufgenommen und positiv bewertet wurden. Die wohlwollende Bezugnahme auf Feuerbach durch Marx und Engels war für die marxistische Philosophie im 20. Jahrhundert folgenreich. Nach allgemeiner Auffassung war für ihr Frühwerk der auf einem universellen Begriff des Menschen basierende Humanismus wichtig, von dem sie sich in ihrem Spätwerk jedoch abwandten. Im Marxismus des 20. Jahrhunderts leben in der Folge – wie noch zu zeigen sein wird – der frühe und der reife Ansatz weiter. Die meistzitierte Aussage Marx' im Zusammenhang mit dem Humanismus entstammt den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten. Ihre Editions-geschichte ist bemerkenswert, denn sie sind erst in den 1930er Jahren zum ersten Mal publiziert worden, stießen dann aber wegen der humanistischen Thematik auf reges Interesse.³⁰ Marx schreibt in den Manuskripten:

«[...]Der Communismus als positive Aufhebung des Privateigentums, als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für d[en] Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichthums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d.h. menschlichen Menschen. Dieser Communismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und mit d[em] Menschen [...].»³¹

Baab interpretiert den Passus so, dass Humanismus für Marx eine Besinnung des Menschen auf sein eigenes Wesen bedeute. Der Mensch dürfe nicht den Fehler begehen, Zuflucht in imaginären Transzendenzkategorien zu suchen. Weil das Privateigentum den Menschen von sich selbst entfremde,

²⁹ Ebd., S. 106.

³⁰ Das betont der jugoslawische Philosoph Mihailo Marković. (Siehe Mihailo Marković: «Marksistički humanizam i problem vrednosti [Marxistischer Humanismus und das Werteproblem]», in: Bošnjak/Supek 1963, S. 105–131, hier S. 105.

³¹ Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Zweite Wiedergabe)*, in: ders.: *Werke. Artikel, Entwürfe März 1843 bis August 1844 (MEGA 1/2)*, Berlin: Dietz 1982, S. 389.

könne er sein wahres Wesen erst im Kommunismus finden. Dieser allein sei in der Lage, die Spannung zwischen Mensch und Natur zu überwinden.³² Den von Feuerbach übernommenen Fokus auf das Verhältnis zwischen Mensch und Natur kritisiert Marx jedoch bald selbst. Dwares zufolge ist es der Begriff der «entfremdeten Arbeit», der Marx den Schritt über Feuerbach hinaus ermöglicht.³³ Der Begriff Arbeit im Allgemeinen wird zentral für die Bestimmung des Menschen, denn das Für-sich-Sein des Menschen ist das Resultat seiner Arbeit, und nicht ein zu «bewährendes Wesen».³⁴ Der reife Marx verabschiedet die Feuerbach'sche Vorstellung eines menschlichen Wesens als ein dem Individuum innewohnendes Abstraktum und bestimmt stattdessen die Produktionskräfte, die gesellschaftlichen Verhältnisse und Kapitalien als den Grund dessen, was bisher als «Wesen des Menschen» vorgestellt wurde.³⁵ Entsprechend dieser Wende, die sich, wie allgemein angenommen wird, in den Thesen über Feuerbach angekündigt hatte, spielte der Begriff des Humanismus für das Spätwerk von Marx und Engels keine Rolle mehr.³⁶ Dementsprechend stand der «humanistische Marx» der Frühwerke auch lange nicht im Zentrum der marxistischen Theorie im 20. Jahrhundert, noch dazu, weil die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte, der Hauptreferenztext im Zusammenhang mit dem Humanismus Marx', erst nach dem Zweiten Weltkrieg ihre Wirkung tatsächlich entfalten konnten.

Der Zweite Weltkrieg war jedoch auch unabhängig von Marx' Schriften ein Anlass für die Philosophie, das humanistische Erbe einer Revision zu unterziehen und auf seine Brauchbarkeit zu überprüfen. Die Antworten darauf fielen denkbar unterschiedlich aus. Eine der zentralen Fragen, an denen sich im 20. Jahrhundert die Geister schieden, war, ob überhaupt von der Menschheit oder einem menschlichen Wesen gesprochen werden könne.

6.4 Der marxistische Humanismus der Praxis-Philosophie

Der sozialistische Humanismus ist eine breite Strömung, die nach dem 20. Parteitag der Kommunistischen Partei der Sowjetunion 1956 zunehmend zu einem wichtigen Thema in der marxistischen Philosophie wurde.³⁷ Er

32 Baab 2013, S. 43–44.

33 Dwares 1999, Sp. 395.

34 Reinhard Romberg: «Humanismus II», in: HWPh, Bd. 3, 1974, Sp. 1219–1225, hier Sp. 1222.

35 Pablo Guadarrama/Frieder Otto Wolf: «Humanismus 2», in: HKWM, Bd. 6.I, Sp. 553–554, hier S. 553.

36 Louis Althusser: *Pour Marx*, Paris: Librairie François Maspero 1965; *Gesammelte Schriften Bd. 3. Für Marx*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2011 (zuerst 1968), S. 36–37; Romberg 1974, Sp. 1222; Guadarrama/Wolf 2004, Sp. 553–554.

37 Böke 2001 (abgerufen am 15.1.2015).

war dezidiert antistalinistisch und fiel dadurch besonders in Jugoslawien auf fruchtbaren Boden. Welche Auswirkungen der Tod Stalins 1953 auf die Auseinandersetzung mit dem Humanismus in der Sowjetunion hatte, wird hier nicht behandelt – der Fokus liegt auf den Diskussionen in Jugoslawien. Zwar hat der 20. Parteitag den Spielraum in der Sowjetunion, den Marxismus anders zu denken, erweitert. In Jugoslawien aber hielt sich das Narrativ, dass die Sowjetunion einen etatistischen, bürokratischen, unmenschlichen Marxismus verfolge, von dem sich der jugoslawische in jeder Hinsicht unterscheidet. Obwohl diese Ansicht in allen Texten formuliert ist, gibt es zwischen den einzelnen jugoslawischen Positionen erhebliche Unterschiede. Die Texte, die ich im folgenden Abschnitt vorstelle, lassen sich zwei Blöcken zuordnen. Die einen entwerfen den jugoslawischen Weg mit philosophischen Argumenten, die anderen mit politischen. Trotz der gemeinsamen Feindbilder (der Kapitalismus im Westen und der Staatssozialismus in der Sowjetunion) und des gemeinsamen Ziels (ein alternativer Weg für Jugoslawien) waren die beiden Denkweisen nicht kompatibel – weshalb, wird in Kürze klarwerden. Zunächst kommt das politische Lager zu Wort.

Viljem Merhar erläutert 1979 rückblickend die Notwendigkeit, sich von der Zentralplanung zu verabschieden. Die «Klassiker des Marxismus» – der Autor bestimmt nicht näher, welche Texte er meint – konnten Jugoslawien keine konkreten Leitfäden für den Aufbau des Sozialismus an die Hand geben.³⁸ Denn in jenen Schriften sei man davon ausgegangen, dass sich der Sozialismus, der die erste Stufe in der Entwicklung zum Kommunismus darstellt, in einer Gesellschaft mit hoch entwickelten Produktivkräften herausbilden würde. Sie glaubten, dass die sozialistischen Gesellschaften auf der Basis kollektivierter Produktionsmittel ihre Produktion nach Plan organisieren können, ohne Vermittlung des Wertgesetzes. Staatlicher Zwang werde obsolet, weil mit dem Ende der Ausbeutung der Klassenantagonismus verschwunden sein werde. Deshalb werde der Staat schlussendlich selbst hinfällig und die Arbeit, organisiert in Assoziationen unmittelbarer Produzenten, das einzige Maß der Aufteilung. In Jugoslawien aber waren laut Merhar die Produktivkräfte, wie in den meisten Ländern, die durch eine Revolution gegangen waren, relativ rückständig. Der Grund dafür liege im aus dem Kapitalismus hervorgegangenen Imperialismus und Kolonialismus. Die Gesellschaften waren daher gezwungen, die Entwicklung in Richtung sozialistischer Industrialisierung mithilfe wirtschaftspolitischer Maßnahmen zu beschleunigen. Wie Lenin sagte, bedeutet Sozialismus Industrialisierung plus Elektrifizierung. Die sozialisti-

38 Viljem Merhar: «Pregovor [Vorwort]», in: Kidrič 1979, S. VII–XXXV, hier S. VII.

sche Industrialisierung sollte nach der Meinung einiger Theoretiker über die sogenannte primäre sozialistische Akkumulation erreicht werden. Es schien somit natürlich, dass der Staat die Führung über die Produktionskräfte übernimmt und damit zum Träger der wirtschaftlichen Entwicklung wird. Die zentralistische Planwirtschaft schien die wichtigste Forderung der marxistischen Klassiker, die Einrichtung einer unmittelbaren, das heißt, nicht verdinglichten Wirtschaft, zu erfüllen. Aber, so wendet Merhar ein, diese Tatsache wurde überhaupt nicht kritisch anhand anderer grundlegender Aussagen der Klassiker über die sozialistische Gesellschaft überprüft. Die zentralplanerische Lösung sozioökonomischer Probleme habe die Rolle des Staates verstärkt, statt sie, wie von den Klassikern gefordert, einzuschränken. Ein starker Staat führe zu einer bürokratischen Deformierung der sozialistischen Produktionsverhältnisse und bremse die Errungenschaften der Revolution. Jugoslawien habe dieses Problem relativ rasch erkannt und zu einer kreativen Lösung, dem planwirtschaftlichen System mit demokratischen Selbstverwaltungsformen gefunden.³⁹

Merhar übernimmt im Wesentlichen Argumente, die bereits in den frühen 1950er Jahren von Edvard Kardelj und Milovan Đilas – den Politikern und Beratern Titos – vorgebracht wurden. In einer publizierten Serie von Reden erörtern sie den Konflikt mit der Sowjetunion. Sie verurteilen deren Versuche, die territoriale Integrität Jugoslawiens zu stören, als aggressiven Krieg einer Hegemonialmacht, die beständig versuche, alle ihre Gegner als kapitalistisch zu diffamieren, und bewusst verkenne, dass der Sozialismus sich auf verschiedene Weise den Weg bahnen könne.⁴⁰ Die marxistisch-leninistische Wissenschaft in Form der sowjetischen Theorie vermöge die gesellschaftlichen und ökonomischen Veränderungen der heutigen Welt nicht zu analysieren. Alle Länder auf dem Weg zum Kommunismus befänden sich in der ersten Entwicklungsphase, die auf einer relativ niedrigen Entwicklungsstufe der Produktivkräfte und einer starken Rolle staatskapitalistischer Elemente beruhe. Mit Ausnahme von Jugoslawien habe sich in diesen Ländern ein antidemokratisches und bürokratisch-despotisches politisches System gebildet, das eine Gefahr für den Sozialismus darstelle.⁴¹

Đilas betont, dass es nichts nütze, die marxistischen Klassiker zu studieren, wenn man die Essenz der gesellschaftlichen Ordnung der Sowjetunion verstehen wolle. Bevor es zum Konflikt zwischen der UdSSR und Jugoslawien kam, sei die jugoslawische Partei der Auffassung gewesen, dass mit der Theo-

39 Merhar 1979, S. VIII–XI.

40 Edvard Kardelj: «Nova Jugoslavija u savremenom svetu [Das neue Jugoslawien in der gegenwärtigen Welt]», in: Kardelj/Đilas 1951, S. 5–44.

41 Ebd., S. 12–13.

rie in Russland alles stimme, dass lediglich die *Praxis* mit ihr in Konflikt stehe. Nun habe man jedoch festgestellt, dass die Sowjetunion Institutionen für Theorie geschaffen habe, die lediglich mit kontextlos verwendeten Zitaten operiere. Dies habe weder mit richtiger Theorie noch mit richtiger Praxis etwas zu tun. Deswegen wolle sich Russland auf keine theoretischen Diskussionen einlassen. Am Ende entscheide die Praxis darüber, wer mit seinen theoretischen Standpunkten im Recht sei.⁴²

Weder von Kardelj noch von Đilas erfährt man Konkretes darüber, worin die Unterschiede in den verschiedenen Auslegungen der marxistischen Texte in Jugoslawien oder der Sowjetunion lagen. Die Argumentationsweise der Politiker ist keine philosophische. Abgesehen von den allgemeinen Verweisen auf die «marxistischen Klassiker», über deren Inhalt sie kaum ein Wort verlieren, wurde der Weg Jugoslawiens mit politisch-ökonomischen Argumenten begründet. Maßgeblichen Ideen wie die Blockfreienbewegung und die Arbeiter selbstverwaltung entwickelten sich nicht aus neuen Erkenntnissen der marxistischen Philosophie, sondern wurden politisch-ökonomisch begründet und in den entsprechenden Termini verhandelt. Die jugoslawische Politik folgte, um in der marxistischen Terminologie zu verbleiben, einer materialistischen Logik. Jugoslawiens geopolitische Besonderheit als blockfreies und selbstverwaltetes Land stößt auch heute noch in der Forschung auf Interesse. In manchen Fällen wird die Perspektive der damaligen Politiker fast eins zu eins übernommen: Bockman zum Beispiel setzt den jugoslawischen Sozialismus mit der ökonomischen Strategie der Selbstverwaltung – ausgedacht von Tito, Kardelj, Đilas und Boris Kidrič – vollständig gleich.⁴³

Den jugoslawischen Sozialismus allein über seine ökonomische Organisation, das heißt, materialistisch zu definieren, genügte jedoch den marxistischen Praxis-Philosophen nicht. Die Selbstverwaltung nahm auch bei ihnen eine wichtige Stellung ein, man versuchte aber, dem jugoslawischen Sozialismus auch mit genuin *philosophischen* Argumenten ein Profil zu verleihen. Zwar bezog sich die Praxis-Gruppe auf Gesellschaft und Politik, hatte auf diese aber keinen Einfluss, ja wurde sogar von politischen Kräften bekämpft. Die Politik auf der anderen Seite war nicht primär an der Produktion von Theorie interessiert, sondern griff – ähnlich wie es Kardelj und Đilas den Theoretikern des dialektischen Materialismus in der Sowjetunion vorwarfen – auf Schlagworte wie «die marxistischen Klassiker» zurück.

42 Milovan Đilas: «Savremene teme [Zeitgenössische Themen]», in: Kardelj/Đilas 1951, S. 45–110, hier S. 94–95.

43 Bockman 2011.

Das Denken der Praxis-Gruppe soll im Folgenden anhand einiger ausgewählter Texte vorgestellt werden, die hier als Exempel für ein freilich ungleich umfangreicheres Korpus genügen müssen. Sie gewähren Einblick in die Differenzen und Ähnlichkeiten im Denken der humanistisch-marxistischen Philosophie Jugoslawiens. Im Zentrum meines Interesses an den Texten steht die Frage, wie sich der Humanismus in ihnen darstellt und welche Vorstellung vom Menschen, den sie alle adressieren, ihnen zugrunde liegen.

Kangrga, der 1961 in Zagreb im Fach Philosophie promovierte und dort später eine Professur innehatte, stellt in seinem Beitrag zum Band Sozialismus und Humanismus das Programm des Savez komunista Jugoslavije [Bund der Kommunisten Jugoslawiens (älterer Name: Kommunistische Partei Jugoslawiens)] in den Mittelpunkt und arbeitet heraus, welche humanistischen Potenziale in ihm angelegt sind.⁴⁴ Er tut dies einerseits im Einklang mit der offiziellen Stalinismus-Kritik, andererseits in Berufung auf die «einzig und alleinige – elfte These über Feuerbach» von Marx, die da lautet: «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu verändern.»⁴⁵ Den Thesen über Feuerbach wurde in jener Zeit allgemein viel Aufmerksamkeit geschenkt. So erstaunt es nicht, dass die berühmte elfte und letzte These, die oft als Aufforderung interpretiert wurde, das Philosophieren zu lassen und endlich zur Tat zu schreiten, von einer Gruppe wie Praxis als zentrale Textstelle im Marx'schen Œuvre betrachtet wurde. Allerdings betont Kangrga, dass sich Theorie und Praxis wechselseitig bedingen.⁴⁶ Seine Kommentare zum Parteiprogramm sind durchwegs lobend: Es erlaube explizit den Disput und ziele nicht darauf ab, mit einfachen Rezepten die Wahrheit und den

44 Milan Kangrga: «Program SKJ – oslobađanje stvaralačkih snaga socijalizma [Das Programm des SKJ - Befreiung der schöpferischen Kräfte des Sozialismus]», in: Bošnjak/Supek 1963, Bd. 2, S. 9–19.

45 Ebd., S. 9–10.

46 Der Adorno-Schüler Alfred Schmidt stellt in seinem dem Humanismus der Kritischen Theorie gewidmeten Buch fest, dass diejenigen, die sich für orthodox marxistisch halten, gern die elfte These über Feuerbach zitieren. Es werde dabei allzu leicht unterschlagen, dass diese «isoliert genommen höchst summarisch klingende Absage an Interpretation selbst einer solchen» bedürfe. Die ThF stehen im Zusammenhang mit der Schrift *Die deutsche Ideologie*, mit dem als «Verfaulungsprozess des absoluten Geistes» beschriebenen Zerfall der Hegel-Schule, deren linkem Flügel Marx und Engels selbst angehört hatten. Marx und Engels kritisieren Feuerbachs sensualistisch beschränkten Begriff der Welt. Sie sei kein stets gleiches Ding, sondern die gesamte lebendige und sinnliche Tätigkeit der sie ausmachenden Individuen. Es gehe Marx und Engels nicht um einen Verzicht auf Reflexion. Das Studium der Wirklichkeit in *Die deutsche Ideologie* sei ein wissenschaftliches (weil ausgehend von empirischem Entwicklungsprozess der Menschen) und zugleich philosophisches, weil es die Sache in ihrer Totalität darzustellen sucht. Der philosophische Anteil habe sich entgegen gängiger Vorstellungen im Werk von Marx und Engels eher verstärkt. (Alfred Schmidt: *Kritische Theorie. Humanismus. Aufklärung*, Stuttgart: Reclam 1981, S. 39–40).

Sinn des menschlichen Wegs in den Sozialismus festzuschreiben.⁴⁷ Vielmehr habe sich die kommunistische Bewegung in Jugoslawien von Dogmen befreit und sehe voll und ganz ein, dass es ohne die Philosophie Marx' nicht möglich sei, eine Gesellschaft aufzubauen, die die bürgerliche überwindet.⁴⁸ Kangrga betont aber auch, dass der Mensch noch nicht – wie von Marx verlangt – ein historisches Subjekt, Erschaffer seines Schicksals und seiner freien Welt geworden, sondern noch immer Objekt sei.⁴⁹ Das (Partei-)Programm sei als ein Rahmen zu betrachten, innerhalb dessen die wahrhaften Interessen des Sozialismus erst realisiert werden müssten. Diese könnten allein in den wahrhaften Interessen des Menschen, seiner Menschlichkeit, seiner Zukunft und seines neuen Sinnes liegen.⁵⁰ Kangrga spricht vom Menschen stets im Singular, ohne je genauer zu definieren, was sein Wesen sei. Wichtig ist ihm, dass Sozialismus ohne den Menschen als «erster, einziger und höchster Wert» nicht möglich sei.⁵¹

Das Konzept des Menschen und damit auch des Humanismus wird im Text von Supek, dem Philosophen und Professor für Soziologie an der Universität Zagreb, der sich mit der Humanisierung der Arbeit und der Arbeiterselbstverwaltung befasst, klarer entwickelt. Auch er bewertet die offizielle Politik positiv.⁵² Die Arbeiterselbstverwaltung hebt in seinen Augen die Produktion in Jugoslawien sowohl von der in bürgerlich-kapitalistischen als auch in zentralistisch-etatistischen Gesellschaften ab. Supeks wichtigste Quelle sind die Schriften von Marx, darüber hinaus zitiert er aber auch Ökonomen und Soziologen, die die Auswirkungen der automatisierten Massenproduktion – paradigmatisch dafür steht die Fließbandarbeit – auf die Physis, Psyche, Motivation und letztendlich die Produktivität der Menschen während der Arbeit, aber auch in ihrem Freizeitverhalten untersuchen. Er kommt zu dem Fazit, dass die Einrichtung der Produktionsstätten einerseits den körperlichen Voraussetzungen der Menschen entsprechen müsse: möglichst abwechslungsreiche Aufgaben, kein zu hohes Arbeitstempo, sodass ein Arbeiter ähnlich einer strickenden Frau auch mal seine Gedanken schweifen lassen könne.⁵³ Andererseits müsse den soziologischen Faktoren Aufmerksamkeit geschenkt werden: der Möglichkeit zu Ausbildung und zum Aufstieg innerhalb der Firma für alle Arbeiter, auch für die anfangs ungelerten. Aufs Schärfste kritisiert er die Praxis

47 Kangrga 1963, S. 11.

48 Ebd., S. 15.

49 Ebd., S. 12.

50 Ebd., S. 17.

51 Ebd., S. 17.

52 Rudi Supek: «Radničko samoupravljanje i humanizacija rada i potrošnje [Arbeiterselbstverwaltung und die Humanisierung der Arbeit und des Konsums]», in: Bošnjak/Supek 1963, Bd. 2, S. 139–170.

53 Ebd., S. 147–148.

US-amerikanischer Firmen wie Ford, die ihre Arbeiter zur Passivität erzögen. Das müsse sogar im Kapitalismus als kontraproduktiv gelten, weil dadurch nach wissenschaftlichen Studien die Motivation und Produktivität der Arbeiter einbrechen. Der wichtigste Faktor ist laut Supek die Einbeziehung der Arbeiter in den gesamten Produktionsprozess. Diese Leistung vermöge allein die Arbeiterselbstverwaltung zu erbringen. Das Übernehmen von Verantwortung durch die Arbeiter in der Selbstverwaltung sei der Ausweg aus den Dilemmata der automatisierten Produktion. Nur Arbeiterräte könnten die Humanisierung der Arbeit realisieren.⁵⁴ Von Marx wurde dieses Modell als Grundlage der Gesellschaftsorganisation bezeichnet, in der Sowjetunion werde es dennoch entgegen jeder Logik und mit abstrusen Argumenten kritisiert.⁵⁵

Supek interessiert sich nicht nur für die Gestaltung der Arbeit, sondern auch für die Freizeit, deren historische und gesellschaftliche Wurzeln heute gerne versteckt würden.⁵⁶ Marx' Analyse zufolge produziere das Kapital überschüssige Zeit, weil es die für die Produktion notwendige Zeit minimiert. Diese überschüssige Zeit sei im Kapitalismus ein Mittel, um Tauschwerte zu erzeugen, das heißt, sie tritt als Zeit des Verbrauchs von Tauschwerten auf.⁵⁷ Im Sinne einer umfänglichen Analyse aller gesellschaftlichen Beziehungen hatte sich Marx damit auseinandergesetzt, dass der Kapitalismus die Menschen zu passiven Verbrauchern erzieht. In ihrer Freizeit gingen die Menschen zweifelhaften, allein auf den persönlichen Genuss und Konsum ausgerichteten Tätigkeiten nach. Den Arbeiterräten stellt sich daher laut Supek die Aufgabe, «sich mit der Produktion nicht nur um der Erreichung bestimmter ökonomischer Gewinne halber zu befassen, sondern um der Lösung unmittelbarer sozialer Aufgaben willen – um der professionellen und allgemeinen Erziehung willen, um der Erzeugung derartiger Güter willen, die einen «gesunden Verbrauch» sicherstellen, um der Verwendung der finanziellen Mittel für gesundes Amüsement willen [...], um dem Menschen seine authentische schöpferische und gesellschaftliche Existenz sicherzustellen».⁵⁸ Supek setzt in seinem Aufsatz den Menschen mit dem Arbeiter gleich, wobei er im Text unter

54 Ebd., S. 155.

55 Ebd., S. 139–140.

56 Ebd., S. 163.

57 Ebd., S. 164.

58 Ebd., S. 166. «Radnički savjeti morat će da se bave proizvodnjom ne samo radi postizanja određene ekonomske dobiti, već podjednako radi rješavanja neposrednih socijalnih zadataka – radi profesionalnog i općeg obrazovanja, radi stvaranja takvih dobara koja osiguravaju zdravu potrošnju, radi korišćenja finansijskih sredstava za organiziranje zdrave razonode [...] imajući na umu pod tijelom i duhom njihovo jedinstvo koje osigurava čovjeku njegovu autentičnu stvaralačku i društvenu egzistenciju.»

Arbeit sowohl Lohnarbeit als auch Freizeittätigkeit subsumiert. Beide Formen von Arbeit sollen der Entwicklung des Individuums und dem Allgemeinwohl dienen. Die gesellschaftliche Struktur bestimmt sowohl die Bedingungen in den Produktionsstätten als auch die Freizeitvergnügen. Der tätige Mensch ist Mitorganisator dieser Struktur, wirkt durch sein Handeln auf sie ein. Somit besteht Reziprozität zwischen dem Individuellen und dem Gesellschaftlichen. Eine humanistisch verfasste Gesellschaft baue auf der Selbstverwaltung auf, weil sie allein humane Konditionen bereitzustellen vermöge. Supek bestimmt das menschliche Wesen als ein tätiges und gesellschaftliches.

Sher zeigt auf, dass die Basis und der Ausgangspunkt aller Praxis-Philosophen der junge Marx sei.

«[...] they agree on two essential points. First, they are unified in their belief that the revitalization of Marxism can be effected only by returning to the critical theory of Praxis and alienation and to the profound humanism that inspired Marx's work throughout his life; and second, they are commonly convinced that such a revitalized Marxism is the most effective tool that man has at his disposal for understanding and transforming the world in accordance with his needs.»⁵⁹

Sher teilt die Ansicht der Praxis-Philosophen, dass der Kern von Marx' Werk eine humanistische Sicht auf die Welt und Optimismus in Bezug auf die Fähigkeit des Menschen sei, seine durch Natur und Gesellschaft auferlegten Grenzen zu überschreiten.⁶⁰ Praxis hat historische Vorläufer, denen laut Sher gemeinsam ist, dass sie die Doktrinen der II. Internationale (1889) ganz oder teilweise zurückwiesen. Die II. Internationale steht für eine Position innerhalb des Marxismus, die in den «objektiven Bedingungen» das Movens des Geschichtsverlaufs sieht. Diese objektiven Faktoren sind eine Reihe von universell gültigen Gesetzen der gesellschaftlichen Entwicklung, die zum Teil sogar die subjektiven Begehren der menschlichen Akteure bestimmen. Aus dieser Auffassung resultiert die Überzeugung, dass der Sieg des Proletariats eine geschichtliche Notwendigkeit sei. Die Kritiker der II. Internationale, unter ihnen Antonio Gramsci, Georg Lukács und Rosa Luxemburg, werteten dagegen die Rolle des historischen Subjekts auf.⁶¹ Die Praxis-Philosophie folgt laut Sher insofern

⁵⁹ Sher 1977, S. 67.

⁶⁰ Ebd., S. 71.

⁶¹ Ebd., S. 62.

ihren Vorläufern. Sie trägt zur Wiederentdeckung des menschlichen Akteurs als Wesen der verändernden Praxis bei. Marx schreibt sie eine anthropozentrische Perspektive zu. Dabei vertrat Praxis die sogenannte «Ein-Marx-Theorie», das heißt die Vorstellung, dass sich die humanistische Weltanschauung durch Marx' gesamtes Werk zieht. Der Sowjet-Marxismus dagegen unterschied kategorisch zwischen dem frühen humanistischen und dem späten wissenschaftlichen Marx. Ab 1960 rückten die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte in ganz Osteuropa vermehrt in die Aufmerksamkeit und man versuchte zu zeigen, dass der Marxismus ein tiefes Interesse am menschlichen Individuum habe und eine Gesellschaft errichten wolle, in der die freie Entwicklung des einzelnen die notwendige Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.⁶² Für Supek ist die Arbeit (verstanden als freie Tätigkeit des Individuums) die zentrale Kategorie für die gesellschaftliche Entwicklung.

Petrović, Professor für Logik an der Universität Zagreb, dachte menschliche Tätigkeit anders als Supek. 1969 erschien ein von ihm herausgegebener Sammelband auf Deutsch, der der deutschsprachigen Leserinnenschaft die jugoslawische marxistische Philosophie vorstellen sollte.⁶³ In einem seiner Texte darin erläutert er das Konzept des «schöpferischen Marxismus», der als genuin jugoslawischer Beitrag zum humanistischen Marxismus bezeichnet wird.⁶⁴ Der schöpferische Marxismus geht vom Grundproblem der Entfremdung des Menschen von sich selbst aus.⁶⁵ Auch Petrović beruft sich auf die Philosophie Feuerbachs und den frühen Marx. Der Begriff des Schöpfertums habe zwar einen theologischen Ursprung, das heißt, er sei ursprünglich mit der Idee der göttlichen Kreation aus dem Nichts verbunden, könne aber auf die menschlichen Verhältnisse übertragen werden. Petrović unterscheidet zwischen Arbeit und Schöpfertum. Nicht Arbeit gehe dem Schöpfertum voraus, sondern umgekehrt. Gegenwärtig sei der Mensch ein Arbeitstier und werde es vermutlich auch noch lange bleiben. Wesentlich für den Menschen sei jedoch, dass er auch etwas anderes sein könne. Auch wenn angenommen werden müsse, dass der Mensch immer zu einem gewissen Teil Arbeitstier bleiben werde, so würden schöpferische Menschen auch während der Arbeitszeit nicht mehr die gleichen sein. Charakteristisch für das Schöpfertum ist gemäß Petrović, dass es etwas qualitativ Neues schaffe und deshalb Fortschritt bewirke. Um die Bedeutung des Schöpfertums zu erfassen – und den Unterschied zur Arbeit zu verdeutlichen – erläutert Petrović die Bedeutung von «neu». «Das Neue [...] ist das Andersartige, das eben er-

62 Ebd., S. 84.

63 Petrović 1969a.

64 Romberg 1974, Sp. 1224.

65 Gajo Petrović: «Sinn und Möglichkeit des Schöpfertums», in: Petrović 1969a, S. 159–173.

schienen oder in unsere Welt getreten ist.»⁶⁶ Petrović differenziert weiter: Nicht alles, was sich vom Jetzigen unterscheidet, sei wirklich neu.

«Es scheint mir besser – wenn wir den Begriff des Neuen nicht völlig trivialisieren wollen und nicht zu proklamieren wünschen, daß wir glücklich in einer Welt leben, in der allerseits Neues entsteht –, daß wir den Begriff des Neuen eben auf das von dem Jetzigen wesentlich oder qualitativ Unterschiedene einschränken.»⁶⁷

Neu ist etwas dann, wenn es nicht mehr vom Alten abgeleitet werden kann, also ein qualitativer Sprung, ein Bruch stattgefunden hat.

«Es ist ein Paradox und nicht nur ein Paradox, sondern ein innerer Widerspruch wissenschaftlicher oder ähnlicher Versuche, das künstlerische und überhaupt das menschliche Schöpfertum zu erklären, indem man das Neue auf das Alte zurückzuführen versucht und glaubt, man habe es nicht ganz erklärt, wenn man es nicht restlos auf das Alte zurückgeführt habe. Das sind alles Versuche, das Nichtdeduzierbare zu deduzieren und das Nichtreduzierbare zu reduzieren.»⁶⁸

Wichtig ist gemäß Petrović die Einsicht, dass es auch so etwas wie ein Pseudo-Neues gibt. Pseudo-Neu war der Nationalsozialismus, der zwar etwas nie zuvor Dagewesenes war, aber doch das Alte nicht transzendierte, sondern versuchte, «das Alte durch rücksichtslose Ausrottung aller Keime des Neuen zu retten».⁶⁹ Das eigentliche Neue ist an den Begriff des Höheren, Besseren oder des Fortschritts gebunden. Eine solche Transzendierung des Alten ist nun das Wesen des Schöpfertums. Dies ist nicht nur an die Leistung eines Individuums geknüpft, sondern kann auch von einer gesellschaftlichen Gruppe realisiert werden. Ein solches kollektives Schöpfertum wird Petrović zufolge in der Regel als Revolution bezeichnet. Schöpfertum sei letzten Endes das Gleiche wie Freiheit.

Der Autor macht das Konzept des Schöpfertums nicht etwa an einer kreativen oder künstlerischen Tätigkeit fest, sondern fasst es viel weiter: als die Befreiung des Menschen aus seiner verdinglichten und entfremdeten Existenz.

⁶⁶ Ebd., S. 166.

⁶⁷ Ebd., S. 165.

⁶⁸ Ebd., S. 166.

⁶⁹ Ebd., S. 168.

Ein solcher schöpferischer Marxismus ist nach Petrović noch nicht erreicht worden, wie er am Ende des Textes ausführt.

«Die Wurzeln des menschlichen Schöpfertums sind nicht in den bestehenden Institutionen und Organisationen zu suchen, sondern in der kritischen Einstellung des Menschen diesen Institutionen gegenüber sowie in seiner Fähigkeit, den Ruf aus der Zukunft zu hören und auf ihn zu antworten.»⁷⁰

Mit Modi der menschlichen Handlung befasst sich auch Grlić im Text Aktion und Kreation.⁷¹ Der Autor unterscheidet zwei Modi, die sich gegenseitig auszuschließen scheinen und fragt, ob und wie es möglich sei, den Widerspruch zwischen den beiden Modi aufzuheben. Es geht um «Kreation», die individuelle, «spontane, schöpferische Regung» und die «Aktion», die ins Allgemeine und Standardisierte umgewandelte Kreation. Man könnte auch sagen, dass Aktion die institutionalisierte Kreation ist, die im Prozess der Verallgemeinerung ihrer eigentlichen revolutionären, auf Veränderung abzielenden Substanz verlustig gegangen ist.

«Keine Aktion wird [...] dem grundlegenden, für unsere Zeit so typischen Paradoxon entgehen können: jede Kreation ist das Werk einer Persönlichkeit, das Werk eines Einsamen, und keine kollektive Tat, aber alle Versuche, das Recht auf Kreativität, auf Selbstheit zu sichern, schlagen zwangsläufig in eine Aktion um, die als Aktion immer bestimmte Elemente sozialer und geistiger Gemeinsamkeit in sich enthält, einer inneren Harmonie, die fast identische Ausgangspositionen voraussetzt.»⁷²

Aus philosophischer Sicht sei die «Selbstheit» ein eigenständiges Konstituens, das vor jedem Allgemeinen oder Unpersönlichen steht. Das «vor» ist nicht zeitlich gemeint, sondern betrifft die ontologische Struktur der «Selbstheit». «Aber die Selbstheit ist nicht nur <vor> ihrer Negation, sondern auch vor ihrer eigenen Affirmation, denn ihre ontische Grundlage befindet sich in dem, was sie kreiert, so daß das Schöpfertum im Grunde die Folge der Möglichkeit darstellt, daß jemandes Kreativität in Erscheinung tritt, sich äußert.»⁷³

70 Ebd., S. 172

71 Danko Grlić: «Aktion und Kreation», in: Petrović 1969a, S. 174–191.

72 Ebd., S. 174.

73 Ebd., S. 178.

Oftmals wird eine Aktion – zum Beispiel der Staatsgewalt – dafür sorgen, dass eine Kreation vernichtet wird, womit jene zum negativen Zeichen der Existenz des Selbst, zum Beweis ihres besonderen Daseins wird. Auf der anderen Seite gibt es auch Aktionen, die versuchen, eine Kreation durchzusetzen. Grlić bedauert, dass die Geschichte kaum Beispiele solcher gelungenen Aktionen kenne. Die französische Revolution sei eine gescheiterte Aktion, weil die Ablösung des alten Terrors schlussendlich bloß einen neuen Terror hervorgebracht habe. Der Autor betont, dass die Kreation der Aktion bedürfe, weil ein einzelnes Individuum nicht imstande sei, allein eine Umwälzung zu vollziehen. Im Text kommt jedoch zum Ausdruck, dass die Sorge und das Interesse des Autors mehr dem Individuum und der Rettung der Kreation gelten – stellt er sie doch aufgrund ihrer ontischen Struktur als allem anderen vorgängig dar. Seine wichtigste Referenz ist die Philosophie von Friedrich Nietzsche:

«Die unpersönliche, verstümmelte und verarmte Welt würde eine völlige Destruktion verdienen, dazu fehlt aber dem vereinsamten Individuum – das über keine überindividuelle Macht verfügt – die Kraft, so daß der einzelne zwangsläufig mit seiner Kreation im Grau des Alltags verloren ist. Demgegenüber enthalten die Philosophien der Aktion einen Monoideismus oder Monotheismus – der, wie Nietzsche sagt, auch zum Monotontheismus wird. Das ist der Barbarismus im Namen des Absoluten, im Namen des allgemeinen Ziels, im Namen einer Idee, die kein Interesse an der Logik des Lebens, sondern am Leben der Logik hat.»⁷⁴

Nietzsche hat sich mit dem paradoxalen Problem beschäftigt, wie Gott negiert werden könne, ohne dass ein neuer Gott aufgestellt werde, ja dass keine Nachfolger des eigenen Unternehmens erstehen und – in den Worten Grlićs – die eigene Kreation sich nicht in eine Aktion verwandle.⁷⁵ Nietzsche hat dieses Dilemma auf den Punkt gebracht, wenn auch nicht gelöst.

Aktionen – Grlić spricht von einer Gemeinsamkeit der Platonischen, Hegel'schen, Sartre'schen und marxistischen – werden in der Regel durch eine Negativität hervorgerufen. Die Welt ist nicht gerecht genug, deshalb muss sie und müssen die Bedingungen, auf denen sie aufbaut, verändert werden. Diese Veränderung ist für Grlić die einzige würdige Aktion. Die Aktion muss aber ih-

⁷⁴ Ebd., S.184.

⁷⁵ Ebd., S.186.

ren Sinn ständig aufs Neue in sich selber suchen und nicht in der Negation von etwas anderem, weil sie ansonsten selbst im Hinblick auf ihre ursprüngliche Intention negiert werden kann. Das Konzept der Aktion, die ihren ganzen Sinn in etwas Äußerem findet, büßt so seinen eigenen Sinn ein. Der Philosophie der individuellen Kreativität auf der anderen Seite wirft Grlić vor, dass sie meist affirmativ sei.

«[...] ohne Rücksicht auf die Zerstörung, auf [...] Irrationalität und die Unmöglichkeit, sich in die Zukunft zu projizieren, behaupten sie in der Mehrzahl der Fälle, die Kreativität schöpfe den grundlegenden Ansporn aus sich selbst, die Selbstheit habe kein anderes Ziel, als sich selbst zu wollen, als ihr eigenes Ich zu äußern, ohne Rücksicht darauf, wie die umgebende Welt ist.»⁷⁶

Das bedeutet, dass die Kreativität nicht mit der Welt kommuniziert, während – wie wir gesehen haben – die auf der Negation eines äußeren Missstands beruhende Aktion ihren Sinn ganz eingebüßt hat. Die Aktion erhalte in Wirklichkeit ihren wahren Sinn nur durch die Kreation und die Kreation nur durch die Aktion.

Wie sieht ein konkreter Ausweg aus dem Dilemma aus? Als positives Beispiel führt Grlić die Pariser Kommune an. Deren Repräsentanten verzichteten darauf, die Macht zu übernehmen, indem sie sich nicht als Nachfolge der gestürzten Regierung instituierten, sondern durch Wahlen einen Gemeinderat einberiefen. Dieser Akt, der gemäß Grlić auch als schwerwiegender strategischer Fehler bezeichnet werden kann, weil er den Untergang der Kommune bedeutete, ist für ihn der Grund, weshalb die Kommune – als Idee und Vorbild – weiterhin lebe. Obwohl zum Zeitpunkt der Wahlen nicht klar war, ob die Kommune dem militärischen Druck auf Paris noch einige Tage, Wochen oder Monate standhalten können, blieb sie ihrem Ziel treu, die Macht zu zerstören und nicht selbst zur Macht zu werden.⁷⁷

Welche sind die theoretischen und praktischen Konsequenzen, die aus diesem Beispiel zu ziehen sind? Eine wirkliche Aktion kann nicht darin bestehen, dass eine Gruppe von Führern eine Handlung bestimmt und eine viel größere Anzahl, die nicht über die Aktion und ihre Ziel nachdenkt, ihnen folgen. Die Aktion kann nur funktionieren, wenn die Aktion für jeden Teilnehmer

⁷⁶ Ebd., S. 185.

⁷⁷ Ebd., S. 186.

«wirklich im Einklang mit seinem individuellen, privaten Daseinszweck steht und wenn die freie Gesellung freier Individuen der Impetus jedes einzelnen ist, der in der Geschichte und für die Geschichte lebt, wenn die Aktion die Resultante des individuellen kreativen Suchens und objektiver Kräfte ist».⁷⁸ Auch Marx habe immer darauf bestanden, dass die Interessen des Einzelnen in keinem Moment hintangestellt werden dürfen. In marxistischen Kreisen wurde dies gemäß Grlić allzu oft als bürgerlich-liberalistisch oder krankhaft-individualistisch abgeurteilt – wir müssen hier wiederum an die Ablehnung des frühen Marx durch den *diamat* der Sowjetunion denken.

«Das individuell Schöpferische in allen Bereichen zu rehabilitieren, sowohl auf der künstlerischen als auch auf der gesellschaftlichen, auf der ideellen wie auf der ökonomischen Ebene (wofür prinzipielle Voraussetzungen beispielsweise in der Selbstverwaltung gegeben sind), heißt also zugleich ein Werk und einen Gedanken verteidigen, der so deformiert wurde und dann als deformierter erstarrte, daß seine ursprüngliche Kraft nicht nur verschleiert, sondern seinen fundamentalen [...] Prämissen gegenübergestellt wurde.»⁷⁹

Damit eine Aktion funktioniert, darf niemals die Gesellschaft oder das Allgemeine hypostasiert werden. Die Aktion muss sich immer wieder neu überprüfen und ihres Ziels versichern. Realisierbar ist eine solche Konstellation lediglich in kurzen Zeitabschnitten, am ehesten während der Revolution. Grlić schließt am Schluss des Textes die prinzipielle Möglichkeit einer Aktion nicht aus, die nie zum Stillstand kommt, indem sie zu sich selbst stets eine kritische Distanz wahrt, sodass sie nicht zur Institution erstarren kann.

«Dennoch bilden die Erfahrungen der revolutionären Gemeinschaften sowie überhaupt die Praxis freiwilliger Zusammenschlüsse von Menschen in vielen Fällen Beispiele für die Möglichkeit der Übereinstimmung des Individuellen und des Allgemeinen, insofern das Allgemeine nicht die entfremdete Form des Individuellen darstellt [...]»⁸⁰

78 Ebd., S. 188.

79 Ebd., S. 190.

80 Ebd., S. 189.

Diesem mit verzagtem revolutionären Pathos vorgetragenen positiven Abschluss des Texts zum Trotz bleibt als Eindruck zurück, dass die Vision von Grlić, in die er nicht als Erster seine Hoffnung setzt, allzu oft von der Geschichte Lügen gestraft wurde.

Bevor ich die unterschiedlichen Auffassungen von menschlicher Handlung der vier Philosophen einem Vergleich unterziehe, kann ich nun die Gründe für den Konflikt zwischen Praxis und der Politik näher bestimmen. In den Texten von 1963 betonen Supek und Kangrga ihre positive Einstellung gegenüber dem jugoslawischen Sozialismus. Die politischen und ökonomischen Lösungen, mit denen Jugoslawiens Politiker das Land innerhalb der sozialistischen Welt neu und besser als alle anderen zu positionieren versuchen, werden von Seiten der Philosophen als im Prinzip gute Ansätze anerkannt. Sie hätten ihr Potenzial, in dem das von den Philosophen anvisierte Telos liegt, aber nicht ausgeschöpft. Die beiden Marxisten affirmieren nicht das Bestehende, sondern bemühen sich, positive Möglichkeiten für die Zukunft aufzuzeigen, indem der humanistische Kern des jugoslawischen Wegs herausgearbeitet wird. Sechs Jahre später, beim Erscheinen des deutschsprachigen Sammelbands, war die Haltung der Philosophen aufgrund der politischen Entwicklung bereits deutlich kritischer, und es gab bereits einen offenen Konflikt zwischen dem SKJ und Praxis. In seiner Einleitung geht Petrović darauf mit deutlichen Worten ein:

«Indes hat die Kritik an der Praxis alles Dagewesene an Ausmaß und Schärfe übertroffen. An den während der fünf Jahre fast ununterbrochen betriebenen Kampagnen gegen die Praxis haben sich fast alle Kommunikationsmittel beteiligt (Zeitungen, Zeitschriften, Rundfunk, Fernsehen). Auf allen politischen Foren sprach man mißbilligend über die Zeitschrift. [...] Inhaltlich gesehen hat die Kritik verschiedene Phasen durchlaufen [...]. So erregte besonders der Teil Anstoß, wo mit den Worten von Marx von der «rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden» die Rede ist. [...] In der Zeit von 1964–1966 warf man uns dann vor, daß unser Konzept von Grund auf fehlerhaft sei: Dogmatismus und Stalinismus, gegen die wir hauptsächlich zu kämpfen vorgäben, seien Erscheinungen, die in Jugoslawien wie in anderen Ländern der Vergangenheit angehörten, die nur noch als Geister existierten, welche wir «Praxisleute» wieder zum Leben erwecken wollten.»⁸¹

Die institutionskritische Haltung der Philosophen ist der Kern der Konflikts und der Differenz zwischen Praxis und dem SKJ. Dieser kommt besonders gut in Grlićs Text zum Ausdruck. Für die politische Führungselite ist eine Philosophie, für die jegliche Institutionalisierung, Stabilisierung, Verallgemeinerung naturgemäß das Ende des Schöpferischen, also desjenigen, das eine Verbesserung der Welt bedeutet, nicht akzeptabel, ja gefährlich. Dies gilt insbesondere, weil die Praxis-Gruppe international hervorragend vernetzt war und Jugoslawien durch ihre Kritik in intellektuellen Kreisen in Misskredit bringen konnte und weil die Philosophen auch die Lehrer der im Jahr 1968 revoltierenden Studenten waren. Petrović betont, dass sie zwar mit den Protesten sympathisierten, sie jedoch nicht entfacht hätten.⁸² Dennoch wurden, wie bereits erwähnt, in der Folge Praxis-Philosophen (und alle anderen, die unter dem Verdacht standen, Rädelsführer zu sein) an den Universitäten aus dem SKJ ausgeschlossen.⁸³ Die Konfrontation mit den Politikern war nicht das Ziel der Praxis-Philosophen, jedoch eine Konsequenz ihres Denkens. Ihre philosophischen und gesellschaftlichen Entwürfe wollten in erster Linie positiv für sich stehen, bedingten aber die Negation der bestehenden Gesellschaft.

Von den politischen Differenzen abgesehen: Wie stellt sich der Humanismus in den Texten dar, wie wird menschliche Handlung und der Mensch überhaupt konzipiert? Supeks Text handelt von der Arbeit und zeigt die Notwendigkeit und Wege auf, sie humaner zu gestalten. Er setzt den Menschen mit dem Arbeiter gleich. Sein Wesen wird durch seine gesellschaftliche Tätigkeit, sowohl in der Arbeit als auch in der Freizeit bestimmt. Noch kann es sich nicht entfalten, aber im Kern stellt die Selbstverwaltung die Bedingungen bereit, dass der Mensch seinem Wesen gemäß existieren kann. Dies bedeutet letzten Endes Freiheit. Das Tätigsein, das Handeln, in anderen Worten die Praxis, ist für alle hier vorgestellten Texte das Zentrum.

Für Kangrga ist der Mensch, der ein wahrhaft menschliches Leben lebt, das Subjekt seiner Geschichte und nicht Objekt. Für Petrović fällt Mensch-Sein mit Schöpfertum in eins, wobei wir das Schöpfertum, seine Position paraphrasierend, als die Gesamtheit der nichtentfremdeten menschlichen Tätigkeiten,

82 Ebd., S. 20.

83 Gemäß Kanzleiter diffamierte Tito Praxis höchstpersönlich, indem er auf dem Kongress der Gewerkschaften unter großem Applaus deren Position völlig verdreht wiedergab, um sie im Anschluss zu kritisieren. Zum entscheidenden Schlag holte die Partei dann im Juli 1968 aus, als sie veranlasste, die Parteiorganisationen an den Fachbereichen Philosophie und Soziologie völlig aufzulösen und die Neuregistrierung der Mitglieder einer Kommission anzuvertrauen, die die individuelle Verantwortung der einzelnen Personen prüfen und dann über die (Wieder-)Aufnahme entscheiden sollte. Insgesamt wurden so etwa 200 Parteimitglieder ausgeschlossen, wogegen die Betroffenen erfolglos protestierten und die Absurdität der Argumentationen aufzeigten. (Kanzleiter 2011, S. 310–314.)

als Freiheit bestimmen können. Es geht ihm weder um Arbeit noch um Kunst. Beide Tätigkeiten sind zu spezifisch, um die Kategorie repräsentieren. Überdies ist die Arbeit in ihrer zeitgenössischen Form für Petrović eine entfremdete und damit erfüllt sie die Bedingung einer schöpferischen Tätigkeit noch nicht. Auch für Grlić definiert sich das Menschenwesen implizit durch Tätigkeit. Genauer gesagt erfüllt es sich in einer ganz bestimmten Tätigkeit, die sich durch individuelle Kreation und kollektive Aktion auszeichnet, wobei sich die Kreation niemals in der Aktion aufheben darf. Kreation trägt nur oberflächlich ähnliche Züge wie das Schöpfertum. Zwar bezeichnet Grlić sie auch als schöpferische Tätigkeit, aber sie umfasst nicht eine abstrakte Gesamtheit von Tätigkeiten, sondern ist der auf Befreiung hinzielende, kreative Akt eines Einzelnen, der – um gesamtgesellschaftlich wirksam zu werden – der kollektiven Umsetzung, das heißt der Aktion bedarf. Die gesellschaftliche Verfasstheit des Menschen ist ebenfalls ein Grundtenor aller Texte. In jedem von ihnen findet sich die Idee, dass der Mensch prinzipiell frei ist. Es ist eine auf je unterschiedliche Weise bestimmte Art von Tätigkeit – Arbeit, Schöpfertum, Kreation und Aktion – die zu dieser Freiheit führen können. Dieser Fokus auf das Handeln – oder eben die Praxis – kann als der eigenständige Beitrag der Praxis-Gruppe zum marxistischen Diskurs jener Zeit bezeichnet werden.

Was die Möglichkeit der Verwirklichung eines «wahrhaft menschlichen Lebens» anbelangt – und hier ist der Horizont bei allen das revolutionäre Jugoslawien –, sind die Texte von 1963 optimistischer als die jüngeren. Den Unterschieden zwischen den Texten zum Trotz lässt sich eine allen vier Positionen gemeinsame Essenz herausfiltern. Es ist ein Bild des Menschen, der aus eigener Kraft und durch seine Tätigkeit Veränderung herbeiführen kann und soll. Alle Positionen repräsentieren teleologische Modelle, die in unterschiedlichem Ausmaß von der Möglichkeit der Verwirklichung des Ziels ausgehen. Die Menschen können das Ziel erreichen, sofern sie historische Subjekte werden, und nicht die Objekte der Geschichte bleiben.

6.5 Die Gegenposition: theoretischer Antihumanismus

Der von den Praxis-Philosophen vertretene Marxismus steht in der Geschichte der Philosophie jener Zeit nicht ohne dezidierte Gegenpositionen da. Zunächst konstituierte sich die Praxis-Philosophie in Opposition zum dialektischen Materialismus, der den jugoslawischen Marxismus noch lange nach dem politischen Bruch mit der Sowjetunion bestimmte. Wie die weiter oben vorgestellten Texte von Kardelj und Đilas zeigten, bedienten sich die wichtigen jugoslawischen Ideologen noch eines Vokabulars und einer Argumentationsweise, die in der Tradition des *diamat* steht. Später setzte sich die Position der

jüngeren und theoretisch stärkeren humanistischen Position durch. Jakovljević, der die Idee der Entfremdung und deren Echo in der Kunst und Kultur Jugoslawiens untersucht hat, beschreibt den Ablauf der entscheidenden Konferenz in Bled so, dass auf ein Referat von Kangrga, das die Vorstellung kritisierte, es gebe bei Marx das Konzept einer objektiven Natur, inhaltlich gar nicht eingegangen wurde. «In the general discussion, instead of offering a counterargument to Kangrga and his friends, the exponents of diamat lapsed into complaints about the influence that philosophical «trendies» had on the Philosophical Association's board.»⁸⁴ Die intellektuelle Überlegenheit war damit offenbar besiegelt, sodass die Exponentinnen des neuen Denkens auch die institutionellen Positionen besetzten – bis sie ihnen Mitte der 1970er Jahre auf einen Streich entzogen wurden.

Nachdem die auf Linie Sowjetunion argumentierende Gegnerschaft ihre Bedeutung verlor, kam in den 1960er Jahren neue und sehr ernst zu nehmende Kritik auf. Während es in Deutschland mit den Erben der kritischen Theorie wichtige Verbündete für die Praxis-Gruppe gab, sah die Situation in Frankreich ganz anders aus. Dort wurde aus unterschiedlichen Perspektiven und mit unterschiedlichen Anliegen ein theoretischer Antihumanismus formuliert. Wenn der Antihumanismus nach dem Zweiten Weltkrieg zur Diskussion steht, werden in der Regel Jacques Lacan, Jacques Derrida, Michel Foucault und Louis Althusser in den Zeugenstand gerufen. Aus einer explizit marxistischen Position heraus tat dies der Letztgenannte, obwohl das marxistische Erbe auch für Derrida ein wichtiger Bezugspunkt war.⁸⁵

In Für Marx hat Althusser Aufsätze und Artikel zusammengeführt, in denen er sein Verständnis von Marx und der Entwicklung des Marxismus (vor allem in Frankreich) über vier Jahre hinweg dargelegt hatte.⁸⁶ Im Vorwort betont er, dass das Ende des philosophischen Dogmatismus (in der Sowjetunion und folglich auch in Frankreich) nicht bedeute, dass die marxistische Philosophie in unversehrter Gestalt zurückgekehrt sei.⁸⁷ Denn ihre neue Gestalt verkleide Marx als den jungen, den ethischen oder humanistischen Marx und halte diese Maske für das Gesicht. Althusser's Denken beruht auf der Prämisse, dass es im Marx'schen Werk einen eindeutigen epistemologischen Einschnitt gegeben hat. «Die «Thesen über Feuerbach», die ja nur wenige Sätze umfassen, bezeichnen den früheren, äußersten Rand dieses Einschnitt, den Punkt, an dem,

84 Jakovljević 2016, S. 118.

85 Jacques Derrida: *Spectres de Marx*, Paris: Galilée 1993; *Marx' Gespenster*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.

86 Althusser 2011 (1968).

87 Ebd., S. 31.

im alten Bewußtsein und in der alten Sprache, also in *notwendigerweise unausgeglichenen und zweideutigen Begriffen* und Wendungen, schon das neue theoretische Bewußtsein zum Durchbruch kommt.»⁸⁸ Damit ist Marx' Denken in zwei Perioden geteilt: in die *ideologische* Periode vor 1845 – dem Entstehungsjahr der Thesen über Feuerbach – und in eine *wissenschaftliche* Periode nach 1845. Die Marx'schen Jugendwerke sind für Althusser von Feuerbach'schem Denken «durchtränkt». «Nicht nur die Marxsche Terminologie der Jahre 1842-1844 ist feuerbachianisch (die Entfremdung, der Gattungsmensch, der totale Mensch, die <Verkehrung> des Subjekts in ein Prädikat etc.), sondern, was zweifellos noch wichtiger ist: die Grundlage der philosophischen Problematik ist feuerbachianisch. [...] Alle Formulierungen des idealistischen <Humanismus> bei Marx sind feuerbachianische Formulierungen.»⁸⁹ Für Althusser bedeutet das Übernehmen einer Terminologie eine Verpflichtung, das heißt es wird damit auch eine philosophische Problematik übernommen. In dem Moment, wo es zum Bruch mit dem Denken von Feuerbach kam, hat Marx auch eine neue Problematik angenommen. In seinem Aufsatz Über den jungen Marx stellt Althusser fest, man hätte glauben können, dass die Exegese des jungen Marx Vorrecht und Bürde westlicher Marxisten sei. Die Publikation eines Sammelbandes, zu dem sowjetische, polnische und deutsche Autoren beigetragen hatten, belehre einen eines Besseren. Jugoslawische Autoren haben zu diesem Buch zwar nicht beigetragen, aber die von Althusser im Text in ihrer methodischen Fundierung kritisierte Grundannahme, dass der humanistische Marx der eigentliche Marx sei, teilten sie.

Um die Kritik an solchem Denken zu entfalten, erläutert Althusser im Aufsatz Marxismus und Humanismus zunächst die Bedeutung der Philosophie des Menschen in Marx' Jugendjahren. Er definierte das Wesen des Menschen in einer ersten Phase, die von Kant und Fichte geprägt war, über die Vernunft und die Freiheit. «Der Mensch ist zur Freiheit bestimmt, die sein Sein als solches darstellt.»⁹⁰ Aber Freiheit ist an Vernunft gebunden: «Die menschliche Freiheit ist weder Laune noch Determinismus des Interesses, sondern, wie es Kant und Fichte gewollt haben, immer schon Autonomie, als Gehorsam gegenüber dem inneren Gesetz der Vernunft.»⁹¹ Diese Vorstellung bildet die Grundlage seiner Theorie der Geschichte und der politischen Praxis. In einer zweiten Phase bestimmt Marx das Wesen des Menschen feuerbachianisch als Gemeinwesen. Er ist ein «[...] Wesen, das sich theoretisch (Wissenschaft) und

88 Ebd., S. 35.

89 Ebd., S. 48-49.

90 Ebd., S. 284.

91 Ebd., S. 285.

praktisch (Politik) nur in den universalen menschlichen Verhältnissen erfüllt, ebenso zu den Menschen wie zu seinen Gegenständen (der äußeren Natur, die durch Arbeit ›humanisiert‹ wird). Auch hier bildet noch das Wesen des Menschen die Grundlage von Geschichte und Politik.»⁹² Es ist die Aufgabe der Revolution, dem Menschen seine durch Geld, Macht und Religion entfremdete Natur zurückzuerstatten. Dieses Denken ändert sich gemäß Althusser ab 1845 radikal. Der Bruch mit einer Theorie, die Geschichte und Politik auf ein Wesen des Menschen begründet, habe drei Aspekte. Erstens gründe die Theorie von Geschichte und Politik auf neuen Begriffen (Gesellschaftstransformation, Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse, Überbau, Ideologien, Determination in letzter Instanz durch die Ökonomie etc.). Zweitens übe Marx radikale Kritik an der theoretischen Anmaßung jedes philosophischen Humanismus und drittens bestimme er den Humanismus als Ideologie. «Auch in dieser neuen Auffassung hängt alles streng zusammen, aber es ist eine neue Art von Strenge: das kritisierte Wesen des Menschen (2) wird als Ideologie bestimmt (3), das heißt auf Kategorien bezogen, die zur neuen Theorie der Gesellschaft und Geschichte (1) gehören.»⁹³ Statt eines (auf Vernunft, Freiheit, Gemeinschaft basierenden) menschlichen Wesens basieren Geschichte und Politik nun auf «menschliche[r] Praxis (ökonomische Praxis, politische Praxis, ideologische Praxis, wissenschaftliche Praxis) in den für sie eigentümlichen Artikulationsformen, deren Grundlage sich in den spezifischen Artikulationen der Einheit der menschlichen Gesellschaft findet.»⁹⁴ Indem Marx die theoretischen Ansprüche des Humanismus verwirft, kann er ihn nun als Ideologie bestimmen und in dieser Funktion anerkennen. «Streng im Hinblick auf die Theoriebildung kann man und muss man also ganz offen von einem *theoretischen Antihumanismus bei Marx* sprechen und in diesem *theoretischen Antihumanismus* die (negative) absolute Bedingung der Möglichkeit der (positiven) Erkenntnis der menschlichen Welt als solcher sehen.»⁹⁵

Jakovljević hat in Alienation Effects herausgearbeitet, dass in Jugoslawien auf Althusser's Kritik am theoretischen Humanismus reagiert wurde – die Praxis-Gruppe hat kritisch repliziert, auf der anderen Seite gab es auch einen positiven Resonanzraum. Kritik gab es von Kangrga. Im Jahr 2001 schrieb er, dass Althusser 1965 einen langen Aufsatz für eine Praxis-Publikation eingereicht habe und er darüber ein vernichtendes Gutachten verfasst habe, weil es

92 Ebd., S. 287.

93 Ebd., S. 289.

94 Ebd., S. 292.

95 Ebd.

aus einer positivistisch-stalinistischen Position geschrieben sei.⁹⁶ Für Jakovljević war für Praxis der Stein des Anstoßes bei Althusser der gleiche wie bei den sowjetischen Marxisten: das Fehlen einer Theorie der Entfremdung. Ich würde das Problem auf einer noch grundlegenden Ebene ansiedeln: Für Althusser hat der Humanismus selbst nur als Ideologie eine Geltung und es ist für ihn klar, dass sich Marx von der Auffassung verabschiedet hat, dass ein wie auch immer geartetes «menschliches Wesen» die Treibkraft der Geschichte sei. Damit wird auch die Kategorie der Entfremdung hinfällig. Jakovljević stellt entsprechend denn auch fest, dass die Praxis-Autorin Zagorka Pešić-Golubović in ihrem Text What is the Meaning of Alienation? (Original Englisch) von 1966 beinahe mechanistisch die Vorstellung wiederhole, dass Entfremdung durch den Konflikt zwischen der «menschlichen Natur» und den sozialen Bedingungen, unter denen er existiert, zustande komme. Praxis habe es versäumt, eine Theorie des Subjekts zu entwickeln bzw. sich nicht von der Vorstellung eines einheitlichen Subjekts lösen können.⁹⁷

Jakovljević arbeitet einen wichtigen Aspekt des jugoslawischen Marxismus heraus. Es gab ab den späten 1960er Jahren neue Akteurinnen auf dem Feld. Insbesondere die Studentenzeitschrift Ideje [Ideen] führte den französischen Strukturalismus ein. Es war auch das erste Magazin außerhalb Sloweniens, das seine Pforten dem jungen Žižek öffnete. Hier finden wir nun eine positive Aufnahme des «theoretischen Antihumanismus» von Althusser. Zwei Begegnungen intellektueller Natur waren für Slavoj Žižek von Bedeutung: einerseits die Psychoanalyse (Freud und vor allem Lacan), andererseits die experimentelle visuelle Poesie, wie sie unter anderem von der Gruppe OHO praktiziert wurde.⁹⁸ Auch mit der Autorin Julia Kristeva setzte er sich auseinander. Was die Psychoanalyse, die Poesie und das Schreiben Kristevas für Žižek verbindet, ist die zentrale Rolle, die der Sprache zuteil wird. 1974 schrieb er im Aufsatz Marksizam/Strukturalizam: pokušaj razgraničenja [Marxismus/Strukturalismus: Versuch einer Abgrenzung] über die Autoren der Zeitschrift Tel Quel, dass sie für ein Schreiben stehen, das Sinn ohne inhärenten Sinn produziere und kein Interesse habe, Sinn «auszudrücken». Dieses Schreiben zielt Jakovljević zufolge darauf ab, die ideologische Auffassung von Sprache als Kommunikationsmittel, als Ausdruck und Träger von Bedeutung zu verfremden und zu demonstrieren, dass diese Auffassung der Ökonomie der sym-

96 Jakovljević 2016, S. 226. (Vgl. dazu Milan Kangrga: *Šverceri vlastitog života* [Schmuggler des eigenen Lebens], Belgrad: Repbulika 2001.)

97 Ebd., S. 228–229.

98 Ebd., S. 229–231.

bolischen Ordnung entsprungen sei.⁹⁹ Hier ist ein deutliches Echo der Position zu vernehmen, für die in der Kunstgeschichte Rosalind Krauss oder die October-Schule im Allgemeinen steht, in der seinerseits der New Criticism widerhallt: Die Bevorzugung einer ästhetischen Praxis, die nicht auf dem Symbolischen beruht, die nicht als Kommunikation gedacht ist, die einen Zweifel an Sinn artikuliert und in der dem Sprachlichen selbst der Vorzug gegenüber dem menschlichen Bewusstsein gegeben ist.

Jakovljević zitiert einen Auszug aus dem 1976 erschienenen Text Znak, označitelj, pismo: prilog materijalističkoj teoriji označiteljske prakse [Zeichen, Signifikant, Schreiben: Beitrag zu einer materialistischen Theorie der Bedeutungspraxis], der in diesem Zusammenhang ebenfalls von Interesse ist. Žižeks Auffassung von Text verlange nach einer besonderen Lesestrategie, die er als Rebus-Prozedur bezeichne und die von Freuds Traumdeutung inspiriert sei. Der Interpretationsvorgang beruht auf dem Lesen diskreter Zeichen; es geht nicht um eine Gesamtinterpretation, sondern um die Analyse der Details. Dies entspricht für Žižek dem Übergang vom imaginären Bereich des Signifikats als Zusammenhang von Ideen oder Dingen zum Bereich des Signifikanten.¹⁰⁰ Wie Jakovljević herausarbeitet, besteht für Žižek ein Zusammenhang zwischen einer bestimmten Art von Text (im Schreiben wie im Lesen) und marxistischem Denken. «According to Žižek, the capacity of speech to generate an unproductive «excess of meaning» that remains beyond the reach of capitalist economization of life becomes especially assertive in poetry.»¹⁰¹

Es gibt noch einen zweiten Strang in Žižeks Denken, der mit dem ersten verbunden ist, uns aber auch zurück zur Thematik des Humanismus führt. Die Beschäftigung mit Lacan hat Žižek zu einem Philosophen des Subjekts werden lassen. Für ihn war klar, dass nicht die Gesellschaft einem *a priori* vollständigen Menschen etwas entzieht, das ihm restituiert werden könnte, sondern dass Verlust und Unterdrückung zur Subjektgenese gehören. Es ist konstituiert durch den Mangel und durch das Begehren des Anderen, das, wie bereits aufgeführte wurde, für Lacan das Subjekt von Beginn seines Lebens an spaltet. «[...] Žižek reproaches Praxis philosophy for its commitment to preserving the transcendental subject, while trying to mount a critique of the world this subject produced.»¹⁰²

Es gab im Jugoslawien der 1970er Jahre also zwei miteinander konkurrierende und sich diametral entgegenstehende philosophische Positionen,

99 Ebd., S. 229.

100 Ebd., S. 233.

101 Ebd., S. 230.

102 Ebd., S. 236.

von denen die eine (Praxis) deutlich etablierter und prominenter war, obwohl sie stark unter politischem Druck des SKJ stand. Die theoretische Position des jungen Žižek fand in studentischen Kreisen zu Beginn der 1970er ihre ersten Interessenten und Anhänger. Der französische Poststrukturalismus mit seinem theoretischen Antihumanismus bahnte sich in Jugoslawien erst langsam den Weg.

Für das Studentische Kulturzentrum, das seiner Genese gemäß mit den Ereignissen um 1968 und der Neuen Linken verbunden war, stellt sich nun die Frage, wie die sich widerstreitenden Modelle in der Kunstpraxis ihren Niederschlag fanden. Diese Frage stellt sich umso dringlicher, als in der ersten Hälfte der 1970er Jahre das SKC ein Raum war, in dem der Mensch als Künstlerin, Performerin und Publikum und im Diskurs erst gerade die Bühne betreten hatte und am meisten Raum für sich beanspruchte. Während Jakovljević sehr schnell zu dem Urteil gelangt, dass die Künstler am SKC den Humanismus von Praxis ablehnten, möchte ich diese Frage genauer untersuchen und ein differenzierteres Bild zeichnen.¹⁰³ Damit kehren wir zu den konkreten Kunstanlässen zurück. Die Jahre 1972–74 waren wichtig für die Performancekunst-Szene in Belgrad, weil sowohl Marina Abramović als auch Raša Todosijević in dieser Zeit die Performance für sich entdeckten. Ab 1973 realisierten sie Schlüsselwerke: Abramović die Rhythmus-Serie, Todosijević seine Performances mit menschlichen und tierischen Akteuren.