



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Der Entwicklungsgedanke der Praxis-Philosophie
in Jugoslawien

Verfasser

Goran Bećirčić

angestrebter akademischer Grad

Magister (Mag.)

Wien, 2014

Studienkennzahl laut Studienblatt: A 057 390

Studienrichtung lt. Studienblatt: Individuelles Diplomstudium
Internationale Entwicklung

Betreuerin: ao. Univ. Prof. Dr. Margarete Grandner

Inhaltsverzeichnis

Prolog.....	4
Thema.....	6
Zur Idee.....	8

ERSTER GESANG:

„PRAXIS-GRUPPE“ UND PRAXIS-PHILOSOPHIE IN JUGOSLAWIEN

Entstehung der „Praxis-Gruppe“ und Praxis-Philosophie.....	11
Die Zeitschrift „Praxis“ (1964–1974).....	16
Sommerschule in Korčula (1963–1974).....	19
„Praxis-Gruppe“ und 1968: Studentenbewegung und künstlerische Avantgarde....	21
Kritik an der „Praxis-Gruppe“	23

ZWEITER GESANG:

REVOLUTIONÄRE PRAXIS

Was ist <i>Praxis</i> ?.....	27
„Wozu Praxis?“	31
Entfremdung.....	33
Fragebündel.....	34
Was ist Entfremdung?.....	36
Gedanke der Revolution.....	40
Rücksichtslose Kritik alles Bestehenden.....	43

DRITTER GESANG:

INTERNATIONALE ENTWICKLUNG UND PRAXIS-PHILOSOPHIE

„Entwicklung“ und „Internationale Entwicklung“	46
Geschichte über „Internationale Entwicklung“?.....	50
Die Brücke über Internationalen Entwicklung und Praxis-Philosophie.....	53

VIERTER GESANG:

ENTWICKLUNG UND REVOLUTION

Entwicklungsgedanke der Praxis-Philosophie.....60
„Entwicklungssein“64
Interkulturelle Philosophie.....68
Epilog.....73

Literaturverzeichnis.....76

Anhang

Zusammenfassung.....83
Abstract.....85
Curriculum Vitae.....87

Prolog

Vorliegende Diplomarbeit beschäftigt sich mit einer Gruppe von DenkerInnen in einer bestimmten Zeit und einem ausgewählten Raum. Es handelt sich dabei um die sogenannte „Praxis-Gruppe“, deren Blütezeit in den 1960er und 1970er Jahren in- und außerhalb Jugoslawiens lag. Die Nachkriegszeit und damit die Abwendung Jugoslawiens von der UDSSR haben den Weg einer anderen Alternative stattgegeben, welche aus den Trümmern des Krieges den dahin kriechenden und bedürftigen Menschen wieder eine Hoffnung geben sollte. Zwischen zwei Blöcken, bloß irgendwie doch allein, stand zuerst die Volksrepublik und danach die Sozialistische Föderative Republik Jugoslawien plötzlich unter einer solchen Not. Vielleicht war es sogar eine der einzigartigen historischen Stellungen, wo das eine Gesicht gegen das andere Gesicht gewandt war, und zusammen mit dem ungünstigen Verlauf der Geschichte sollte die nachfolgende Entwicklung Jugoslawiens bestimmt werden: Es entstand die Möglichkeit eines alternativen Weges in der Peripherie, jenseits der real-sozialistischen und kapitalistischen Blöcke der Nachkriegswelt. Innerhalb dieses Weges entfaltete sich, langsam aber sicher, eine weitere „Alternative“ von der „Praxis-Gruppe“, die eine besondere Stellung und Meinung der Zeit vertreten hat, und mit ihr mutig in die Welt hinausgetreten war.

Wofür aber stand diese Gruppe? Die „Praxis-Gruppe“ verdammt den Stalinismus, den jeder Gesellschaft innenwohnenden Bürokratismus und Dogmatismus und sie plädierte dagegen, sie war für einen schöpferischen Marxismus, eine humanere Vision der Welt, in der Menschen als Wesen der Praxis begriffen werden sollen. Die „Praxis-Gruppe“ lud nicht nur die marxistische, sondern auch die anderen bedeutenden KritikerInnen bürgerlicher Philosophie zur Diskussion ein: Bloch, Fink, Heidegger, Marcuse, Fromm, Habermas, um nur die deutschen Philosophen zu nennen. Vor allem durch die Korčula Sommerschule und die Zeitschrift „Praxis“ hat die „Praxis-Gruppe“ ihre Fähigkeit bewiesen, die zwei anscheinend entgegengesetzte Fronten zusammenzubringen, um gemeinsam zu denken und zu debattieren.

Das Denken und die Theorien dieser Gruppe wurden einerseits sowohl in Jugoslawien als auch in der restlichen Welt bisher ungenügend wahrgenommen und viel zu wenig erforscht. Andererseits wurde die Praxis-Gruppe vor und im Laufe der bewaffneten Auseinandersetzungen, aber auch später nach dem jugoslawischen Krieg (1992–1995), als der kommunistische „Kollateralschaden“ denunziert, und von einer neuen politischen und wissenschaftlichen Elite abgewiesen: Die Sonne ging im Osten nicht mehr auf. Erst vor einigen Jahren wurde das Interesse an der Praxis-Gruppe wieder geweckt. Einerseits dank der einzelnen Initiativen von NachfolgerInnen und KritikerInnen und andererseits wird dank der Initiative der Rosa Luxemburg Stiftung wieder mehr Augenmerk auf die Praxis-Gruppe-Forschung gelegt.

Es entstand als einzelne Initiative ein Sammelband, herausgegeben von Nenad Daković über die „Philosophie der Praxis“. Die Letztere, also die Stiftung betrifft eine retrospektive Konferenz auf der Insel Korčula, um die Gedanken der Praxis-Philosophie zu vergegenwärtigen. Dazu zählen noch und vor allem die Arbeiten der standhaften alten und jungen Generation der Praxis-PhilosophInnen und KünstlerInnen. Diese waren und sind durch die schon erwähnten Bemühungen bewegt, an Geburts- oder Todestagen ehrenhafte Salven abzuhalten, indem sie zumeist „jugonostalgisch“ oder aber „jugoapatisch“¹, aber auch kritisch argumentieren.² Die Praxis-Gruppe und die dazugehörige Philosophie waren und sind das seltene Wissen, das erst aus einer fast immer übersehene Ecke an das Licht der Welt seinen Weg angetreten hat und damit ein wenig Aufmerksamkeit bekommen hat. Dieser Grund reicht schon aus, um uns mit der Frage der Praxis-Gruppe und ihrem denkerischen Nachlass richtig und tüchtig auseinander zu setzen, was ich mit meiner Diplomarbeit gerne tun will. Mein Vorhaben ist es, „den kurvigen Fluss Drina gerade zu machen“³ und die bestimmten Ansätze aus dieser Gruppe zu transzendieren, insbesondere diese über die Themen Praxis und

¹ Die angeführten Attribute sollen nicht beleidigend, oder romantisierend auf die Völker des ehemaligen Jugoslawiens wirken, oder projiziert werden, das heißt, sie, die Völker aus dem ehemaligen Jugoslawien, sollen und dürfen sich nicht über ihre Geschichte schämen und sich von ihr fern halten, vielmehr sollten sie sich darüber Gedanken machen und sich mit ihr beschäftigen.

² Ante Lešaja hat einen Korpus für die Erforschung von Praxis und Sommerschule in Korčula vorgestellt. Vgl. Lešaja, Ante: Građa za istraživanje Praxisa i Korčulanske škole. In: Praxis. Kritika i humanistički socijalizam. Korčula: Rosa Luxemburg Stiftung, 2011, 88–98.

Entfremdung. Vielleicht ist es möglich, über sie hinaus die gegenwärtigen, theoretischen und methodologischen Ideen zur Entwicklung etwas zu bewegen. Es wird sich im Laufe der Arbeit zeigen, ob mein Entschluss genug Sinn aufweisen kann, um interessant zu sein. Über die Begriffe der Entfremdung und der Praxis sind in der bisherigen Forschung nicht wenige Gedanken angestellt worden. Am ehesten aber wurden diese zwei Begriffe zur Zeit der Praxis-Gruppe wieder in den Fokus der philosophischen Diskussion aufgenommen, insbesondere wegen der in den 1930er Jahren entdeckten und publizierten Ökonomisch-Politischen Manuskripte von Karl Marx. Was unter diesen beiden Begriffen und den davon inspirierten Gedanken der Revolution exakt zu verstehen ist, hat auch die Praxis-Gruppe versucht zu manifestieren. Der allgemeine Bruch des Sozialismus in Europa, oder der letztendliche Biss des Kapitalismus Ende der 1980er Jahre hat diese wichtigen Gedanken über den Menschen mit sich ins Leere gezogen. Es gibt reichlich Gründe, warum dieses Wissen gerade heute wichtig sein sollte, obwohl es paradox erscheinen mag, die Umstände der porösen sozialistischen Vergangenheit an das gegenwärtige Geschehen zu knüpfen.

Thema

Diese Arbeit ist auf das Entwicklungsparadigma der Praxis-Philosophie und auf ihre Konfrontation mit den Entwicklungsstadien im ehemaligen Jugoslawien am Weg zur Vollendung der Revolution – in Form einer „Kritik alles Bestehenden“ – fokussiert. Es scheint so zu sein, dass die philosophischen Fragen der Praxis-Gruppe eine wesentliche Unterstützung für den gegenwärtigen kapitalistischen Entwicklungsdiskurs bieten können. Insbesondere auch das von Karl Marx übernommene und interpretierte Verständnis des Menschen als *freiem schöpferischem Wesen der Praxis*⁴, welches eine zentrale Rolle beim Denken der

³ Volksspruch: „Mach die kurvige Drina (Fluss) nicht gerade!“. Allusion auf das unmögliche und an das absurde Denken oder Tun. Da der Spruch im Volke entstand, trägt er nicht umsonst eine gewisse Bedingtheit in sich: Man sagte es nicht, wenn es im Volke nicht wirklich auftauchte. Wenn es doch auftaucht, als die Ausnahme, die die Regel bestätigt, dann ist es als absurd zu bezeichnen. Somit ist das Zusammentreffen von Unmöglichem und Tatsächlichem letztlich das Absurde geblieben.

⁴ Vgl. Petrović, Gajo: *Wider den autoritären Marxismus*. Frankfurt am Main (u.a.): Europäische Verlagsanstalt, 1969, 167f; 183f.

Praxis-Gruppe spielte, (scheint sich im gegenwärtigen Kontext der kapitalistischen Gesellschaftsverhältnisse im Verständnis über Menschen als „Genießer existenzieller Bedürfnisse“⁵ verwandelt zu haben) ist auch von großer Bedeutung für das Elaborat meiner These, denn es bringt eine immer wiederkehrende Frage mit sich: Die Frage über die Freiheit und die Entfremdung des Menschen. Das Thema dieser Arbeit ist das Entwicklungsdenken der Praxis-Gruppe und ich werde dieses auf zwei Ebenen betrachten: Zum einen werde ich die Entstehung der Praxis-Philosophie und der Praxis-Gruppe erklären und analysieren, indem ich einige theoretische und auch methodologische Konzepte daraus vorstelle. Unter Praxis-Gruppe verstehe ich vor allem die der Philosophie der *Praxis* zugewandten PhilosophInnen Jugoslawiens, die in den 1960er und 1970er Jahren für eine lebendige Debatte zwischen PhilosophInnen des Ostens und Westens gesorgt haben. Zum anderen werden zwei „Disziplinen“, die „Philosophie“ und „Entwicklung“, im erweiterten Sinne überdacht. Die Position und der Kampf der Praxis-Gruppe in Jugoslawien waren nicht gerade beneidenswert, dennoch war diese Gruppe eine der wichtigsten zu jener Zeit und hatte durch die Zeitschrift „Praxis“ wie auch durch die Korčula Sommerschule ihre Reputation international verbreiten können.

Der letzte Teil der Arbeit beschäftigt sich mit der Annäherung der Philosophie an die „Entwicklung“ durch den *Gedanken der Revolution*. Ich werde versuchen zu beweisen, dass das philosophische Denken als Praxis oder als das von Marx inspirierte Denken der Revolution für die „Entwicklung“ und Entwicklungsstudien von kreativer, grundlegender Bedeutung sein kann. Es ist dann von entscheidender Bedeutung, wenn es z.B. um Fragen der Freiheit der Menschen oder ihrer Entfremdung geht. Und es impliziert ein anderes Verständnis derselben Begriffe, das Menschen durch Praxis zur Ergreifung ihrer Freiheit bringt und zur „Revolution“ motivieren kann. Weil das nachweislich so ist, ist eine These und das entscheidene Argument dazu darin begründet, dass das „philosophische“

⁵ Fischer, Karin; Hödl, Gerald; Panreiter, Christof: Entwicklung – eine Karotte, viele Esel? In: Fischer, Karin; Hödl, Gerald (u.a.) (Hg.): Entwicklung und Unterentwicklung. Eine Einführung in Probleme, Theorien und Strategien. Wien: Mandelbaum, 2006, 13. Es wird suggeriert, dass Entwicklung mehr sein sollte als die nackte Sicherung des Überlebens, obwohl diese Sicherung auch nicht wenig wäre.

Entwicklungsdenken dem ökonomischen Verständnis von „Entwicklung“ vorausgehen soll, oder dass sich dieses Denken der Praxis-Gruppe in der heutigen Konstellation der Dinge seinen Platz erst erkämpfen muss, wenn es eine menschlichere Gesellschaft schaffen will. Eine schöpferische Dimension des heutigen Denkens über „Entwicklung“ ist in der *Praxis* unserer Zeit zu finden, der Kohärenz der Dinge, die sich entfremdet haben. In diesem Sinne wird das Verständnis des Menschen als „Wesen der Praxis“ dem als „ökonomischem Tier“ entgegengestellt.⁶

Zur Idee

Diese Arbeit erforscht die philosophischen Entwicklungsgedanken der Praxis-Gruppe in der Zeit von 1964–1974, also in der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien (SFRJ)⁷. Darunter sind einleitend die Begrifflichkeiten, die theoretischen Konzepte und auch die methodologischen Ansätze gemeint. Im Weiteren möchte ich diese dem damaligen und heutigen Entwicklungsdiskurs entgegenstellen. Die erweiterte theoretische Perspektive bietet einen Zusammenhang, der das Zurückgreifen auf den Menschen im Philosophischen- und Entwicklungssinn unterstreicht. Die Gründe für diese Studie liegen vorerst darin, dass das reiche und vielfältige philosophische Erbe der Praxis-PhilosophInnen in den letzten Dekaden nahezu unbekannt blieb und daher noch weitere Forschungen benötigt. Mein persönliches und damit eigenes Interesse betrifft die Ideen, welche der Praxis-Gruppe *eigen* sind und nach wie vor gelten, bzw. gewisse Auswirkungen in der Gegenwart haben könnten. Diese Ideen bergen einige „Geheimnisse“, die Fragen aufwerfen und Antworten herausfordern. Das Außergewöhnliche an dem Thema ist die Entwicklung der Philosophie in Jugoslawien und die davor abgelebte Metamorphose, man könnte sagen: fast eine Geburt aus dem Schatten, die der philosophischen Notwendigkeit der Zeit entsprungen ist. Die Kritik alles Bestehenden als Methode in- und außerhalb

⁶ Für Petrović' interessante Auseinandersetzung mit dem Thema siehe: Petrović: Wider den autoritären Marxismus, 86–110, insbesondere 109.

⁷ Im weiteren Jugoslawien.

Jugoslawiens ist das Wichtige und Entscheidende an diesem Thema. Die Relevanz dieser Arbeit besteht vor allem darin, dass es sich um einen philosophischen Versuch handelt, die Entwicklungsproblematik zu denken. Daher müssen die theoretischen und methodologischen Ansätze sowie die Konzepte der Praxis-Philosophie in Bezug auf die „Entwicklung“ direkt in den Fokus dieser Arbeit gestellt werden. Insofern hoffe ich einen Beitrag zum aktuellen Diskurs über „Entwicklung“ als Disziplin leisten zu können.

Obwohl es nur selten vorkommt, erscheint es realistisch, sich von Zeit zu Zeit über sich selbst Gedanken zu machen. Wenn wir es aber doch einmal machen, indem wir die Gedankenanalyse einem rationalistischen Kritikgeist unterziehen, stoßen wir gelegentlich auf eine Überraschung. Diese Überraschung ist charakteristisch für das Fehlen der angenommenen Logik. Auf diese Weise gelangen wir in die seltsame Gegebenheit, in unserem Bemühen um eine neue Gesellschaft zu errichten, wiederholt die gleiche Gesellschaft zu schaffen.⁸ Genauer gesagt, geht es hier um ein „rationalistisches“ Paradoxon: Je mehr die Menschen der Rationalität folgen und glauben, dass sie nur damit die Innovation bringen werden, desto weniger können wir einsehen, dass eben diese Rationalität die Hemmung jeder Innovation ist.⁹ Und obwohl diese Behauptung vereinfacht oder absurd erscheinen mag, geht es hierbei eigentlich um einen grundsätzlichen Zweifel, der uns alle beeinflusst: das Hinterfragen der Selbstverständlichkeit oder ihre schweigende Akzeptanz. Wenn wir etwas als selbstverständlich akzeptieren, sind wir nicht in der Lage, es zu verändern. Darum ist es für diese Arbeit so wichtig, dass das sorgfältige Elaborat der These über die *Praxis* als einer freien bzw. nicht entfremdeten schöpferischen Tätigkeit der Menschen kontextualisiert wird. Es ist demnach ein Versuch, eine nicht unbedingt „rationalistische“ Perspektive auf ein bereits gedachtes Thema zu entwickeln.

Im heutigen Licht, in der Form einer kritischen Abhandlung sind die Ansätze zum Entwicklungsgedanken zu untersuchen. Die Methode der kritischen Abhandlung soll dem Prinzip der bedingungslosen Kritik alles Bestehenden folgen. Im selben

⁸ Vgl. Moscovici, Serge: Die Wiederverzauberung der Welt. In: Touraine, Alain; Dreitzel, Hans Peter; Moscovici, Serge; Sennett, Richard; Supek, Rudi; Birnbaum, Norman: Jenseits der Krise. Wider das politische Defizit der Ökologie. Frankfurt am Main: Syndikat, 1976, 113.

⁹ Vgl. Ebd., 113.

Licht stehen nun diejenigen Post-Development Ansätze, welche über den Alternativweg der „Entwicklung“ denken, also eher einer nonkonformistischen Richtung folgen.¹⁰ Die beiden „Disziplinen“, Philosophie und „Entwicklung“ sind von Bedeutung für das Forschungsfeld dieser Arbeit. Eine strenge Trennung zwischen oder ein Verzicht auf einige andere Disziplinen erscheint nicht sinnvoll. Daher ist diese Arbeit eine transdisziplinäre Forschungsarbeit, oder auch eine philosophische Forschung über die Entwicklungsmöglichkeiten. Die Art und Weise meines Vorgehens wird als ein philosophischer Versuch dargestellt, welcher durch das Denken der Praxis-Gruppe sowohl der „Philosophie“ und der „Entwicklung“ geht, als auch ihren Zusammenhang nach und nach erörtern wird. Darum werde ich die naheliegenden terminologischen Begrifflichkeiten der Philosophie und der „Entwicklung“: Entfremdung, Praxis und Gedanke der Revolution, einer Analyse unterziehen. Angefangen mit den Bedingungen der schwierigen Nachkriegslage in der jugoslawischen Entwicklungspolitik, die vom stalinistischen Entwicklungsmodell abwich, möchte ich den historisch-politischen Zusammenhang, in dem die Praxis-Gruppe entstanden ist, erläutern. Ich betrachte anfangs die nachholende Industrialisierung Jugoslawien unter dem sozialistisch-marxistischem Einfluss und die Tendenz zur Eigenartigkeit des Gleichen (in Bezug auf die Doktrin und Dogma des Marxismus von Stalin). An diesem Teil knüpft die Gestalt des philosophischen Gedankens der Praxis-Gruppe, die eine maßgebliche Kritik des bestehenden (jugoslawischen) Marxismus darstellte, bzw. eine schöpferische Interpretation von Marx unterstützte, an. Die Überlegungen dazu sollen dem entwicklungstheoretischen Gedanken entgegengesetzt werden, um ihre Verifizierbarkeit in der heutigen Zeit überprüfbar zu machen.

¹⁰ Vgl. Fischer, Karin; Hödl Gerald: Perspectives on Development Studies: A Short Introduction. In: Journal für Entwicklungspolitik, voll. XXIII 2–2007, 5. Die nonkonformistischen Ansätze entsprechen der Kritik alles Bestehenden folglich besser, aber es ist nicht ausschließlich.

ERSTER GESANG:

PRAXIS-GRUPPE UND PRAXIS-PHILOSOPHIE IN JUGOSLAWIEN

Entstehung der Praxis-Gruppe und Praxis-Philosophie

Nach der Verwüstung durch den Zweiten Weltkrieg, aber mit dem Elan des Gewinners, musste Jugoslawien aus den Trümmern von vorne anfangen. Die nachholende Industrialisierung schien ein notwendiges, jedoch auch fernes Ziel zu sein. Der Bruch mit Stalin 1949, den Tito wagte, hatte eine neue Perspektive in der Entwicklung der Volksrepublik Jugoslawien eröffnet. Der Weg selbst war sozialistisch, sollte sich allerdings vom Stalinismus abgrenzen. Aus dieser historischen Gelegenheit heraus wurde ein „real-utopisches“¹¹ Entwicklungsexperiment unternommen, das in Richtung Arbeiterselbstverwaltung und Absterben des Staates ging.¹² Karl Marx ist bekanntlich mit seiner Einschätzung über die Entwicklung der sozialistischen Revolution in der Peripherie gescheitert. Das ist vielleicht der Verdienst der unternommenen Experimente sozialistischer Entwicklung des 20. Jahrhunderts. Wir können diese Experimente entweder als „staatssozialistische“ oder als „sozialistisch orientierte“ Versuche bezeichnen.¹³ So betrachtet war Jugoslawien ein staatssozialistisches Land, da es durch einen hohen Grad an Vergesellschaftung und Planung der Produktion und durch die ökonomische Autarkie gekennzeichnet wurde.¹⁴ Dadurch, dass die nachholende Industrialisierung in der Peripherie erst begann, und das Industrieproletariat fehlte, konnte sich die etatistische Tendenz in der sozialistischen Revolution etablieren.¹⁵ Es war die Zeit, als es vorerst um den Wiederaufbau, sowohl auf der materiellen als auch auf der geistigen Ebene, ging. Nach dem Bruch mit Stalin geriet Jugoslawien auf eigene Bahn, oder besser gesagt: Es hat eine geschichtliche

¹¹ Anspielung auf Ernst Blochs Begriff der „konkreten Utopie“.

¹² Vgl. z.B. Sohn, Susanne: Die „Praxis“-Gruppe. Darstellung ihrer Konzeption und Versuch einer kritischen Auseinandersetzung. Diplomarbeit. Universität Wien, 1982, 20–22.

¹³ Vgl. Becker, Joachim: Anatomie der Sozialismen. Wirtschaft, Staat und Gesellschaft. In: Becker, Joachim; Weißenbacher, Rudy (Hg.): Sozialismen. Entwicklungsmodelle von Lenin bis Nyerere. Wien: Promedia & Südwind, 2009, 13.

¹⁴ Vgl. Ebd., 13.

¹⁵ Stojanović, Svetozar: Kritik und Zukunft des Sozialismus. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1972 [1970], 36f.

Entscheidung getroffen und alle seine revolutionären Kräfte in Bewegung gesetzt. Dass die Nachkriegseuphorie die außerordentlichen Resultate bringen kann, zeigt die Entwicklung in der Zeitspanne von 1954 bis 1965, in der Jugoslawien nach Japan weltweit auf den zweiten Platz mit zehnpromzentiger Wachstumsrate gelang.¹⁶ Einen Teil dieser Geschichte stellte die Praxis-Gruppe dar. Nach der Herausgabe der Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte (1844) 1932 wurde das Interesse für Karl Marx' Frühschriften wieder neu erweckt. Viele der damaligen DenkerInnen beschäftigten sich mit seinen Schriften nicht zuletzt deshalb, um den dogmatischen, stalinistischen Marxismus zurückzudrängen oder vielleicht, um eine „andere“ Seite von Marx, welche nicht durch die strikte Unterscheidung, bzw. Ablehnung des „jungen“ oder „alten“ Marx erfolgen soll, zu unterstützen.¹⁷ In Jugoslawien gab es zwei grundsätzlich verschiedene Interpretationen des klassischen Marxismus, wie Stjepan Sirovec schreibt, „die erste nannte sich ‚orthodox‘, während die andere sie stalinistisch-dogmatisch bezeichneten, die andere nannte sich schöpferisch-humanistisch, während die erste sie abstrakt-humanistisch bezeichnete“.¹⁸ Es ist nachvollziehbar, dass die Praxis-Gruppe die schöpferisch-humanistische Interpretation vertreten hat. Die Praxis-Gruppe bildete sich aus dem Engagement hochqualifizierter Kader der Zagreber Universität, die auch die Zeitschrift „Praxis“ etablierten, welche die Richtung des authentischen, schöpferischen Marxismus vertreten sollte.¹⁹ Dazu kamen noch die Professoren der Belgrader Philosophischen Fakultät sowie Personen auch aus den anderen Fakultäten der jugoslawischen Republiken. Es ist allgemein bekannt, dass die Praxis-Gruppe für die Beiträge anderer wissenschaftlicher Disziplinen, aber auch für KritikerInnen, KünstlerInnen, StudentInnen und dergleichen offen gewesen ist. Die Problematik der Praxis-PhilosophInnen ging weit über die Philosophie hinaus und sollte Gedanke

¹⁶ Vgl. Marković, Mihailo: Šta je uopšte Praxis? In: Daković, Nenad (Hg.): Filozofija Prakse. Beograd: Dom Omladine, 2011, 12.

¹⁷ Vgl. Petrović, Gajo: Gibt es noch Entfremdung in sozialistischen Systemen? In: Schrey, Heinz-Horst (Hg.): Entfremdung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 268f.

¹⁸ Sirovec, Stjepan: Die Menschenrechte im jugoslawischen Marxismus. In: Renewed Life, Vol. 38, No. 3-4-1983, 260.

¹⁹ Vgl. Petrović, Gajo: Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschrift „Praxis“. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Rombach, 1969, 13f.

der Revolution werden. Dazu wurden alle, denen „die Lebensfragen unserer Zeit nicht gleichgültig sind“, eingeladen²⁰. Das Bewusstsein darüber, dass die vielfältige Problematik der menschlichen Gesellschaft nicht nur aus einer Ecke zu betrachten ist, eröffnete eine freiere Perzeption und Einsicht dieser Gruppe in ihrem Denken. Es ging um eine Vertiefung in die theoretischen Bilder des Marxismus, Humanismus und ihre Kombination (schöpferischer, authentischer Marxismus oder marxistischer, abstrakter Humanismus) sowie insbesondere um die Auseinandersetzung mit einigen kontextgebundenen Begriffen: Entfremdung, Praxis und Gedanken der Revolution. Die inhaltliche Leitidee der Zeitschrift „Praxis“ beruhte gerade auf einer Gebundenheit der Begriffe „in der die Philosophie der Gedanke der Revolution sein soll, rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, humanistische Vision einer wirklich menschlichen Welt, inspirierende Kraft revolutionären Handelns.“²¹ Die ursprüngliche Idee für die Entstehung der Praxis-Gruppe bildete die eigentliche Notwendigkeit einer Zeitschrift, die den Wünschen der Beteiligten entspricht, das heißt über die Philosophie im herkömmlichen Sinn hinausgeht.²² Insofern war sie anfangs keine geschlossene Gruppe, sondern eben Teil einer Öffentlichkeit, wie wir sie an Universitäten normalerweise antreffen: Sie waren aktiv beteiligt an den damaligen Diskussionen ihres Faches und darüber hinaus in Jugoslawien und in weiterer Folge in der Welt. Svetozar Stojanović schreibt von zwei Phasen des humanistischen Marxismus in Jugoslawien: der revisionistischen und der authentischen.²³ Diese zwei Phasen waren insofern miteinander verknüpft, als sie gleichfalls eine radikale Revision und die Suche nach der Authentizität in dem gesamten Marx'schen Denken meinten. Die Kommunistische Partei Jugoslawiens hatte im Gegenteil ihre eigenen TheoretikerInnen und PhilosophInnen, die die grundlegende Interpretation des Stalinismus behielten (Diamat, Abbildtheorie), obwohl sie einige Aspekte des Stalinismus verwarfen.²⁴

²⁰ Praxis Redaktion: Wozu „Praxis“? [1964]. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Freiburg: Rombach, 1969, 253f.

²¹ Petrović: Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschrift „Praxis“, 14f.

²² Vgl. Praxis Redaktion: Wozu „Praxis“?, 251.

²³ Vgl. Stojanović, Svetozar: Praxis nije samo filozofija: Izmedju marksizma, postmarksizma i neo-marksizma. In: Daković, Nenad (Hg.): Filozofija Prakse. Beograd: Dom Omladine, 2011, 68f.

²⁴ Vgl. Petrović: Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschrift „Praxis“, 12.

Die Praxis-Gruppe war nicht eine klassische Opposition zum jugoslawischen Regime, denn sie hatte sich keine politischen oder machthaberischen Ziele gesetzt. Im Gegenteil: Die Praxis-Gruppe stellte durch ihre philosophische und soziologische Arbeit das „Gewissen“ des Regimes dar. Aus diesem Grund hatte sie eine radikale Kritik der bestehenden Entwicklung des jugoslawischen sozialistischen Weges geübt. Zu einer der ersten bedeutenden Auseinandersetzungen zwischen der Praxis-Gruppe und den Verteidigern des orthodoxen Marxismus kam es 1960 in Bled. Gajo Petrović betont die Wichtigkeit des Symposiums in Bled für die Geschichte der jugoslawischen Philosophie, in dem die VertreterInnen des orthodoxen und schöpferischen Marxismus über die Abbildtheorie diskutierten. Durch die intellektuelle Überlegenheit der VertreterInnen des schöpferischen Marxismus wurde erstmals eine antidogmatische Strömung richtungsweisend.²⁵

Es ist an dieser Stelle wichtig anzumerken, dass die Praxis-Gruppe einen freien Raum für ihre Tätigkeit argumentiert, erkämpft und schließlich verteidigt hat. Auf diese Weise entstanden sowohl die Zeitschrift „Praxis“ als auch die Sommerschule in Korčula. Obwohl wir zu jener Zeit von einem „freundlicheren“ Umgang seitens des Regimes als in anderen real-sozialistischen Ländern sprechen können, war die Lage für die Betroffenen keinesfalls beneidenswert. In diesem Zusammenhang ist es interessant zu erwähnen, dass auch Josip Broz-Tito trotzdem Abonnent der Zeitschrift „Praxis“ war.²⁶ Um mit einem Bild zu sprechen: Wenn die Verurteilung der Andersdenkenden in der Sowjetunion und in anderen Ländern des Ostblocks ein sofortiger „Scheiterhaufen“ wurde, dann war die Situation mit der Praxis-Gruppe eher zu vergleichen mit einer langwierigen Folter, an deren Ende dann doch auch der „Scheiterhaufen“ stand. Durch die Sommerschule in Korčula, die keine übliche Schule, sondern ein Ort des Treffens, der für all jene, die an den wesentlichen Fragen der Gegenwart interessiert waren, „ohne Ansehen ihres Berufes oder Standes“²⁷, offen wurde, wurde ein Akt des interkulturellen

²⁵ Vgl. Ebd., 12.

²⁶ Vgl. Kangrga, Milan: Wir wollten eine demokratische Lösung der sozialistischen Bewegung. In: Kanzleiter, Boris; Stojaković, Krunoslav: „1968“ in Jugoslawien. Studentenproteste und kulturelle Avantgarde zwischen 1960 und 1975. Gespräche und Dokumente. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf., 137.

²⁷ Petrović: Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschrift „Praxis“, 16.

Philosophierens in einer bipolaren Welt in Bewegung gesetzt. Die Annahme, dass die Praxis-Gruppe auch ein Konzept für die interkulturelle Philosophie entwickelt hat, besteht in der Methode ihrer Vorgehensweise in Bezug sowohl auf die Zeitschrift „Praxis“ als auch auf die Sommerschule in Korčula. Die Praxis-Gruppe erkannte und verstand den Augenblick der Möglichkeit, den freien Weg mit zu bauen, und hatte ihr Instrumentarium dafür entwickelt. Erst seit der Etablierung der Zeitschrift „Praxis“ und der Initiative „Sommerschule Korčula“, also dank einer gemeinsamen, aber keiner „homogenen“ Tätigkeit, kann man von einer Gruppe sprechen, obwohl manche der Meinung sind, die Praxis-Gruppe sei in Wirklichkeit keine Gruppe gewesen.²⁸

Wenn es also um die Entstehung der Praxis-Philosophie geht, können wir – in Analogie zur Praxis-Gruppe – feststellen, dass die Entstehung nicht auf einer Interpretation von Marxismus begründet ist, sondern mehr einem Denken entspringt, das dem der Praxis-Gruppe entspricht.

Wir können außerdem daraus abgeleitet logisch feststellen, wenn die Praxis-Gruppe und die Zeitschrift „Praxis“ aus Jugoslawien stammten, können wir auch über eine jugoslawische Praxis-Philosophie reden. Lino Veljak ist der Meinung, dass die Praxis-Philosophie, neben anderen, durch die folgenden Charakteristika ihre begriffliche Konsistenz schöpft: „Antidogmatismus, Anhänglichkeit dem Konzept der revolutionären Grenzüberschreitung der bürgerlich-kapitalistischen Welt, Folgerichtigkeit ihrer Kritik, humanistische Orientierung, und der Versuch der Aufdeckung des dritten Weges zwischen der falschen Alternative der Metaphysik und Szientismus.“²⁹ Wie Veljak berechtigt erklärt, sind neben der Zeitschrift „Praxis“ und der Sommerschule auch die eigenen philosophischen und theoretischen Errungenschaften der PhilosophInnen der Praxis-Gruppe eine wichtige Voraussetzung für die Entstehung der Praxis-Philosophie gewesen.³⁰ Nur im engeren Kreis der Praxis-Gruppe wurden fünfundsechzig Bücher geschrieben.³¹

²⁸ Vgl. z.B. Golubović, Zagorka: Die Kritik alles Bestehenden. In: Kanzleiter, Boris; Stojaković, Krunoslav: „1968“ in Jugoslawien. Studentenproteste und kulturelle Avantgarde zwischen 1960 und 1975. Gespräche und Dokumente. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf., 120.

²⁹ Veljak, Lino: Praxis, Korčulanska ljetna škola, praksisovci. In: Daković, Nenad (Hg.): Filozofija Prakse. Beograd: Dom Omladine, 2011, 187.

³⁰ Vgl. Ebd., 187.

³¹ Vgl. Lešaja: Građa za istraživanje Praxisa i Korčulanske škole, 96.

Mit oben erwähnten Charakteristika der Praxis-Philosophie waren grundsätzlich alle in der Praxis-Gruppe beschäftigt. Darüber hinaus haben sich ihre Anschauungen und der vielfältige Weg ihres Gedankens entwickelt. Mihailo Marković, einer der Protagonisten der Praxis-Philosophie, sieht das Ziel dieser philosophischen Orientierung im Versuch, einen humanistisch-demokratischen Sozialismus zu gestalten.³² Vielleicht ist dieses Ziel die allumfassende Richtlinie der Praxis-Philosophie gewesen, oder wie Marković andeutet, eine Philosophie, die dem „Ideal der Epoche“³³ entsprach.

Die Zeitschrift „Praxis“ (1964–1974)

Ich möchte zunächst das zehnjährige Bestehen der Zeitschrift „Praxis“ näher erläutern, damit soll ein eindeutigeres Bild über die Themen, Konzepte und Überlegungen, die in der Zeitschrift diskutiert worden sind, dargestellt werden und entstehen. Der Kreis um die Praxis-Gruppe wäre nicht vollendet, wenn wir die Bedeutung der Zeitschrift einfach übergehen würden. Letztlich war die Entstehung der Zeitschrift eine Bedingung für die Entstehung der Praxis-Gruppe gewesen. Die Zeitschrift „Praxis“ und ihre internationalen Ausgabe³⁴ wurden von der Kroatischen Philosophischen Gesellschaft mit Sitz in Zagreb herausgegeben.³⁵ Der Name wurde in der Abgrenzung vom pragmatischen und vulgärmarxistischen Praxisbegriff und die darauf folgende Hinwendung zum ursprünglichen Marx, als der beste Ausdruck für das Philosophieverständnis, welches sie betreiben wollten, ausgewählt.³⁶ Die Zeitspanne, die für unser behandeltes Thema interessant ist, betrifft die Jahren 1964–1974, obwohl noch später von einigen Mitgliedern die „neue“ internationale Ausgabe in Oxford herausgegeben wurde – allerdings dies ohne Zustimmung des wesentlichen Teils der ursprünglichen Redaktion. Aus diesem Grund und um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu sprengen, werde ich mich nur auf die Ansätze der

³² Vgl. Marković: Šta je uopšte Praxis?, 11.

³³ Ebd., 11.

³⁴ Die internationale Ausgabe wurde seit 1965 in englischer, französischer und deutscher Sprache herausgegeben. Vgl. Petrović: Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschrift „Praxis“, 16.

³⁵ Vgl. Praxis Redaktion: Wozu „Praxis“?, 254.

³⁶ Vgl. Ebd., 253.

ursprünglichen Redaktion und deren Gedanken konzentrieren.³⁷ Die Gründe der Entstehung einer solchen Zeitschrift hatte die Redaktion mit dem Artikel „Wozu Praxis“³⁸ ausführlich erklärt. Wie oben bereits erwähnt, lag der Hauptgrund im Fehlen einer Zeitschrift, die aus den klassischen Rahmen der Philosophie entspringt und den Bedürfnissen der Zeit gemäß war, genauer bedeutet das, die Problematik der damaligen „Menschen von heute“ diskutiert. Es sei noch erwähnt, dass die Zeitschrift „Pogledi“ [Ansichten] (1952–1954), unter der Leitung von Rudi Supek, in gewissem Sinne die Vorreiterzeitschrift der „Praxis“ war, in der einige VertreterInnen der Praxis-Gruppe ihre früheren Texte veröffentlichten.³⁹ Auf der anderen Seite war der Hauptgrund für die „Auslöschung“⁴⁰ der Zeitschrift eher politischer Natur, obwohl die Zeitschrift formal nie verboten wurde. Die Zeitschrift wurde regelmäßig, mit einigen wenigen Ausnahmen, als zweimonatige Ausgabe dem jugoslawischen und internationalem Publikum vorgestellt. Die Redaktion setzte sich anfangs aus sieben Mitgliedern zusammen: Branko Bošnjak, Danko Grlić, Milan Kangrga, Danilo Pejović, Gajo Petrović, Rudi Supek und Predrag Vranicki. Die MitarbeiterInnen, die aus Städten anderer Republiken kamen, waren: Mihajlo Marković, Mihajlo Đuric, Ljubomir Tadic, Zagorka Golubović, Nebojša Popov, Božidar Jakšić, usw. Der internationale Redaktionsrat (1966) setzte sich aus vielen angesehenen Mitgliedern zusammen.⁴¹ Wenn wir den thematischen Schwerpunkt der „Praxis“ ansehen, werden wir gleich an Mehrzahl denken müssen – jede Ausgabe hatte ihren Schwerpunkt gehabt.⁴² Es ist passender und richtiger zu sagen, dass die Auswahl der Schwerpunkt-Themen mehr an die Aktualität der damaligen Weltgeschehnisse gebunden war als „nur“ an den orthodoxen Bildern der marxistischen oder bürgerlichen Philosophie. Darauf ließe sich der Inhalt

³⁷ Kangrga schreibt über die Konfrontation der Redaktionsmitglieder und spätere Meinungsverschiedenheit über die Zeitschrift und betont, dass die neue internationale Ausgabe in keinem Sinn die alte jugoslawische und internationale Ausgabe ersetzt und darstellt. Vgl. Kangrga, Milan: *Filozofija i društveni život. Rasprave, kritike i polemike*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1988, 256f.

³⁸ Vgl. Praxis Redaktion: *Wozu „Praxis“?*, 251–256.

³⁹ Vgl. Veljak: *Praxis, Korčulanska ljetna škola, praksisovci*, 185. ; Siehe auch Lešaja: *Grada za istraživanje Praxisa i Korčulanske škole*, Fußnote 18, 96. Siehe auch: Kangrga: *Wir wollten eine demokratische Lösung der sozialistischen Bewegung*, 125.

⁴⁰ Der Terminus wurde umgänglich benutzt für die Absetzung aller Mittel „von oben“ für den Druck und die Herausgabe der Zeitschrift, da es kein offizielles Verbot gegeben hat. Vgl. dazu: Kangrga: *Filozofija i društveni život*, 257.

⁴¹ Für die genauere Einsicht in die Liste der 46 Namen des Rates siehe: Petrović: *Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschrift „Praxis“*, Fußnote 2, 17.

keinesfalls reduzieren. Die besondere Art und Weise der Praxis-Gruppe war in der *Integration einer Kritik*, die sowohl die kapitalistischen als auch die sozialistischen Herrschaftsverhältnisse durchleuchtete.⁴³ Die Bedeutung und der Wert dieser Zeitschrift auf der philosophischen Weltbühne der 1960er Jahren haben sich durch das konsequente Engagement aller Beteiligten und durch die Treue der Zeitschrift zu sich selbst etabliert.⁴⁴ Weiters haben die Urteile und die Rezeption der restlichen Welt in dieser Zeit dazu beigetragen.⁴⁵ Auf der anderen Seite wurde „Praxis“ nicht nur bei Gelehrten im Ausland einfach rezipiert, sondern wurde auch an Universitäten gelesen und vorgestellt.⁴⁶ In diesem Zusammenhang ist es eine Kuriosität, oder die Ausnahme, die die Regel bestätigt, dass der Verfasser dieser Zeilen der Erste war, der das Buch „Revolutionäre Praxis – Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart“ aus dem vierzigjährig gelagerten Staub der Wiener Universitätsbibliothek für Philosophie befreit hat. Nichtsdestotrotz sind immerhin die wichtigsten Bücher der Praxis-Gruppe dort vorhanden. Die Zeitschrift „Praxis“ trat in der ersten Phase gegen den dogmatischen Marxismus, den Etatismus, den Bürokratismus und gegen den konservativen Sozialismus auf, während sie andererseits bemüht war, die Ideen der Entwicklung der gesellschaftlichen Selbstverwaltung, des schöpferischen Marxismus und des humanen Sozialismus zu verbreiten.⁴⁷ Demnach ist evident, dass die Themen der Praxis-Gruppe den Themen der Zeitschrift entsprechen, aber es ist gleichzeitig ersichtlich, dass sich die Konsistenz der Gedanken der Praxis-Gruppe in jedem einzelnen Bereich ihrer

⁴² Zagorka Golubović nennt einige Titel von „Praxis“: Philosophie und Sozialismus, Sozialismus und Ethik, Liberalismus und Sozialismus, Der Moment des jugoslawischen Sozialismus, Utopie und Wirklichkeit, Anarchismus und Revolution, Macht und Humanität, usw. Es wird ersichtlich, dass der thematische Schwerpunkt nicht nur bei marxistischer, sondern auch nicht nur bei jugoslawischer Problematik geblieben ist. Vgl. Golubović, Zagorka: *Praxis juče i danas*. In: Daković, Nenad (Hg.): *Filozofija Prakse*. Beograd: Dom Omladine, 2011, 29.

⁴³ Vgl. Kanzleiter, Boris; Stojaković, Krunoslav (Hg.): „1968“ in Jugoslawien. Studentenproteste zwischen Ost und West. In: „1968“ in Jugoslawien. Studentenproteste und kulturelle Avantgarde zwischen 1960 und 1975. Gespräche und Dokumente. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf., 20.

⁴⁴ Vgl. Praxis Redaktion: Am Beginn eines neuen Jahrgangs [1967]. In: Petrović, Gajo (Hg.): *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*. Rombach, 1969, 261.

⁴⁵ In diesem Zusammenhang ist es interessant, wie Ante Lešaja schreibt, die Kritik von E. Bloch und E. Fromm zu lesen, die in der Süddeutschen Zeitung erschien ist. Vgl. Auf dem Rückweg zum Stalinismus? Antwort der „Praxis“-Philosophen auf die Angriffe des jugoslawischen Bundes der Kommunisten“. In: *Süddeutsche Zeitung* No. 22–74, 119. nach Lešaja: *Gradja za istraživanje Praxisa i Korčulanske škole*, 89.

⁴⁶ Vgl. Golubović: *Praxis juče i danas*, 27.

⁴⁷ Vgl. Vgl. Praxis Redaktion: Am Beginn eines neuen Jahrgangs, 259.

Tätigkeit spiegelt. Folglich, wenn wir über die Zeitschrift „Praxis“ in Form einer wissenschaftlichen Arbeit reflektieren, können wir die Verbindung mit der Sommerschule in Korčula keinesfalls ignorieren. Daher werde ich im Folgenden einige relevanten Gedanken über die Sommerschule anstellen.

Sommerschule in Korčula (1963–1974)

Die Sommerschule in der Stadt Korčula, auf der gleichnamigen Insel in der Adria, wurde von den bereits angesprochenen Zagreber Philosophen und Soziologen das erste Mal 1963 ins Leben gerufen.⁴⁸ Das Thema des ersten Treffens war „Entwicklung und Kultur“.⁴⁹ Die Sommerschule war eine spontane Organisation, in der, entgegen der Praxis der meisten internationalen Treffen, keine strikte Hierarchisierung geherrscht hat.⁵⁰ Auf diese Weise haben alle Beteiligten, im Geist freier Kritik, die Möglichkeit bekommen, in der Diskussion oder am Tisch mit den bedeutendsten PhilosophInnen dieser Zeit gleichermaßen zu polemisieren.⁵¹ Es ist anzunehmen, dass genau wegen dieser freien Debattenkultur und wegen der Schönheit der Insel Korčula, in einem blockfreien Staat, der Begriff des „dionysischen Sozialismus“⁵² entstanden und im Kreis der TeilnehmerInnen geläufig geworden ist. Nichtsdestotrotz war die Sommerschule, nach Miško Šuvaković, eine Diskussionsplattform der „Praxis-Gruppe“.⁵³

Die Zeitschrift „Praxis“ steht mit der Sommerschule in einem kausalen Verhältnis. Es kam einerseits durch die Sommerschule zu persönlichen Kontakten zwischen den Beteiligten an der Zeitschrift, und die Arbeitsergebnisse der Schule, die regelmäßig in der „Praxis“ veröffentlicht waren, wurden andererseits der Weltöffentlichkeit vorab präsentiert. Durch diese Verbindungen untereinander gab es auch immer wieder wechselseitige Unterstützung. Wie bei der Zeitschrift so auch bei der Sommerschule waren es dieselben Beteiligten, die aus der Reihen der

⁴⁸ Vgl. Petrović: Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschrift „Praxis“, 16f.

⁴⁹ Vgl. Kanzleiter; Stojaković: „1968“ in Jugoslawien, 20.

⁵⁰ Vgl. Marković, Mihailo: Šta je uopšte Praxis?, 17.

⁵¹ Vgl. Ebd., 17.

⁵² Veljak: Praxis, Korčulanska ljetna škola, praksisovci, 187.

⁵³ Vgl. Šuvaković, Miško: Fragmenti o praxis filozofiji i teoriji. In: Daković, Nenad (Hg.): Filozofija Prakse. Beograd: Dom Omladine, 2011, 351.

marxistischen, aber auch nicht-marxistischen Philosophie kamen.⁵⁴ Obwohl beim ersten Treffen 1963 nur dreißig TeilnehmerInnen kamen, besuchten die späteren Treffen über dreihundert Interessierte.⁵⁵ Unter solchen Bedingungen, außer im Jahre 1966, kam es zu einem einzigartigen Geschehen der fortwährenden zehnjährigen interkulturellen Kommunikation.⁵⁶ Dieses nachträgliche Einsehen von der Zagorka Golubović bringt uns zur Bedeutung und zum Sinn der Praxis-Philosophie innerhalb des Rahmens der „interkulturellen Philosophie“. Vor allem weil die Praxis-Gruppe ein „polylogisches Verfahren“⁵⁷, theoretisch wie praktisch, zu Verwirklichung gebracht hatte, bevor ein solches Verfahren und eine „interkulturelle Philosophie“ überhaupt bedacht wurden (im Kontext der Globalisierung). Folglich ist dies auf die Arbeitsweise von der „Praxis“ und der Sommerschule, aber auch auf ihre Kritik zu beziehen, was ich im letzten Teil der Arbeit noch ausführlich erläutern werde.

Während die Praxis-Gruppe durch die Zeitschrift „Praxis“ und die Sommerschule in Korčula für ein internationales Ansehen mit eigenen Kräften beigetragen haben, wurde die Kritik „Zuhause“ immer stärker; deren Verdienste wurden herabgesetzt. Diese Kritik war selten oder nie eine affirmative, überzeugende und argumentierte Auseinandersetzung, sondern es war eine belehrende Kritik von der Kommunistischen Partei nahestehenden „Intellektuellen“. Salopp könnte man sagen: die damals umgängliche Kritik „von oben“. Das ist nur ein Grund, weshalb die Praxis-Philosophie erst heute, nach einem halben Jahrhundert, die letztendliche Abrechnung mit der Insinuation des jugoslawischen Regimes und ihren Apologeten machen kann. Es gibt, nach Zagorka Golubović, zwei aufeinander folgende Richtungen dieser unberechtigten Kritik: Eine kam von der damaligen politischen Elite und bezeichnete die Mitglieder der Praxis-Gruppe als Antimarxisten, abstrakte Humanisten und Gegner des Regimes. Und die anderen Kritikerstimmen, nach dem Bruch des Sozialismus in Jugoslawien, denunzierte sie

⁵⁴ Vgl. Petrović: Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschrift „Praxis“, 16f.

⁵⁵ Vgl. Marković, Mihailo: Šta je uopšte Praxis?, 17.

⁵⁶ Vgl. Golubović, Zagorka: Praxis juče i danas, 31.

⁵⁷ Vgl. dazu Wimmer, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien: WUV Facultas, 2004, 17.

als die „rechte Hand“ des Regimes.⁵⁸ Die „Ablösung“ der Sommerschule war von gleicher Natur wie die „Auslöschung“ der Zeitschrift.⁵⁹

„Praxis-Gruppe“ und 1968:

Studentenbewegung und künstlerische Avantgarde

Die Praxis-Gruppe wurde unter dem Einfluss von Marx' Frühschriften zum revolutionären Denken und Handeln in Jugoslawien motiviert. Das Denken war unmittelbar mit dem Handeln verbunden, wie die Theorie mit der Praxis zusammenlief. Das Authentische daran war der radikale Bruch mit jeder Form der Unterdrückung und Denunzierung der Menschen aus ideologischen, politischen oder irgendeinem anderen Grund. Diese undogmatische und offene Überzeugung der Praxis-Gruppe hatte ein breites Publikum angezogen. Vor allem waren die StudentInnen und KünstlerInnen, aber auch die anderen Intellektuelle von den progressiven Gedanken der Praxis-Gruppe inspiriert. Die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis der jugoslawischen Gesellschaft wurde zu einem der Hauptmotive der Studentenbewegung.⁶⁰ Aus diesem Grund wurde die Kritik der jugoslawischen Wirklichkeit von der Praxis-Gruppe zur inspirierenden Kraft der Studentenbewegung 1968 in Jugoslawien. Es bewundert jedoch nicht, dass die Praxis-Gruppe einen bedeutenden Einfluss auf die StudentInnen ausgeübt hatte, wenn wir bedenken, dass fast alle Mitglieder der Praxis-Gruppe zugleich die Universitätsprofessoren an den wichtigen Universitäten waren. Ein enger Kontakt mit den StudentInnen bestand nicht nur an den Universitäten, sondern auch durch das regelmäßige Treffen in der Sommerschule in Korčula, wie auch durch die Zeitschrift „Praxis“ und seine, in Studentenkreisen sehr beliebte, Taschenausgabe. Es ist daher legitim zu sagen, dass das Denken der Praxis-Gruppe einen

⁵⁸ Vgl. Golubović, Zagorka: Praxis juče i danas, 27–31. oder siehe auch: Praxis Redaktion: Zur jüngsten Kritik an der „Praxis“ [1968]. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Rombach, 1969, 262–274.

⁵⁹ Mehr dazu: siehe z.B. Jakšić, Božidar: Kritički izazovi. In: Praxis. Kritika i humanisticki socijalizam. Korčula: Rosa Luxemburg Stiftung, 2011, 44–48. oder Kangrga: Filozofija i društveni život, 256f; 277.

⁶⁰ Vgl. Kanzleiter; Stojaković: „1968“ in Jugoslawien, 18f.

bedeutenden Einfluss auf die kognitive Konstitution der Studentenbewegung hatte.⁶¹ Nicht nur StudentInnen waren von der revolutionären Kritik alles Bestehenden überzeugt, sondern auch die KünstlerInnen. Dadurch ist die Kunst per se in den 1960er Jahren in Jugoslawien zu einer gewissen Gesellschafts- und Kulturproduktionskritik geworden. Vom aktionistischen Theater, über Film und Literatur, bis zu Bildenden Kunst, Musik und Architektur, waren die KünstlerInnen bemüht, ihre Vision des revolutionären Handelns darzustellen.⁶² Dass die künstlerische Kritik an der Entwicklung der jugoslawischen Gesellschaft nicht viel von der philosophischen oder studentischen abwich, zeigen neben anderen die Filme von Dušan Makavejev und Želimir Žilnik.⁶³ Obwohl sie staatlicher Zensur unterworfen waren, haben sie die wesentliche Beachtung sowohl in Jugoslawien wie auch international bekommen. Gegenwärtig zählt der „neue jugoslawische Film“ zu den bekanntesten Bewegungen der jugoslawischen kulturellen Avantgarde der 1960er und 1970er Jahre.⁶⁴ Die Praxis-Gruppe hatte auch die Folgen der 1968 Bewegung auf ihrer Haut gespürt. Die Entlassung der acht Professoren der Belgrader Philosophischen Fakultät 1975 wurde eine der späteren, aber schwersten Konsequenzen, die aus den Protesten entstand. Obwohl oder gerade deshalb, weil die Praxis-Gruppe die StudentInnen durch ihre Werke nur zum kritischen Denken motivierte und nicht aktiv an der Organisation der Studentenproteste beteiligt war, wurde ein Teil der Gruppe von der Fakultät entlassen.⁶⁵ Auch die Professoren in Zagreb waren nicht verschont, wie zum Beispiel Gajo Petrović, der 1968 als „Extremist“ aus dem Bund der Kommunisten Jugoslawiens ausgeschlossen wurde, aber an der Philosophischen Fakultät weiterhin tätig blieb. Die angespannte Situation um die Studentenproteste in Jugoslawien wurde letztlich durch die Rede von Josip Broz Tito aufgelöst, indem er sagte, dass die Forderungen der StudentInnen berechtigt sind. Kurz danach, als sich die Lage beruhigt hatte, und

⁶¹ Vgl. Kanzleiter, Boris; Stojaković, Krunoslav (Hg.): Praxis Gruppe: „Die Kritik alles Bestehenden“. In: „1968“ in Jugoslawien, 210.

⁶² Vgl. Kanzleiter; Stojaković: „1968“ in Jugoslawien, 23–28.

⁶³ „Wilhelm Reich oder das Mysterium des Organismus“ von D. Makavejev und „Frühe Werke“ von Ž. Žilnik wurden in Jugoslawien zensiert. Vgl. Künstlerische Avantgarde und Jugendkultur In: „1968“ in Jugoslawien, 340–344; Siehe auch im selben Band: Žilnik, Želimir: „Die Sechzigerjahre waren die kreativste Periode“ 153–160. Makavejev, Dušan: „Jugoslawische Ambivalenzen“ 160–169.

⁶⁴ Vgl. Žilnik, Želimir: Die Sechzigerjahre waren die kreativste Periode. In: „1968“ in Jugoslawien, 154.

⁶⁵ Vgl. Golubović: Die Kritik alles Bestehenden, 118f.

seiner Partisanentaktik folgend, hat er mit den „ideologischen Vätern“ der Studentenproteste, also mit der Praxis-Gruppe, abgerechnet.⁶⁶

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Studentenproteste 1968 eine indirekte Unterstützung der Praxis-Gruppe erhalten haben. Dies geschah vor allem durch ihr Bemühen, die Widersprüche der jugoslawischen Gesellschaft zu verstehen und zu kritisieren. Als beispielhafte KritikerInnen haben sie den Mut der jungen Generationen erst erweckt und gezeigt, dass die freie menschliche Tätigkeit und die schonungslose Kritik einen grundlegenden Bestandteil einer sozialistischen Gesellschaft bilden. Die kulturelle Avantgarde der 1960er Jahre in Jugoslawien hat es trotz der Zensur geschafft, ihren kritischen Weg durch die sozialistische Revolution zu bauen.

Kritik an der „Praxis-Gruppe“

Dass die Kritik an der Praxis-Gruppe bis heute andauert, ist keine besondere Neuigkeit. Es ist aber dennoch wichtig, einige Abgrenzungen in Bezug auf ihre Art und Weise zu bezeichnen. Wie schon ausgeführt, gab es mehr unberechtigte Kritik, die jedoch in vielen Fällen inhaltlich und sachlich haltlos geblieben ist. Da die Praxis-Gruppe die Kritik alles Bestehenden als ihre Methode ausgeübt hat, ist auch verständlicherweise die Erwartung einer solchen Kritik gegenüber der Praxis-Gruppe anspruchsvoll gewesen. Die politisch-ideologischen Angriffe seitens des Regimes und seiner Apologeten haben eher Interesse daran gezeigt, die Zeitschrift „Praxis“ und die Sommerschule „auszulöschen“, als an Diskussionen argumentativ teilzunehmen. Die bitteren, aber wichtigen Erfahrungen während der Herausgabe der Zeitschrift und der Organisation der Sommerschule zeigten deutlich, welche Richtung diese Kritik später genommen hat.

Nachdem der Zeitschrift und der Sommerschule die Existenzmittel entzogen worden waren, oder nachdem Jugoslawien auseinanderbrach, wurden sie von der Seite der neuen nationalistischen Welle angegriffen. Aber das geschah wieder

⁶⁶ Vgl. Broz, Josip: Titov govor na VI. Kongresu Sindikata 26. juna 1968. In: Borba, 27. Juni 1968 (Titos Rede am 6. Syndikatenkongress 26. Juni 1968), zitiert nach: Kanzleiter; Stojaković: „1968“ in Jugoslawien, 259f.

seltener durch Argumente, sondern vielmehr durch die respektlose Denunziation ihres Werkes als einem Teil des kommunistischen Regimes, der als Kosmetik für die jugoslawische totalitäre Wirklichkeit der Ideologie gedient hatte.⁶⁷ In beiden Fällen basierte die Auseinandersetzung mit der Praxis-Gruppe auf den (un-)absichtlichen Vorurteilen.⁶⁸ Dass die daraus folgenden Missverständnisse bis heute andauern, zeigt auch Rudi Weissenbacher in seinem Artikel „Sozialismus in Jugoslawien“. Die erste ungenaue Einschätzung gegenüber der Praxis-Gruppe macht Weissenbacher, indem er Muhamed Filipović als „Mitglied“ der oppositionellen Praxis-Gruppe⁶⁹ nennt. Ob aus Überzeugung oder Versehen konnte Weissenbacher nicht sehen, dass erstens die jugoslawische Monatszeitschrift „Sozialistische Theorie und Praxis“ ein dem Regime nahestehendes Blatt war, und folglich zweitens, dass Filipović nicht wirklich Theoretiker der Praxis-Gruppe sein konnte, obwohl er in der Redaktion tätig war.⁷⁰ Dafür spricht auch die Tatsache, dass Muhamed Filipović den Redaktionsrat verlassen hat.⁷¹ Das 1993 erschienene Buch von Ursula Rütten⁷²: „Am Ende der Philosophie. Das gescheiterte ‚Modell Jugoslawien‘ – Fragen an Intellektuelle im Umkreis der ‚Praxis-Gruppe‘“, worauf sich Weissenbacher bezieht, gibt die Auszüge der 1975 veröffentlichten Artikel von Filipović wider. Diese gekürzte Version enthält außerdem keinen einzigen Hinweis zu den Quellen, wie auch das Literaturverzeichnis von Weissenbacher kein einziges Werk der wichtigen VertreterInnen der Praxis-Gruppe in seiner Auseinandersetzung mit dem Sozialismus in Jugoslawien vorweisen kann. Die zweite, logischerweise aus der ersten folgende fehlerhafte Einschätzung Weissenbachers beruht auf Warenproduktion und ihre Vereinbarung mit dem Sozialismus. Während Weissenbacher einerseits verwundert feststellt, dass „der

⁶⁷ Vgl. Veljak: Praxis, Korčulanska ljetna škola, praksisovci, 190.

⁶⁸ Vgl. Ebd. 190.

⁶⁹ Weissenbacher, Rudi: Sozialismus in Jugoslawien. Die Selbstauflösung des Entwicklungsstaates. In: Becker, Joachim; Weissenbacher, Rudy (Hg.): Sozialismen. Entwicklungsmodelle von Lenin bis Nyerere. Wien: Promedia & Südwind, 2009, 93.

⁷⁰ Rudi Supek nennt hier einige der KritikerInnen der „Praxis“, welche meistens der Propaganda von der Kommunistischen Partei Jugoslawiens dienten. Vgl. Supek, Rudi: Explanat Supporting the Request for a Subsidy for the Korčula Summer School. In: Open Society Archive. 1977. Aufrufbar: <http://www.marxists.org/archive/supek/1977/summer-school.htm> [Zugriff 17.12.13]

⁷¹ Vgl. Kangrga: Wir wollten eine demokratische Lösung der sozialistischen Bewegung, 132.

⁷² Vgl. Filipović, Muhamed: Konzeption der Philosophie über deren Rolle und Verhältnis zur Gesellschaft. (Auszug) In: Rütten, Ursula: Am Ende der Philosophie. Das gescheiterte „Modell Jugoslawien“ – Fragen an Intellektuelle im Umkreis der „Praxis-Gruppe“, Klagenfurt: Drava, 208–213.

[Muhamed Filipović G.B.] aus Marx' Gesamtwerk nicht erschließen konnte, dass Warenproduktion in einer sozialistischen Gesellschaft abgeschafft werden solle.“⁷³, verfolgt er eigentlich die Ideologie des Regimes, es entgeht ihm aber andererseits die Einsicht, was tatsächlich die Praxis-Gruppe über Marx' Gesamtwerk, wie auch über die jugoslawische Wirtschaftsreform und Marktwirtschaft, ja Entwicklung, nicht nur im ökonomischen, sondern im philosophisch-sozialistischen Sinn gesagt hatte.⁷⁴ Die Kritik an Muhamed Filipović, als einem Verfechter des Regimes, wäre vielleicht richtig, da er auch gegen die Praxis-Gruppe, wenn auch in propagandistischem Sinn argumentierte, aber im Gegenteil ist die dahinter stehende Kritik an der Praxis-Gruppe ganz verfehlt. Hiermit ist ersichtlich geworden, inwiefern die Praxis-Gruppe falsch rezipiert und damit heute noch missverstanden wird. Diese Feststellung beruht auf noch einem wesentlichen Aspekt, den wir bei der Schilderung über die Kritik an der Praxis-Gruppe beachten sollen: Die Praxis-Gruppe war keine Gruppe homogener DenkerInnen, weder dem Fach, noch dem Interesse nach, sondern vielmehr war sie durch ihre gemeinsame Tätigkeit und nicht durch gleiches Denken „Gruppe“ geworden. Wäre sie homogen, dogmatisch oder beharrend gewesen, hätte sie keine so spezielle „Gruppe“ werden können. Noch wichtiger ist also die Vielfalt ihrer philosophischen Interessen und Kritik, die dem Verständnis der Philosophie entsprungen ist, nach dem die Philosophie zum Denken der Revolution werden sollte, wie bereits oben erwähnt wurde. Darum stellt sich die Frage, welche Art und Weise der Kritik in einem solchen philosophischen Fall berechtigt wäre. Die Praxis-Gruppe hat die Antwort darauf durch ihr Denken und ihr Tun, durch ihre Spuren hinterlassen – mit dem Credo: „unbarmherzige Kritik alles Bestehenden“⁷⁵ Diese Kritik scheut vor keinem Regime oder einer anderen Autorität, sie geht konsequent an die Wurzeln der betrachteten Problematik. Deshalb gehen viele, denen dies ein Dorn im Auge ist, in einem großen Bogen um sie herum, statt auf sie zuzugehen. Insofern ist es wichtiger, ein solches verspürtes Kriterium in unsere eigene Kritik zu setzen, bevor

⁷³ Weissenbacher: Sozialismus in Jugoslawien, 93.

⁷⁴ Vgl. dazu: Zur jüngsten Kritik an der „Praxis“, 267–269. Die ausführlichere philosophische Auseinandersetzung mit Distribution und Verteilung im Sozialismus bearbeitet Gajo Petrović in seinem Buch Philosophie und Revolution. Modelle für eine Marx Interpretation. Mit Quellentexten. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1971: 216–224.

⁷⁵ Praxis Redaktion: Wozu „Praxis“?, 258.

wir die Praxis-Gruppe unangemessen denunzieren. Letztlich hat sich die Praxis-Gruppe immer auf und über Kritik gefreut, denn sie wusste, dass nur die argumentierte, schonungslose Kritik die Sache selbst weiterbringt. Darum ist es meiner Meinung nach bedeutsam, dass die Kritik nicht eine Kritik um der Kritik willen wird.⁷⁶

Dafür spricht die von Karl-Peter Fritzsche dargelegte Kritik der entfremdeten Arbeit und seine Untersuchung zur Bedeutung der übergangstheoretischen Positionen im Selbstverwaltungssozialismus am Beispiel der Praxis-Gruppe. Fritzsche kritisiert vor allem die mangelhafte Entfremdungskritik der „Praxisten“, die, statt sich an die Kritik der bürgerlichen Form der Arbeit bis zu ihren materiellen Wurzeln zu begeben, wie das mit Marx der Fall war, aus der Perspektive der Bürokratiekritik ausgegangen sind.⁷⁷ Somit ist die Möglichkeit der freien und schöpferischen Entwicklung auf die Befreiung von ökonomisch-politischem Monopol und dessen Bürokratie gebracht. Die Emanzipation wird vorerst als Demokratisierung von Machtpositionen verstanden.⁷⁸ Mit Ausnahme Supek', so Fritzsche, sind alle „Praxisten“ in diesem Punkt gescheitert. Obwohl die Gründe für einen solchen „Irrtum“ der Praxis-Gruppe in der falschen Interpretation von Marx liegen, wie das Fritzsche meint, ist es ebenfalls möglich, diese Gründe auf die revolutionäre Praxis zurückzubeziehen. Da die Praxis-Gruppe am meisten der schonungslosen Kritik des jugoslawischen Selbstverwaltungssozialismus gewidmet war, ist es verständlicher, warum sie genau diesen undogmatischen Weg, auch in Bezug auf Marx, ausgewählt hat und gegangen ist.

⁷⁶ Vgl. Petrović: Philosophie und Revolution, 239.

⁷⁷ Vgl. Fritzsche, Karl-Peter: Entfremdungskritik und Übergangstheorie. Untersuchungen zur entfremdungstheoretischen Fundierung der Bürokratiekritik und des Selbstverwaltungssozialismus am Beispiel der „Praxis“-Gruppe. Dissertation, Universität Wien, 1976, 88.

⁷⁸ Ebd., 88f.

ZWEITER GESANG: REVOLUTIONÄRE PRAXIS

Was ist *Praxis*?

Im Kapitel „Zweiter Gesang“ werde ich den Begriff *Praxis* zweifach befragen. Die erste Frage ist die des Ursprungs und der Entwicklung des Begriffes. Den Sinn und die Bedeutung des Begriffes überprüft die zweite Frage.

Zuerst stellt sich die berechtigte Frage, ob der Begriff *Praxis* genügend definiert war und ob sein Ursprung nicht schon längst bekannt und seine Entwicklung nicht schon früher erklärt wurde. Der Begriff *Praxis* wurde von vielen bedeutenden PhilosophInnen bedacht und definiert, wobei nicht außer Acht zu lassen ist, dass diese vielen Überlegungen sich einander oft dialektisch widerlegten oder opportunistisch ergänzten, je nachdem, wie die historischen Gegebenheiten und die persönlichen Prinzipien miteinander kollidierten. Diese und jene Postulate des Begriffes *Praxis* stammen schon aus der Zeit der alten Griechen und blieben bis ins 20. Jahrhundert erhalten.⁷⁹ Das bedeutet, dass der Begriff *Praxis* an sich noch nicht erschöpft ist, aber auch etwas viel Wichtigeres: dass der Begriff *Praxis* in sich eine schöpferische Dimension trägt. Schließlich ist die Geschichte des Begriffes insofern wichtig, indem sie die Ausgangsüberlegungen der Praxis-Gruppe ersichtlicher machen kann. Obwohl keine genaue Grenze für eine Distanz der Gedanken gezogen werden kann, ist es möglich, den Ausgangspunkt der Praxis-Gruppe in Bezug auf den Begriff *Praxis* bei Marx zu suchen – und zwar in seinen Frühschriften. Anders ausgedrückt, hat die Praxis-Gruppe den Begriff *Praxis* von Karl Marx übernommen und weitergedacht.

Für unsere zweite Frage, die die Bedeutung und den Sinn der *Praxis* betrifft, werden wir uns daher auch begrenzen müssen. Ganz im Sinne von Marx werden wir die Geschichte und Deutung des Begriffes vor Marx nicht explizit betrachten, da diese Arbeit von Marx und vielen anderen PhilosophInnen und auch nicht zuletzt

⁷⁹ Gajo Petrović schreibt, dass *Praxis* nicht dasselbe für Plato, Aristoteles, Kant, usw. ist, und dass der Begriff auch in der Philosophie keine Einheit bildet. Vgl. Petrović: *Wieder den autoritären Marxismus*, 168.

von der Praxis-Gruppe geleistet wurde. Wir werden jedoch nicht nur bei Marx verweilen, sondern eine bestimmte Strömung innerhalb des Marxschen Denkens des 20. Jahrhunderts, das Denken der Praxis-Gruppe, als unseren Denkraum setzen. Dieses wäre weniger sinnvoll, wollten wir nicht den Begriff der *Praxis* transzendieren und nach seinem heutigen Wesen fragen. Wenn unsere Schlussfolgerungen richtig werden sollen, werden wir uns, nachdem wir die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung der *Praxis* erforscht haben, der Beziehung von *Praxis* und „Entwicklung“ widmen müssen. Aber zuerst ist diese Frage wichtig: Was sagen die PhilosophInnen der Praxis-Gruppe über den Begriff *Praxis*?

Als einer der Protagonisten der Praxis-Gruppe war Gajo Petrović lange Zeit mit dem Begriff *Praxis* beschäftigt. In seinem Buch „Wider den autoritären Marxismus“, im Kapitel „Praxis und Sein“ gesteht er, dass eine vollkommene und endgültige Definition der *Praxis* nicht möglich ist.⁸⁰ Darum betrachtet er die Problematik der *Praxis* im Verhältnis zur Frage des Seins. Durch die ausführliche Analyse der Frage nach dem Sinn des Seins bei Heidegger und Marx, welche unmittelbar in Verbindung mit der Frage nach dem Sinn menschlichen Seins bei beiden auftritt, kam Petrović zum Schluss, dass der Sinn des Seins nach Heidegger *Zeitlichkeit* und nach Marx *Praxis* ist. Der Begriff *Praxis* bestimmt die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins und bedeutet „freie schöpferische Tätigkeit, durch die der Mensch seine Welt und sich selbst schafft“.⁸¹ Durch diese „Seinsweise“ unterscheidet er sich grundlegend von anderen Seienden.⁸² In seinem Brief an Ernesto Grassi erklärt Petrović auch, was *Praxis* nicht ist:

„Unter ‚Praxis‘ verstehe ich weder die politische (oder die ‚revolutionäre‘) Tätigkeit des Menschen, noch seine ökonomische Erwerbstätigkeit (die Arbeit), noch ein den moralischen Normen unterworfenen Handeln, [...]“⁸³

Er grenzt sein Verständnis von *Praxis* auch von dem aristotelischen Gegensatz „praxis- poiesis“ ab und führt den Begriff „eupraxia“ („gute Praxis“) als dem Begriff der *Praxis* in seinem Sinne am ähnlichsten an.⁸⁴ Der Begriff *Praxis* war ein

⁸⁰ Vgl. Ebd., 168.

⁸¹ Ebd., 183f.

⁸² Vgl. Petrović, Gajo: Marx, Arbeit und Gelassenheit. In: Grassi, Ernesto / Schmale, Hugo (Hg.): Arbeit und Gelassenheit. Zwei Grundformen des Umgangs mit Natur. München: Fink, 1994, 242.

⁸³ Ebd., 242.

⁸⁴ Vgl. Ebd., 242.

gemeinsamer Ausgangspunkt des Denkens der „Praxis-Gruppe“.⁸⁵ Sie fanden in ihm eine fruchtbare Basis, um über die damaligen Probleme der Welt hinaus philosophieren zu können. Die Konzeption von *Praxis* als einem „Modus des Seins“⁸⁶, in dem der Mensch sich selbst, seine Welt und auch seine Zukunft gestaltet, ist mit der Möglichkeit der freien menschlichen Tätigkeit und Entfaltung in gegebenem historischen Moment verbunden und durch diese Möglichkeit bedingt. Der Schwerpunkt liegt, wie Rudi Supek schreibt, auf den historischen Möglichkeiten und nicht auf „historischer Notwendigkeit“.⁸⁷ Diese Aussage von Supek übt gezielte Kritik am Stalinismus aus, als einer besonderen Form des Missbrauchs der Kategorie „Totalität“ und der objektiven historischen Möglichkeiten im Gegensatz zum Selbstverständnis des Stalinismus als historische Notwendigkeit.

Der Begriff *Praxis* impliziert auch unter anderem, so Milan Kangrga, durch die „radikale Negation und Abschaffung des Bestehenden“ die Veränderung der Welt.⁸⁸ Eine solche „geschichtliche Dialektik“, eine „dialektische Negation der Negation als schöpferisches Prinzip“, bedeutet nicht „Negation um der Negation willen“, die ins Abstrakte, Absolute, oder zum Nihilismus führt, sondern sie ist vielmehr „Bewußtwerdung auf dem höchstmöglichen Niveau der historisch erreichten und realisierten Humanität“.⁸⁹ Diese teils auf Hegel und teils auf Marx gestützte Interpretation Kangrgas stellt jedoch eine Bedingung, ohne die keine Wirksamkeit erwartet werden kann. Das sei die Klarheit über das „Menschliche“: „[...] dass man sich über das Menschliche einig ist und nicht in irgendeiner Form wesentlich im Unklaren bleibt“.⁹⁰ Dies wird ermöglicht durch die *Praxis* als Möglichkeit der Menschen, „[...] das zu sein, was sie sind, oder genauer, was sie immer aufs Neue

⁸⁵ Vgl. Golubović, Veselin: Zagrebačka filozofija prakse i stvar mišljenja. In: Daković, Nenad (Hg.): Filozofija Prakse. Beograd: Dom Omladine, 2011, 109. Golubović schreibt von einem (meta-)philosophischen Begriff der Praxis, der bei allen Vertretern der Zagreber Philosophie der Praxis ein Zentralbegriff, der wesentliche Rolle bei Begreifen des menschlichen Seins darstellt.

⁸⁶ Petrović: Marx, Arbeit und Gelassenheit, 242f.

⁸⁷ Vgl. Supek, Rudi: Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Freiburg: Rombach, 1969, 125f.

⁸⁸ Vgl. Kangrga, Milan: Praxis und Kritik. Betrachtungen zu Marx' Thesen über Feuerbach. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Freiburg: Rombach, 1969, 100f.

⁸⁹ Ebd., 101.

⁹⁰ Ebd., 101.

werden.⁹¹ Das bedeutet, dass der Mensch als Wesen der *Praxis* seinem Wesen nach unbestimmt ist, beziehungsweise immer wieder zum Menschen werden muss, also ein Wesen der Zukunft darstellt.⁹² Jede Veränderung muss, vom Standpunkt des Noch-nicht-Bestehenden betrachtet, Kritik und Negation bedeuten, also von einer nicht-entfremdeten Möglichkeit ausgehen.⁹³ Auf ähnliche Weise erklärt auch Danko Grlić den Begriff der *Praxis*: „als effektive Veränderung der Welt, [...] als aktiven Eingriff in die Struktur der Realität selbst.“⁹⁴ Für Grlić ist diese Veränderung noch keine inhaltlich befriedigende Antwort auf die Frage der menschlichen Praxis, aber auch eine solche „leere“ Definition kann ganz konkrete Implikationen im Bereich der menschlichen Tätigkeit haben, wie z.B. im Begriff des Fortschritts.⁹⁵ Demzufolge steht die schöpferische Praxis jedem dogmatischen Beharren im Bestehenden entgegen. Sie stellt keinen ideellen oder reellen *Zustand* dar, sondern meint einen ständigen Prozess der *Veränderung*, der auf kein Endziel ausgerichtet ist.⁹⁶ Grlić stellt in diesem Zusammenhang konsequent die Frage nach der Qualität der *Veränderung der Welt*, die die *Praxis* bestimmt.

Folglich bedeutet *Praxis* die bewusste Aktion des Menschen, die jeder Passivität, Träumerei und Freizeit als überlegen entgegensteht. Karel Kosik⁹⁷ bemerkt, dass eine solche wertende Aufteilung der Praxis darüber hinaus bringen kann, dass die Negation der so verstandenen *komplementären Notwendigkeiten* gleicherweise die Verleugnung der bewussten Aktion selbst bedeuten würde. So schreibt er, dass *Praxis* in Philosophie auch etwas mehr bedeutet, sie ist nicht nur „leerer Rahmen“, sondern das Aufkommen, in dem sich durch die Einheit und das Durchdringen des Menschen und der Welt die Entstehung der „sozio-humanen Welt“ manifestiert.⁹⁸ In einer postmoderne Richtung versteht Daković⁹⁹ die Hinwendung Kangrgas zur

⁹¹ Ebd., 101f., aber auch Kangrga, Milan: Der Sinn der Marxschen Philosophie. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Freiburg: Rombach, 1969, 62f.

⁹² Vgl. Kangrga: Der Sinn der Marxschen Philosophie, 62f.

⁹³ Vgl. Ebd., 63.

⁹⁴ Grlić, Danko: Praxis und Dogma. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Freiburg: Rombach, 1969, 112f. (Hervorhebung im Original)

⁹⁵ Vgl. Ebd., 113f. (Hervorhebung im Original)

⁹⁶ Vgl. Ebd., 113. (Hervorhebung im Original)

⁹⁷ Vgl. Kosik, Karel: Gramsci i filozofija praxisa. In: Praxis – Jugoslovensko izdanje, 04–1967, 475f.

⁹⁸ Vgl. Ebd., 478.

⁹⁹ Daković, Nenad: Postmoderna i praxis: prašina i oblak ... In: Daković, Nenad(Hg.): Filozofija Prakse. Beograd: Dom Omladine, 2011, 424; 430f.

„Postphilosophie“ aus dessen Buch „Spekulation und Philosophie“, in dem der Begriff der „Einbildungskraft“ als Basis der Spekulation, bzw. als erster Moment der Selbsttätigkeit eingeführt wurde, der die späteren zwei, die Theorie und Praxis, bedingt und ermöglicht, oder anders gesagt: „in Antrieb setzt“.¹⁰⁰ Daković nach hat Kangrga, im Vergleich zu anderen Praxis-PhilosophInnen, somit seine Öffnung zu Ideen der Postmoderne und Postphilosophie deklariert. Im Gegenteil zu Daković sieht Gracijano Kalebić nicht nur bei Kangrga, sondern auch bei Gajo Petrović in seiner Erwägung des Menschen, die Überlegenheit der spekulativen gegenüber der erkenntnistheoretischen Ebene. Somit war die Frage nach den Möglichkeiten des Menschen für Petrović eine originell spekulative Frage gewesen.¹⁰¹

„Wozu Praxis?“¹⁰²

Die Zeit der großen Revolutionen ist vorbei und vor uns. An Fortschritt glaubt niemand mehr, zumindest nicht durch die Entwicklungsmotoren der Vergangenheit und Gegenwart, Abhängigkeit und Armut. Die „Entwicklung“ als *Praxis*, die es wert ist, von Menschen zu sein, verdient eine bedingungslose Möglichkeit, die nicht am Vergangenen oder am Bestehenden beruhen darf.

Wenn wir uns unter *Praxis* stets den Gegensatz alles Passiven, rein Kontemplativen, Unschöpferischen, Opportunistischen, Dogmatischen, Beugenden¹⁰³ vorstellen, stellt sich die Frage, warum eine solche *Praxis* Relevanz für die „Entwicklung“ haben soll. War nicht eben dieser „Glaube“ am endlosen Fortschritt das Fatale an der „Entwicklung“? Wenn wir *Praxis* als schöpferische, aktive Veränderung der Welt begreifen, als einen ständigen Prozess der „Menschwerdung“, wenn wir schlussendlich einsehen, dass die *Praxis* „nie, nirgends und in niemandes Namen stehen bleiben“¹⁰⁴ kann, dann ist die entscheidende Frage, ob und warum eine solche Praxis gegenwärtig fehlt oder warum *Praxis* nicht die *Praxis vom Heute* geworden ist. Aus dieser Perspektive

¹⁰⁰ Ebd., 431.

¹⁰¹ Vgl. Kalebić, Gracijano: Sloboda i otuđenje. O mišljenju Gaje Petrovića. In: Filozofska istraživanja, 03– 2011, 606f.

¹⁰² Der Titel des Artikels von Praxis Redaktion.

¹⁰³ Vgl. Grlić: Praxis und Dogma, 112.

¹⁰⁴ Ebd., 124.

bietet sich ein Zusammenhang der Philosophie und „Entwicklung“. Wenn der Gedanke der Revolution eine Überwindung der Philosophie oder ein Übergang von Philosophie zum Denken bedeuten soll, können wir eine Analogie auch mit der „Entwicklung“ leicht einsehen. Durch die Post-Development Ansätze wurde bereits angedeutet, dass die „Entwicklung“ im bisherigen Sinn keine Antwort auf die Herausforderung des 21. Jahrhunderts geben kann. Genau in diesem Punkt wurde bisher über die „Entwicklung“ nicht genau nachgedacht: durch das Prinzip der *Praxis*. Wenn auch viel scharfe Kritik von verschiedenen DenkerInnen geäußert wurde, wurde diese Kritik selten schonungslos und bis zu den Wurzeln der Sache fertig gedacht. Indem z.B. Post-Development Ansätze für eine Negierung der „Entwicklung“ von oben plädiert haben, wenn auch ihre Kritik radikal geprägt war, haben sie trotzdem nicht über den Menschen als Basis der „Entwicklung“ genug gedacht. Es wird wiederum die Wichtigkeit ökonomischer Faktoren kritisiert und mit der Alternativen wie „back to roots“ bespritzt. Dieses Zurückdrehen ist ein Zeichen der Unsicherheit und kein Denken der Zukunft. Es ist wichtig, dass die ungleichen Verhältnisse, Machtstrukturen und die Ungerechtigkeit erkannt werden. Das heißt aber nicht, dass die Problematik der gleichen zu Ende gedacht wurde. Darum ist das Entwicklungsdenken der Praxis-Gruppe das letzte mehr oder weniger vollständige Denken der Revolution im Sinne von radikaler Änderung der Menschen. Während jedes Entwicklungsdenken des letzten halben Jahrhundert schablonenhaft an die „Unterentwickelten“ übertragen wurde, (auch jetzt ist das der Fall), ist das Denken von Menschen als Wesen der *Praxis* eine bewusste, immerwährende Qualität in Richtung der Humanität, ein Denken „jenseits der schwimmenden Inseln“¹⁰⁵.

Sinn und Bedeutung der *Praxis* im Denken der Revolution über „Entwicklung“ können wir auf folgende vereinfachte Weise verstehen: Zuerst ist es notwendig, dass wir sowohl die Philosophie als auch die „Entwicklung“ im traditionellen, also bisherigen Sinn klar überwinden. Das bedeutet, dass wir sie grundlegend und konsequent anders denken müssen. Dafür sind der Gedanke der Revolution, als Konzept von Marx zur „Praxis-Gruppe“, und seine Kontextualisierung

¹⁰⁵ Der Titel des Buches von Eugenio Barba.

unumgänglich. Wenn wir beweisen können, dass der Gedanke der Revolution ein qualitativ anderes Phänomen im Vergleich zu seiner „niederer Form“-Philosophie darstellt, dann wird die „Entwicklung“ unbedingt ihre „höhere Form“ finden müssen. Meiner Meinung nach liegt diese Form im heutigen Begreifen des Menschen und in seinen Möglichkeiten – als Wesen der *Praxis*. Es stellt sich aber die Frage, ob dieses Verständnis an sich genügend ist und ob es qualitativ anders vom bisherigen Verständnis des Menschen ist. Man könnte auch fragen, was ist dann das Wesen der *Praxis* heute? Wir werden später auch eine Klärung des Begriffes der Revolution unternehmen, damit die Gründe unserer Idee ersichtlicher werden. In weiterer Beschäftigung mit diesen Gedanken möchte ich im Geist von Petrović ein Fragebündel über Entfremdung versuchen.

Entfremdung

Nachfolgender Abschnitt setzt sich mit den weiteren Begriffen und den theoretischen Konzepten der Praxis-Gruppe auseinander. Da ich nicht das ganze philosophische Opus umfassen kann, werde ich mich auf die Konzepte bestimmter PhilosophInnen konzentrieren, die für meine Arbeit von Bedeutung erscheinen. Die Entfremdung als Begriff, Konzept und Theorie ist das zentrale Thema, obwohl sie nicht ohne andere Konzepte verstanden werden kann oder ohne das Denken über die Aufhebung der Entfremdung denkbar wäre. Darum ist es notwendig, noch einige Begriffe zu erklären, die zusammen den Gedankenkreis und die Gedankenbasis der Praxis-Gruppe konstituierten. Ich fange mit einem Fragebündel über die Entfremdung an.

Fragebündel¹⁰⁶

„Die Kategorie der Entfremdung als Summe der inhumanen Verhältnisse, welche im Weg zur Überwindung und Herstellung neuer und humaner gesellschaftlicher Beziehungen steht, entsteht notwendig in einer Gesellschaft deren wesentliches Charakteristikum Produktion von Ware ist und in der Mensch nur als Sache und nicht als Person vorkommt.“¹⁰⁷

Ist es heute vielleicht unangemessen, über Entfremdung zu denken? Oder ist es der Begriff der Entfremdung und nicht das Phänomen selbst, der eine neue Dimension braucht? Wenn über Entfremdung nachzudenken nicht angemessen wäre, würde das dann bedeuten, dass die Entfremdung überwunden ist? Ist die Entfremdung nicht überwunden, wenn sie also noch ist und immer wieder geschaffen wird, wie kann ein angemessenes Denken ihr gegenüber entwickelt werden? Muss das Denken darüber nur angemessen oder auch authentisch sein? Was bedeutet es aus heutiger Perspektive authentisch zu denken?

Soll die historische Dimension der Entfremdung berücksichtigt werden oder soll ihre heutige Gestalt eine gewisse Unabhängigkeit von der Wissenslast der bisherigen Geschichte bekommen? Ist das Verständnis der Geschichte aus der Perspektive der Vergangenheit nicht zumindest mit Marx beendet? Oder ist sie überhaupt als Vergangenheit und nicht als Zukunft, die heute entsteht, zu verstehen? Wie denken wir über Geschichte?

Wenn die Entfremdung eine historische Dimension haben soll, wann kommt ihr Ende¹⁰⁸, muss es dann wieder eine europäische Dimension sein, oder hat sie möglichst auch etwas Neues anzubieten? Wenn sie europäisch sein soll, bedeutet das eine Umkehr des Rades in die Wiederholung der Geschichte? Müssen wir wiederum gerade über Rousseau, Fichte, Schelling, Hegel und Marx herauskommen, welche Bedeutung das Phänomen der Entfremdung gegenwärtig

¹⁰⁶ Inspiriert von Gajo Petrović' Gedanken, ob man in Fragen philosophieren kann. Vgl. Petrović: Philosophie und Revolution, 11–18.

¹⁰⁷ Vranicki, Predrag: Geschichte des Marxismus. Erster Band. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972, 174.

¹⁰⁸ „Für alle, die die Entfremdung als ein historisches Phänomen betrachten, stellt sich natürlich die Frage nach einem möglichen Ende der Entfremdung.“ Petrović: Gibt es noch Entfremdung in sozialistischen Systemen?, 282.

besitzt, welche Maske¹⁰⁹ wird es sein, die das unsere Gesicht der Welt von heute verdeckt?

Ist das Phänomen der Entfremdung in jeder Form der gesellschaftlichen Entwicklung vorhanden? Ist es womöglich bei kapitalistischer und sozialistischer Entwicklung gleich, mehr oder weniger präsent? Fördert es oder hemmt es die „Entwicklung“? Ist es vielleicht gleichgültig der „Entwicklung“ gegenüber? Gibt es nicht-entfremdete oder nur entfremdete Gesellschaften? Oder ist jede Gesellschaft zugleich entfremdet und nicht-entfremdet?

Wenn wir über das Phänomen der Entfremdung denken, ist es dann unbedingt notwendig zu klassifizieren bzw. zu kategorisieren? Hat nicht jede Erscheinungsweise der Entfremdung etwas mit Menschen gemeinsames? Ist es trotzdem von Bedeutung, wenn wir Selbstentfremdung, die Entfremdung von Arbeit, von Mitmenschen, von der Gesellschaft, usw. betonen? Oder ist die Entfremdung nur durch die Aufhebung der Entfremdung möglich, wie „Unterentwicklung“ nur durch „Entwicklung“ möglich ist, und gilt auch vice versa? Ist das Absurde nur darin, dass das Ernstnehmen menschlicher hoher Möglichkeiten in der Praxis manchmal destruktive Auswirkungen haben kann?¹¹⁰

Wenn jede Entfremdung von Menschen ausgeht, angefangen von „Existenz in der Fremde“¹¹¹ bis zur Selbstentfremdung, und die Menschen als *unbestimmbar* (Marx) deklariert werden, folgt dann nicht, dass die Überwindung der Entfremdung schlicht ergreifend eine Sisyphusarbeit darstellt? Die entfremdeten Menschen, die unendlich lange Felsenblöcke umwälzen: der Fluch, den sie nie loswerden? Möglichkeit der Wahl? Wird der Kreis nie vollendet? Hat nicht jede Geschichte ein Ende?

Vielleicht ist die Überwindung der Entfremdung etwas anderes als bloße Überwindung um der Überwindung willen? Oder ist sie doch Selbstzweck? Wenn sie etwas anderes als Selbstzweck bedeutet, muss sie auch ein anderes Szenario für

¹⁰⁹ Allusion auf Nietzsches „Maske vor unserem eigenen Innern“ zitiert nach Landmann, Michael; Das Fremde und die Entfremdung. In: Schrey, Heinz-Horst (Hg.): Entfremdung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 193.

¹¹⁰ Vgl. Gehlen, Arnold: Geburt der Freiheit aus der Entfremdung. In: Schrey, Heinz-Horst (Hg.): Entfremdung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 39.

¹¹¹ Schrey, Heinz-Horst: Einführung. In: Schrey, Heinz-Horst (Hg.): Entfremdung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 10.

die Zeit nach der Entfremdung schaffen? Wird das wieder eine neue Form der Entfremdung im Vergleich zur alten oder doch etwas Neues an sich?

Was ist Entfremdung?

Es ist sicherlich nicht ganz einfach, den Begriff „Entfremdung“ genau zu definieren. Die verschiedenen Formen, die sie durch die Geschichte aufweist, bringen uns zur Feststellung, dass jede Definition gleichfalls eine Reduktion der Entfremdung an sich bedeutet. Ist es jedoch möglich, ohne sich in einem definatorischen Kreis zu drehen, über das Wesen der Entfremdung zu denken? Das oben vorgestellte Fragebündel ist zumindest ein Versuch, auf diese Weise zu denken. Dass die Begriffe der Entfremdung und Aufhebung der Entfremdung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wieder an Bedeutung gewannen, ist sicherlich zum einen der Veröffentlichung der „Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte“ von Marx zu verdanken.¹¹² Durch die zahlreichen Debatten und Beiträge über die Entfremdung entstand eine „Neuformulierung des Selbstverständnisses marxistischen Denkens“ und die Entfremdung wurde demnach als Kernstück marxistischer Gesellschaftsanalyse interpretiert.¹¹³ Der zweite denkbare Grund war die Notwendigkeit eines Auswegs aus der Sackgasse des stalinistisch-dogmatischen Marxismus. Diese „Renaissance des Kommunismus“ richtete sich auf „Humanisierung und Demokratisierung der Verhältnisse innerhalb des Kommunismus selbst“.¹¹⁴ Nach Đilas hat der 25-jährige Karl Marx in den Manuskripten eine seiner Wahrheiten über die Menschen enthüllt:

„[D]ie Notwendigkeit, der der Mensch nicht entrinnen kann, sich selbst von der Welt zu entfremden und für diese Entfremdung durch eigene schöpferische Tätigkeit Ersatz zu suchen.“¹¹⁵

¹¹² Vgl. Petrović: Gibt es noch Entfremdung in sozialistischen Systemen?, 268.

¹¹³ Vgl. Baczko, Bronislaw: Weltanschauung, Metaphysik, Entfremdung, Philosophische Versuche. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 1969, 106f.

¹¹⁴ Đilas, Milovan: Die unvollkommene Gesellschaft. Jenseits der Neuen Klasse. Wien (u.a.): Fritz Molden, 1969, 60f.

¹¹⁵ Ebd., 61f.

Obwohl Đilas die „Renaissance des Kommunismus“ durch die Ideen des jungen Marx scharf kritisiert, als junghegelianisch bezeichnet, respektiert er diese „von einem unverfälschten Humanismus inspirierte Lehre“¹¹⁶ und ermutigt die KritikerInnen des Kommunismus, ihre kritische Haltung gegenüber der Gesellschaft, wie auch ihren Mythen und Realitäten, konsequent weiter zu entwickeln, da sie das einzig Undogmatische und Dauerhafte sind, das vom Marxismus übrig bleiben wird.¹¹⁷

Durch diese Überlegungen von Marx und Đilas wird klarerweise das Verhältnis zwischen Menschen und Welt, zwischen Praxis und Entfremdung dargestellt. Es ist wichtig anzumerken, wie nah Đilas zur Praxis-Gruppe steht, wenn er die Kritik auf diese Weise lobt. Dessen ist er sich auch bewusst, wenn er die „Kommunisten, die sich um die Zeitschrift ‚Praxis‘ gruppieren“, indirekt für eine politische Entwicklung durch ihre „Kritik am Marxismus der Parteibürokratie“ verantwortlich macht.¹¹⁸

Die Frage, die sich folglich stellt, ist jene über das Verhältnis zwischen Menschen und Welt in der Gegenwart. Wenn die Entfremdung als Phänomen – sowohl der kapitalistischen als auch der sozialistischen Gesellschaft – heute wie damals besteht, dann ist es berechtigt zu fragen, was seine heutigen Erscheinungsformen bildet und welche die richtige Weise des Handelns ist. Umgekehrt bedeutet das, dass wir durch die Praxis von heute das geahnte Skizze der Entfremdung mit den Farben füllen sollen. Die letzte Möglichkeit, den Kontext und die gegenseitige Beeinflussung der beiden Gegenpole, ihren Bezug auf und ihr Entstehen durch die Menschen und ihr Handeln als standhaft und beständig zu begreifen, scheint uns eine Wiederholung zu bringen. Oder ist eben diese Beziehung, die nie tatsächlich bricht, die wechselseitige Aktion und Reaktion, Interaktion, ein Thema, das scheinbar nicht nur durch die dialektische Weise zu lösen ist? Es ist nachvollziehbar, dass mehrere Betrachtungsweisen dem heutigen Kontext der Trans- oder Interdisziplinarität angebracht sind, aber das heißt nicht, dass die Philosophie nur eine Sicht aufweist.

¹¹⁶ Ebd., 61.

¹¹⁷ Vgl. Ebd., 63.

¹¹⁸ Vgl. Ebd., 60.

Heute ist viel mehr die Rede über „das Fremde“ als über die Entfremdung. Es scheint, als ob die Entfremdung in heutiger Sicht noch mehr als je in das alltägliche Leben der Menschen hereingetreten ist. Sie ist sogar ein „unsichtbar-konstitutiver“ Teil unseres Lebens, ein „negatives Orgon“¹¹⁹, das wir nicht mehr hinterfragen. Es wäre logisch, aber nicht sinnvoll, wenn schon viel früher mehr über Entfremdung gedacht und geschrieben worden wäre, dass jemals der entscheidende Moment kommt, indem das Vorausgeahnte gewinnt, die Kontrolle übernimmt, also letztendlich nicht mehr zu stoppen ist, das heißt, als Teil unserer Wirklichkeit einverleibt und automatisiert wird. Anders gesagt: Geben wir zu, dass der Kapitalismus gegen den Sozialismus gewonnen hat, und nehmen wir seine gegenwärtigen Erscheinungsformen: Neoliberalismus, Neokolonialismus, usw. wahr, dann können wir sehr rasch feststellen, dass die geahnten Konsequenzen einer solchen Entwicklung im großen Maß bereits stattgefunden haben. Wir dürfen aber keinesfalls nur die schlechten Folgen betrachten, da wir inzwischen wissen, dass aus den „guten“ Gedanken nicht unbedingt auch das „Gute“ herauskommt. Wenn aber die Hypothese über die Entfremdung als „unsichtbar-konstitutiven“ Teil des Lebens standhaft bleibt, würde das bedeuten, dass wir uns ihrer Taten nach Gebrauch bewusst, sonst aber unbewusst sind. Damit ist also das Bewusstsein über Entfremdung das Unbewusste, nicht mehr leicht zu ändernde, geworden.

Anders verhält sich meiner Meinung nach die Problematik über das Fremde, obwohl ich nicht bestreiten will, dass eine merkwürdige Beziehung zwischen der Entfremdung und dem Fremden besteht. Während die Frage nach Entfremdung fast nicht mehr gestellt wird, sind die Fragen über das Fremde von wesentlicher Bedeutung in der Welt von heute. Warum ist das der Fall? Michael Landmann schreibt über Neophobie- „eine Sonderform der Furcht von Fremden, die nicht nur fremder Länder und Völker, sondern auch die fremde Sitte und weiterhin den Versuch, die eigene Sitte zu verändern“, umfasst, und „[d]as geht bis in Speise und Kleidung.“¹²⁰ Aus der Entwicklungsgeschichte der Gesellschaften können wir das Fremde mit „Ausland“ bzw. mit „Elend“ bezeichnen, so Landmann.¹²¹ Es ist äußerst

¹¹⁹ Wilhelm Reich.

¹²⁰ Landmann: Das Fremde und die Entfremdung, 182.

¹²¹ Vgl. Ebd., 182.

bemerkenswert, dass dieses Haften am Gegebenen durch die Bewährung des Bestehenden rechtfertigt wurde.¹²² Wenn der Pathos der Entfremdung erreicht wurde, haben wir dann nicht das Fremde im Eigenen, ununterscheidbar von dem Eigenen im Fremden? Mir scheint sowohl das Chaotische, als auch das Absurde an dem Pathos genügend klar, um davon wegzusehen. Vielmehr ist das „Dichroische“ tonangebend in Bezug auf die heutige Konstellation. Wenn sich Entfremdung durch das Fremde und Eigene bewegt oder das Fremde und das Eigene entfremdet werden, dann ist nicht die Rede von einer bestimmten Dichotomie, sondern von Dichroismus¹²³. Dieser mehr-perspektivische Blick ermöglicht weder die Einsicht in das Eigene, noch in das Fremde, um das Gesamte zu rechtfertigen, sondern es bricht mit ihrer Rechtfertigung ab. Diese Rechtfertigung war bisher in der Erklärung und im Begreifen unserer europäischen „Tradition“ immer aufs Neue durch die Vernunft geleitet.¹²⁴ Folglich ist es notwendig geworden, auch mit der Rechtfertigung der Rechtfertigung aufzuhören.

Was passiert, wenn wir die Entfremdung, das Eigene und das Fremde dichroisch ansehen? Können wir dann nicht auch *Praxis* als Katharsis von Entfremdung durchblicken? Ich meine: Anstatt dass wir versuchen, die Entstehung, Geschichte und Entwicklung verschiedener Formen der Entfremdung ans Licht zu bringen, die wir ohnehin nicht im bewertenden Sinn von „gut / schlecht“ akzentuieren können, weil sie als Folge unseres eigenen und fremden Tuns nie nur gut oder schlecht resultieren, sollten wir nicht, wie Gajo Petrović vorschlägt, bei der Feststellung bleiben, dass ein Individuum nur durch sein eigenes Tun sich verwirklichen und frei werden kann?¹²⁵ Oder ist diese Behauptung doch zu „abstrakt“ – wegen ihrer Einfachheit? Wahrscheinlich liegt das Problem bei der Freiheit.

Ich glaube, dass ein retrospektives Begreifen der Entfremdung durch *Praxis* geschaffen werden kann, aber gilt es auch umgekehrt? Die Vorstellung, dass die *Praxis* und Entfremdung, wie das Eigene und das Fremde in einem dichroischen Verhältnis stehen, eröffnet die Möglichkeit, die gewöhnliche Dialektik bei Seite zu

¹²² Vgl. Ebd., 182.

¹²³ Die Eigenschaft oder Fähigkeit vieler Kristalle im Wechseln der zwei oder mehreren Farben, wenn sie aus verschiedenen Richtungen betrachtet werden.

¹²⁴ Vgl. Landmann: Das Fremde und die Entfremdung, 209–219.

¹²⁵ Vgl. Petrović: Gibt es noch Entfremdung in sozialistischen Systemen?, 284.

lassen, den Film in 3D anzuschauen. Sowohl die *Praxis*, als auch die Entfremdung sind unmittelbar mit Menschen und ihrer Entwicklung, mit Entwicklung ihrer Gemeinschaft bzw. Gesellschaft verknüpft. Sie, die Entfremdung, ist sozusagen noch nicht am Verschwinden. Die mehr-perspektivische Aufmerksamkeit auf einen Punkt ohne Bezug nur auf sein Gegenteil zu richten, ohne Reduzierung, ermöglicht eine vollständigere, tiefgreifendere Herangehens- und Verstehensweise. Etwas wie slawische Antithesis, eine Ambiguität. Sie braucht *Praxis* ohne Rechtfertigung. Aus diesem Grund werden wir in den nächsten Kapiteln an einige Hypothesen herangehen, die sich konkreter mit den Verbindungen zwischen der „Entwicklung“ und der Philosophie auseinandersetzen.

Gedanke der Revolution

Die Revolution, wie Marx sie begreift, kann nur philosophisch gedacht werden.¹²⁶ Aber das allein ist nicht ausreichend, denn es geht nicht nur um das „weltfremde“ philosophische Denken, sondern um die Möglichkeit der Philosophie zum Gedanken der Revolution zu werden, welcher „das Wesen der Revolution erschließt und am Geschehen der Revolution teilnimmt.“¹²⁷ So gesehen, kann man die Revolution als radikale Umwandlung der Geschehnisse verstehen, indem eine wahrhaft menschliche Gesellschaft und die menschlichen Menschen geschaffen werden. Ein so dargelegter Gedanke bestimmt das Wesen des Marxschen Denkens, wenn sowohl der Gedanke wahrhaft sein muss, um Gedanke zu sein, als auch die Tat nur dann revolutionär sein kann, wenn sie vom Gedanken der Revolution geführt wird.¹²⁸ Wenn der Gedanke der Revolution nicht nur über Revolution denkt, sondern an ihr teilnimmt, indem er das Alte zerstört und das Neue inspiriert und schafft, ist sie dann nicht mehr der „Gedanke-Revolution“, bzw. „Gedanke als Revolution“ zu verstehen?¹²⁹ Wenn die Revolution „das Sein selbst in seiner Fülle“, „das Sein in seinem An-Wesen“ ist, ist dann „*nicht die Philosophie als der Gedanke des Seins eben dadurch (nicht nur nebenbei oder dazu) der Gedanke der*

¹²⁶ Vgl. Petrović: Philosophie und Revolution, 9.

¹²⁷ Ebd., 9.

¹²⁸ Vgl. Ebd., 9.

¹²⁹ Vgl. Ebd., 17.

*Revolution?*¹³⁰ Diese Überlegungen schildern den Begriff der Revolution bei Marx und Petrović. Es ist evident, dass die Philosophie und Revolution in breitem Spektrum des Denkens der beiden Philosophen eine entscheidende Rolle spielten. Wenn das Denken von Marx wesentlich das Denken der Revolution ist, wie Petrović betont¹³¹, dann ist der Gedanke als Revolution ein im Geist von Marx weitergedachter Ansatz von Petrović. Aber nicht allein Gajo Petrović beschäftigte der Gedanke der Revolution, sondern es war auch ein wichtiges Thema in der Arbeit von Milan Kangrga und Vanja Sutlić. Bei Kangrga finden wir den Begriff „Gedanken der Re-Evolution“ und bei Sutlić ist der Gedanke als „geschichtliches Denken“ aufgefasst.¹³² Alle drei philosophischen Ansätze über die Möglichkeit der Praxis als einer wesentlichen Frage des menschlichen Seins und seinem revolutionären Handeln zielen auf ein geschichtliches Denken des Neuen.¹³³ Während Kangrga nach dem Zusammenhang die Begriffe Praxis, Zeit und Welt über die Möglichkeit der Re-Evolution als Angelegenheit des Gedankens benützt, um sein eigenes Begreifen der modernen Praxis zu entwickeln, sieht Sutlić die Hauptaufgabe des geschichtlichen Denkens in gedanklicher Ergründung des Wesens der Geschichte, bzw. der geschichtlich wechselseitigen Beziehungen des Wesens eines Seins und Daseins des Menschen.¹³⁴ Obwohl wir einen groben Überblick über die Begriffe der Revolution und Philosophie, aber auch über ihren Zusammenhang im Hinblick auf Marx, Petrović, Kangrga und Sutlić dargestellt haben, zeigt er deutlich die Wichtigkeit eines umfassenden Verständnisses dieser zwei Begriffe. Für diese Arbeit ist der Gedanke der Revolution von Petrović von entscheidender Bedeutung. Deshalb ist es notwendig, den Begriff der Revolution aus seiner Sicht zu erläutern. Petrović beschäftigte sich mit dem Begriff der Revolution in mehreren seiner Texte, die vor allem in seinem Buch „Philosophie und Revolution“ zu finden sind. Durch seine tiefgreifende Analyse des Begriffes gelangt er nach mehreren interessanten Feststellungen zu dem, was die Revolution in seinem Verständnis ist, oder, besser gesagt: Was die Revolution nicht sein kann.

¹³⁰ Ebd., 16. Kursiv im Originaltext.

¹³¹ Vgl. Ebd., 9f.

¹³² Vgl. Golubović, Veselin: Zagrebačka filozofija prakse i stvar mišljenja, 110.

¹³³ Vgl. Ebd., 110.

¹³⁴ Vgl. Ebd., 118.

Zuerst ist das Verständnis der Revolution nicht auf Putsch zu reduzieren.¹³⁵ Aber es ist auch nicht genug, wenn wir die Revolution nur auf die Machtverschiebung der einen auf die andere Gesellschaftsklasse begrenzen. Die weitere Frage ist, ob nur die Machtstrukturen einer Veränderung unterliegen, oder müssen auch die gesellschaftlichen Strukturen verändert werden? Und sind es allein die gesellschaftlichen Strukturen und nicht auch die Menschen, die Veränderung brauchen?¹³⁶

Durch die ausführliche Analyse des Begriffes der Revolution im Verhältnis mit Philosophie und mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit gelangt Petrović zu einem irreversiblen Verständnis, dass die wahre Revolution, als Gedanke-Revolution, nur passieren kann, wenn die revolutionäre Tätigkeit gleichzeitig die Menschen und die Gesellschaft in Richtung eines geschichtlich Neuen bewegt.¹³⁷ Dieser Gedanke hat Marx, nach Petrović, in seiner dritten These über Feuerbach klar geäußert.¹³⁸ Insofern ist es meines Erachtens deutlich sichtbar, dass Praxis, Revolution und Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhang, nach dem Verständnis Petrović', Sutlić' und Kangrga' immer auf das qualitativ Neue gerichtet sind. Dieses qualitativ und geschichtlich Neue ist vor allem nicht auf das Alte zurück zu beziehen oder aus dem Alten zu kreieren. Denn wie ist es möglich, das wahrhaft Neue aus dem Alten herzuleiten, wenn eben das wahrhaft Neue, in seiner Essenz, den prägenden Unterschied zu dem Alten darstellt. Das ist auch der bekannte Grund, warum Marx seine Vision über die Zukunft nicht oder gemäßigt geäußert hatte, denn er glaubte, dass dieses qualitativ Neue aus dem Standpunkt des bisher Erfahrenen nicht begreifbar ist.¹³⁹ Darüber hinaus hält Marx die Zukunft für keinen abstrakten Punkt, der aus der Vergangenheit und Gegenwart bewegt wird, sondern er begreift sie als „Ursprung aller Dinge, wirklich erfüllte, konkrete Zeit“.¹⁴⁰ In diesem umfassenden Zukunfts- und folglich in dem Zeitverständnis von Marx

¹³⁵ Vgl. Petrović: Philosophie und Revolution, 13.

¹³⁶ Vgl. Ebd., 13.

¹³⁷ Vgl. Petrović, Gajo: Filozofski pojam revolucije. In: Praxis – Jugoslovensko izdanje, 01-02 -1973,162.

¹³⁸ Vgl. Ebd., 162.

¹³⁹ Vgl. Đurić, Mihailo: Formen des historischen Bewußtseins. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Freiburg: Rombach, 1969, 78.

¹⁴⁰ Ebd., 80.

besteht, nach Đurić,¹⁴¹ der wesentliche Unterschied zwischen Fortschritt und Revolution. Wir sind zum Punkt gelangt, in dem sich die „Entwicklung“ und Philosophie treffen und unterscheiden. Wir können daher feststellen, dass das Verständnis der „Entwicklung“ als Fortschritt schon zu dieser Zeit als unvollständig bzw. falsch kritisiert wurde. Ihm gegenüber ist der Gedanke der Revolution und die Möglichkeit seiner Verwirklichung als die Frage nach den Möglichkeiten der Menschen, bzw. als die Frage nach der Möglichkeit des menschlichen Seins in seinem Dasein manifestiert.¹⁴² Die Bedeutung der Gedanken der Revolution von Praxis-Gruppe für die „Entwicklung“ ist dadurch vorhanden, dass dieser Gedanke im eigenen Verständnis der Geschichte, der Praxis, der (Selbst-)Entfremdung, der Freiheit und der Kreation seine wahre Verwirklichung postuliert und integriert.

Rücksichtslose Kritik alles Bestehenden

„Die Hunde bellen, die Karawane geht weiter“¹⁴³

Sind wir nicht alle Zeugen zahlreicher „Kritik“ des Bestehenden? Sie ist vielleicht weniger philosophischer Art, aber dennoch hat sie sowohl die bestehenden Mittel wie auch einige neuen Medien zur Selbstverwirklichung im Laufe der Zeit (weiter-)entwickelt. Die bestehenden sind jene innerhalb der Philosophie selbst, aber auch jene der Wissenschaft. Die beiden weisen jedoch eine Neigung zu ihrer Verwirklichung durch kontext- und zeitgebundenen Partikularismus bzw. durch Kollision auf. Dieser Partikularismus bezeichnet eine Disziplin und wird auch als solche abgegrenzt, Partikularismus ist jedoch eine Entwicklung bestimmter Richtungen jenseits des Zentrums bzw. des Ganzen. Wahren Sinn und Bedeutung findet der Partikularismus nur im Ganzen, bzw. als Teil des Ganzen. Das wissen wir, nicht wahr? Aber was ist mit dieser Teilung an sich, mit dieser „bedingten“ Unabhängigkeit? Hat sie nun einen Sinn gehabt und welche Bedeutung könnte das haben? Antonin Artaud fragte schon vor siebzig Jahren, wann werden wir mit der

¹⁴¹ Vgl. Ebd., 80f.

¹⁴² Vgl. Golubović, Veselin: Zagrebačka filozofija prakse i stvar mišljenja, 114f.

¹⁴³ Volksspruch.

Promiskuität des Theaters aufhören. Sollten wir dieselbe Frage nicht auch im Bereich der Wissenschaft stellen? Wenn nämlich die Wissenschaft vor allem unter ihren Eltern-, Kinder- und Enkelkinderdisziplinen keine Macht mehr ausüben kann, als diese es auch tun können, ist es dann verständlicher, dass diese Unabhängigkeit nicht „abhängt“, sondern eine bedingte darstellt? Wir können allerdings nicht mit Sicherheit bestreiten, dass in einer „globalen“ Welt wie der unseren alles zugleich zusammenhängt und nicht zusammenhängt. Man könnte sagen, es ist Geschmacksache, für welche Bedeutung man sich entscheidet. Wir können nicht ohne partikulares Erstaunen den Progress der Technologie, der Wissenschaften, der Kunst, ... der Menschen usw. leugnen. Ebenso können wir nicht, ohne dass uns dabei das Blut gefriert, gestehen, dass unsere Technologie im Vergleich mit der von Völkern, die wir immer noch „primitive Kulturen“ nennen, noch den Felsenblock mythisch umwälzt. Wir wollen nicht von bosnischen Pyramiden hören, obwohl dies eine der größten Geschichtsumschreibungen der Menschheit bedeuten könne.¹⁴⁴ Es hat uns zu viel Mühe gekostet, um diese *eine* Geschichte glaubhaft zu machen, dass es sich leider nicht lohnt, eine andere zu gestehen. Selbstverständlich konnten die Ägypter auch keine Flüchtlinge gewesen sein.¹⁴⁵ Wenn es um die Entfaltung der neuen Formen und Medien der Kritik geht, ist meiner Meinung nach die Kunst ganz weit vorne, wenn es um Vermittlung geht. Zerrissen wie die Wissenschaft hat sie im Gegenteil zur anderen Kritik jedoch eine wesentliche Frage wiederholt gestellt und zwar die „brutale“ Frage über sich selbst: Was ist Kunst?¹⁴⁶ Diese entscheidende Frage oder eine ersehnte Antwort darauf ist in der Wissenschaft entweder nicht oder nicht in diesem Ausmaß zu finden, wenn auch nicht im gleichen rhetorischen Sinn. Neben Kunst können wir die Entwicklung des Internets, bzw. die „globale“ Note des menschlichen Kommunizierens als relativ bedeutsam für die Entwicklung der Kritik klassifizieren. Dass die menschliche Kommunikation ein ambivalentes Phänomen darstellt, ist auch bereits vor der Internet-Ära bekannt gewesen. Inwiefern die

¹⁴⁴ Falls jemand doch neugierig ist, die Informationen wie auch die wissenschaftliche Beweise sind unter diesem Link verfügbar: www.piramidasunca.ba

¹⁴⁵ In „bosnischem“ Humor wird oft der wahre Zweifel versteckt.

¹⁴⁶ Die Anspielung auf das Video von Raša Todosijević - „Was ist Kunst, Marinela Koželj?“, 1978. Aufrufbar: <http://www.youtube.com/watch?v=orKb4GxK1a4>. [Zugriff 17.12.13]

virtuelle Kommunikation der Menschen ein solches Charakteristikum trägt, können wir nur erahnen.

Wir haben ein grobes Bild über die Entwicklungsrichtung der Kritik deshalb beschrieben, damit wir leichter begreifen können, was die rücksichtslose Kritik bedeutet und wie sie sich von anderer Kritik unterscheidet. Die Schlussfolgerung wäre, dass die rücksichtslose Kritik immer ein Vollständiges betrifft, sorgfältig die entlaufenen Teile wiederaufbaut, und dass diese Kritik, so radikal wie ihre Art ist, in jedem Augenblick bereit ist, sich selbst in Frage zu stellen und zu überprüfen. Dagegen stößt der Partikularismus oder Oberflächlichkeit der Kritik ohne Bezug auf das Ganze, das Heute wie Gestern häufig der Fall ist (Eine gewisse Ambivalenz versteckt sich in der Hypokrisie dieser Kritik ohne Bezug, als ob sie die Neigung hätte, selbst das Ganze zu werden). Die Art und Weise, wie die Praxis-Gruppe die Kritik alles Bestehenden verstand, war nicht nur in dem, dass sie sie theoretisch begründete – das hatten bereits Marx, Engels und Lenin¹⁴⁷ vorher gemacht –, sondern es war, indem sie sie konsequent durchzuführen vermochte. Die schonungslose Kritik wurde zur Methode.¹⁴⁸ Es ist also weniger ein theoretisches Konzept als vielmehr eine Methode oder ein Prinzip, um zur Wurzel der gefragten Sache zu gelangen.¹⁴⁹ Und diese Kritik strebt nach Veränderung der Welt, in der wir – als die einzigen Subjekte und Objekte der Kritik- Menschen leben. Wesentlicher Aspekt dabei ist, dass sie keine konkreten Vorschläge an das Tageslicht bringen soll, sondern eher die Richtung der Veränderung zeigen.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Vgl. Petrović: Philosophie und Revolution, 243.

¹⁴⁸ In diesem Sinn schreibt Petrović dass es viel wichtiger ist Kritik zu praktizieren als nur über sie zu diskutieren. Vgl. Ebd., 237.

¹⁴⁹ Vgl. Petrović, Gajo: O nepoštednoj kritici svega postojećeg. In: Praxis – Jugoslovensko izdanje, 04-05-1965, 753f.

¹⁵⁰ Vgl. Petrović: Philosophie und Revolution, 239.

DRITTER GESANG:

INTERNATIONALE ENTWICKLUNG UND PRAXIS-PHILOSOPHIE

„Entwicklung“ und „Internationale Entwicklung“

Es gibt prinzipiell zwei Möglichkeiten, die „Entwicklung“ nach dem Zweiten Weltkrieg zu verstehen. Eine davon ist die wissenschaftliche Forschungstätigkeit und ihre Praxis, in der sich „Entwicklung“ als Disziplin oder Feld zu etablieren versucht. Die zweite Möglichkeit widmet sich den Folgen der ersten Tätigkeit. Schicho versteht unter „Internationaler Entwicklung“ eine Wissenschaft, die sich mit „Entwicklung“ als Gegenstand befasst und drei unterschiedliche Handlungsräume, bzw. Dimensionen miteinschließt: historische, normative und Handlungsdimension.¹⁵¹ Schließlich bezeichnet die „Internationale Entwicklung“ eine transdisziplinäre Entwicklungsforschung, die ihre vielen Teilbereiche der bisherigen Forschung in ein organisches Ganzes zusammenbinden soll.¹⁵² Diese Behauptung ist von Nutzen für unsere Problematik des Partikularismus und des Ganzen. Das Konzept der transdisziplinären Forschung bezeichnet ein mögliches wissenschaftliches Korrelat für den Gedanken der Revolution. Betrachten wir nun die Handlungsräume, die Schicho in der Einführung in die „Internationale Entwicklung“ vorschlägt:

- „1. Historische Dimension: Wie und warum ist Gesellschaft so beschaffen, wie sie ist?
2. Handlungsdimension: Welche Interventionen können positive Veränderungen bewirken?
3. Normative Dimension: Welche sind die Regeln, nach denen ‚Entwicklung‘ bzw. entwicklungsbezogenes Handeln ablaufen soll?“¹⁵³

Die historische Dimension der „Internationalen Entwicklung“ könnte im Prinzip auch eine philosophische sein, denn sie fragt nach dem ontologischen Verständnis von Gesellschaft. Wenn wir fragen, wie sie (die Gesellschaft) ist, fragen wir zugleich

¹⁵¹ Vgl. Schicho: Internationale Entwicklung – Entwicklungsstudien, 11.

¹⁵² Vgl. Ebd., 11.

¹⁵³ Ebd., 11.

nach ihrem Sein. Bei der Handlungsdimension ist das „Positive“, das „Wertende“ zu bedenken, vermutlich sogar bedenklich. Sind positive Veränderungen unmittelbar positiv und wirken sie sich auf die anderen tatsächlich positiv aus? Damit sie positiv werden oder sind, muss die normative Dimension die Regeln schaffen. Einerseits haben wir die positive Veränderung, andererseits die Regeln für den Ablauf. Die „Entwicklung“, die hier gemeint ist, ist unmittelbar mit der „Unterentwicklung“¹⁵⁴ verknüpft, und zwar als die Nachkriegskinder. Durch das ideologische Milieu des Kalten Krieges wurde die Entwicklungspolitik, Entwicklungsökonomie und -soziologie, aber auch Entwicklungshilfe geboren und sie wuchsen seitdem unstetig zwischen den Beinen der Blöcke.¹⁵⁵ Dass die „Entwicklung“, die wir hier meinen, nicht die einzige, sondern eher die eigenartigste bis dato darstellt, bezeugt das Verständnis des Begriffs „Entwicklung“ in der Geschichte. Ihre Geschichtsspuren hinterließ die „Entwicklung“ zuerst in der Theologie, dann als Evolution in der Biologie und schließlich auch in der Philosophie.¹⁵⁶ Als philosophisches Verdienst gegenüber der „Entwicklung“ kam der ab dann herangetretene Fortschrittsglaube, sich an eine „bessere“ Welt zu verbinden.¹⁵⁷ Es gibt also geschichtlich betrachtet theologische, evolutionistische, philosophische, aber auch andere Überlegungen in Bezug auf den Begriff „Entwicklung“. Wir können z.B. die biologische Evolution als Teil der gesamten menschlichen Entwicklung verstehen, oder das Verständnis der Entwicklung nur im Rahmen einer bewussten menschlichen Handlung halten. Wenn wir heute über kapitalistische Entwicklung sprechen, dann meinen wir „ungleiche Entwicklung“, deren Sein die strukturellen Spezifika wie auch räumliche und zeitliche Variationen bestimmen.¹⁵⁸ Der positivistische Geist der „Internationalen Entwicklung“ ist, wenn das nicht schon vorher geschehen ist, mit der ersten Dekade des 21. Jahrhunderts definitiv obsolet geworden. Der ökonomische Faktor in der „Entwicklung“ hat

¹⁵⁴ Für die ausführlichere Beschreibung des Begriffes Unterentwicklung siehe: Fischer; Hödl; Panreiter: Entwicklung – eine Karotte, viele Esel?, 25–27.

¹⁵⁵ Vgl. Ebd., 14f.

¹⁵⁶ Vgl. Ebd., 24.

¹⁵⁷ Vgl. Ebd., 24.

¹⁵⁸ Vgl. Becker, Joachim; Fischer, Karin; Imhof, Karin; Jäger, Johannes; Staritz, Cornelia: Einleitung: Variationen kapitalistischer Entwicklung. In: Becker, Joachim; Imhof, Karen (u.a.) (Hg.): Kapitalistische Entwicklung in Nord und Süd. Handel, Geld, Arbeit, Staat. Wien: Mandelbaum, 2007, 7.

durch die hartnäckige Doktrin Wachstum=Fortschritt=Entwicklung¹⁵⁹ in der neoliberalen Epoche seit den 1980er Jahren seine Macht endgültig bewiesen. Post-Development Ansätze, die in den 1990er Jahren gegen die „Entwicklung“ als europäische Erfindung argumentiert haben, wurden wiederum wegen ihrer romantisierenden vormodernen Einstellungen kritisiert.¹⁶⁰ Eine „ungleiche Entwicklung“ ist in ihrem Wesen nur gestärkt, während die Rollen nur etwas verschoben wurden. Insofern ist irgendein Verständnis von Entwicklung aus der Transition eines oder mehrerer Staaten, außer vielleicht das der Ausbeutung, nicht möglich, solange sich eben diese „Entwicklung“ nur auf die Strukturanpassungsprogramme¹⁶¹ in dem Maß konzentriert, indem sie sich vom Menschen entfremdet.

Unter solchen Bedingungen heutiger Weltkonstellation und -anschauung haben sowohl „Entwicklung“ als auch Entwicklungszusammenarbeit keine wesentliche Bedeutung, da die Menschen selten über die „Lust“ verfügen, gegen Ausbeutung und Hypokrisie standzuhalten. Sie lehnen zwar ab und machen trotzdem mit. Insbesondere ist darin die Macht der offenen Kriege um Ressourcen wie auch die Konsequenzen der „Neuen Ordnung“ als Antwort auf den „Milleniumsterrorismus“ zu sehen. Das Hypokritische des Westens spiegelt sich in Ölfeldern wider, sehr weit entfernt vom westlichen Publikum, welches so tut, als ob es nichts wüsste und nichts sehen könnte. Dieses „Verstecken im Gewissen“ erfahren erst die nächsten Generationen, denn für sie wird es „nachhaltig“ aufbewahrt. Die reichen Länder dieser Welt, „reich“ nach all dem, worin sich die Augen spiegeln, werden durch die Belastung der Kriege und Ressourcenknappheit intensiver in Bedrängnis gebracht. Es ist eine ambivalente Handlung, obwohl wir meistens nach Gerechtigkeit suchen.

¹⁵⁹ Vgl. z.B. Schicho, Walter; Nöst, Barbara: Entwicklungsdiskurs und Praxis der EZA: Konzepte, Akteure und Widersprüche. In: Gomes, Beatriz de Abreu Fialho; Maral-Hanak, Irmi; Schicho, Walter (Hg.): Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Handlungsmuster und Interessen. Wien: Mandelbaum, 2006, 48f.

¹⁶⁰ Vgl. Kolland, Franz: Entwicklung und sozialer Wandel im globalen Kontext. In: Kolland, Franz; Gächter, August (Hg.): Einführung in die Entwicklungssoziologie. Themen, Methoden, Analysen. Wien: Mandelbaum, 2007, 17. Siehe auch: Schicho, Walter; Nöst, Barbara: Entwicklungsdiskurs und Praxis der EZA: Konzepte, Akteure und Widersprüche. In: Gomes, Beatriz de Abreu Fialho; Maral-Hanak, Irmi; Schicho, Walter (Hg.): Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Handlungsmuster und Interessen. Wien: Mandelbaum, 2006, 48f.

¹⁶¹ „Strukturanpassung“ trat an die Stelle von „Entwicklung“. Vgl. Schicho: Internationale Entwicklung – Entwicklungsstudien, 11.

Die Frage nach den Menschen bleibt trotz der Proteste überall auf der Welt auf Opportunismus gegenüber dem Bestehenden begrenzt und wird daher nicht beantwortet, oder die Frage wird überhaupt seltener gestellt. Unsere Gesellschaft ist immer noch im Wesen eine technokratische, welche aus der Kompromissbildung entstanden ist.¹⁶² Die Bedingung, ein Mensch zu sein, hat sich dazu entwickelt, dass sich die Menschen mehr denn je von sich selbst und von der Gesellschaft entfremden. Die Kluft zwischen den Menschen und der Gesellschaft ist insofern groß, als der Mensch selbst von seinen Möglichkeiten in der Geschichte entfremdet ist und daher kaum einzugreifen vermag, wenn es um seine eigene Freiheit geht. Daher ist die Bedingung der Menschen, Menschen zu sein, in den letzten Dekaden der „Entwicklung“ gescheitert. Der hervorragende Mahler des Millenniumsgemäldes „Beseitigung der Armut“ im Kontext der letzten Humanität, zeigt deutlich das Abbild größter zeitgenössischer Entfremdung mit berühmter Technik: Öl auf Leinwand. Die Ausstellung kommt auch zu ihrer Stadt, seid bereit! Wir haben die Erfahrung eines Tschitschikows,¹⁶³ wenn es um die „armen“ Seelen geht.

„Der Wille zur Macht“¹⁶⁴ ist größer und stärker als der Wille zur „Entwicklung“, wenn überhaupt über einen Willen die Rede sein kann und nicht viel mehr über den Wahn. Wenn wir noch im letzten Jahrhundert einen (vielleicht entfremdeten) „Traum“ hatten, sind wir heute geschwitzt und wach, mit starrem Blick nach vorne, ins Leere, unbeweglich und gefangen. Wir können nicht mehr unterscheiden, was genau der Traum und was die Wirklichkeit des Traumes war. Wir sind die Opfer eines wiederholten Déjà Vu. Wenn die Ansätze über die „Entwicklung“ in Ländern des Norden bis in die 1980er Jahre mit dem Entwicklungsoptimismus in der Sackgasse steckten, ist auch das Entwicklungsdenken in Ländern des Südens

¹⁶² Vgl. Birnbaum, Norman: Möglichkeiten einer neuen Politik im Westen. In: Touraine, Alain; Dreitzel, Hans Peter; Moscovici, Serge; Sennett, Richard; Supek, Rudi; Birnbaum, Norman: Jenseits der Krise. Wider das politische Defizit der Ökologie. Frankfurt am Main: Syndikat, 1976, 199.

¹⁶³ Tschitschikow ist der mysteriöse Held aus Gogols „Tote Seelen“, der sich auf die Suche nach „Toten Seelen“ begibt. In diesem Fall Allusion auf das Zählen der Verhungerten und anderen, deren Seelen wir auf diese Weise auf uns nehmen und dann durch die Plakate, Werbung für das Geld verkaufen, indem unser Gewissen eine Katharsis durchlebt. Tschitschikow hat wenigstens menschlichere Gründe gehabt.

¹⁶⁴ Das Buch Friedrich Nietzsches.

spätestens mit dem Ende des Sozialismus aus der Spur geraten. Vjeran Katuranić¹⁶⁵ spricht von einer Reduktion des Entwicklungsgedankens durch die Marktliberalisierung auf Ökonomismus und auf Privileg, die nur den wenigen Ländern zusteht, insbesondere nach dem Bruch des Sozialismus. In seiner Analyse der Entwicklungsgedanken spricht er von der Bildung eines „kolonisierten Gedankens“ als Folge eines „Gehirnschlages“, sowohl in der Peripherie – als Verlust des Entwicklungsselbstvertrauens, als auch im Westen – als Entwicklungsnarzißmus.¹⁶⁶ Miroslav Krleža¹⁶⁷ hatte auch die Besorgnis für die Gesundheit Europas (im heutigen Kontext könnten wir statt Europa freilich „den Westen“ verstehen, wenn uns das mehr vergnügt, das heißt: weniger besorgt), indem er schrieb: *„Die traurigste aller europäischen Ereignisse heute ist ihr europäischer Verstand“* [Übersetzung G.B.]. Krleža hatte vor vielen Jahren seine schonungslose Kritik am Gesicht Europas verübt und richtig erkannt, was wir heute auch sehen können: *„Ein phantastisches und unglaubliches Land, voll mit Juwelier-Schaufenster, Luxus und Bettler.“* [Übersetzung G.B.].¹⁶⁸

Geschichte über „Internationale Entwicklung“?

Ebenso wie ich die Entstehung der Praxis-Gruppe und ihr philosophisches Entwicklungsdenken erforscht habe, möchte ich in der Geschichte des Projekts und Studiums „Internationale Entwicklung“ einige Aspekte näher ausleuchten. Es handelt sich konkret dabei um das vom „Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an österreichischen Universitäten“ initiierte Projekt für die Entwicklungsforschungseinrichtungen an den österreichischen Universitäten.¹⁶⁹ Obwohl in vielen „Ländern des Nordens“ solche Einrichtungen schon längst etabliert wurden, war das in Österreich bislang nicht der Fall. Bis Ende der 1990er

¹⁶⁵ Vgl. Katuranić, Vjeran: Kolonizirana misao: periferija bez razvojne perspektive? In: *Socijalna Ekologija*, Vol. 15, No. 1-2-2006, 1f.

¹⁶⁶ Vgl. Ebd., 3.

¹⁶⁷ Krleža, Miroslav: *Evropa danas. Knjiga dojmova i eseja*. Zagreb: Zora, 1956, 12.

¹⁶⁸ Ebd., 15.

¹⁶⁹ Vgl. Schicho, Walter: *Internationale Entwicklung – Entwicklungsstudien*. In: Fischer, Karin; Hödl, Gerald (u.a.) (Hg.): *Entwicklung und Unterentwicklung. Eine Einführung in Probleme, Theorien und Strategien*. Wien, Mandelbaum, 2006, 9.

Jahre blieb die sich ständig wiederholende Situation hoffnungslos: die Lehrenden überzeugten den Senat, die Senatskommission stellte die Anträge um die Errichtung eines Instituts und einer Studienrichtung, während sie das zuständige Ministerium in der Folge ablehnte.¹⁷⁰ Die „Internationale Entwicklung“ blieb letztendlich, wie Schicho feststellt, „in der Sache und in der Form ein Projekt, wurde aber ein konkreter Ort der Begegnung.“¹⁷¹ Später passierte etwas Außerordentliches. Durch die Umstrukturierungsprojekte der Universität Wien musste das Diplomstudium „Internationale Entwicklung“ (ab 2002), das als „Flüchtling“ an der Afrikanistik die Entwicklungslehre erforschte, im Jahr 2010 auch unter dem Bologna Prozess auf ein Bachelor- und ein ins Visier genommenes Masterstudium umsteigen.¹⁷² Obwohl das ein nachteiliger Kompromiss für das Studium bedeutete, hat es zumindest den Vorteil gehabt, dass das Studium institutionalisiert wurde. Nichtsdestotrotz geriet das Studium mit neu gegründetem Institut für Internationale Entwicklung schon im nächsten Jahr in eine absurde Lage, die die Abschaffung des Bachelorstudiums zugunsten des Masterstudiums voraussagte. Dass diese groteske Geschichte, überspitzt gesagt Tragödie, kein glückliches Ende hatte, bezeugte letztlich ein entfremdeter „Deus ex machina“, indem dieser am Ende das Bachelorstudium „Internationale Entwicklung“ einfach verschwinden ließ und dem enttäuschten Studentenpublikum ein Masterstudium vorstellte. Trotz aller Proteste der StudentInnen und Lehrenden nicht nur von der „Internationalen Entwicklung“, trotz der wachsenden Zahl der interessierten StudentInnen, Petitionen und Aufrufe, musste der entfremdete „Deus ex machina“ sein letztes Wort aussprechen: „Der Fall ist erledigt!“¹⁷³ Ein Einzelner kann kaum überschauen, dass nicht nur die politisch ungünstige Lage das Karma und die Auswirkungen dieses Entwicklungsvorhabens extrem beeinflusst haben, dieses Ereignis zeigt auch, wie offen und manifest Macht gegenüber BürgerInnen ausgeübt wurde und wie sehr deren Kritik gegenüber dieser Macht absolut ins Leere gelaufen ist. Dies weckt den Gedanken, dass in einer Stadt von „Europa

¹⁷⁰ Vgl. Ebd., 9.

¹⁷¹ Ebd., 10.

¹⁷² Vgl. dazu die Institutsberichte 2011 und 2012 des Studiums „Internationalen Entwicklung“. Aufrufbar unter: <http://ie.univie.ac.at/das-institut/> [Zugriff: 07.1.14]

¹⁷³ Anspielung auf den Vers von Wladimir Majakowskis Abschiedsbrief.

heute“ – nämlich dem alten Wien – ein solcher Vorgang möglich ist, der im Prinzip charakteristisch für Zensur stehen kann. Es ist mehr: eine Denkkensur. Sie verbietet nicht direkt das Schreiben und Forschen über „Entwicklung“, sondern die Entscheidung befiehlt eine bestimmte Strukturanpassung und bedingt damit die finanzielle Existenz, ohne argumentieren zu müssen. Sie diskutiert nicht mehr als notwendig, also hat sie einen versteckten Gedanken der Überraschung. Sie bringt letztlich das protestierende Publikum zum *Fait accompli* und zerstört damit die Kulmination, wie auch den Schluss des Dramas „Internationale Entwicklung“. Ironischerweise geriet diese Studienrichtung unter ein ihr bekanntes Phänomen, an dem es die Messer seiner Kritik schärfte. Diese Problematik im Vergleich zur Problematik der Praxis-Gruppe ist für diese Arbeit insofern wichtig, indem sie die Ähnlichkeit einer indirekten sozialistischen und einer kapitalistischen Zensur veranschaulicht. Außerdem ist es evident, dass die beiden „Gruppen“ aus Intellektuellen zusammengesetzt sind bzw. waren, die auch an den Fakultäten eine wichtige Rolle gespielt haben und daher einen engen Kontakt mit Studenten haben bzw. hatten. Demnach sind die Proteste und Demonstrationen, 1968 oder 2009, ein vergleichbares und gemeinsames Erlebnis dieser beiden „Kreise“. Demzufolge kann festgestellt werden, dass das Auslösen der Bedingungen für die Verbreitung des kritischen Denkens in jeder Gesellschaft in gewissen Maßen und in verschiedenen Formen vorhanden ist. Im Endeffekt ist die Erhaltung des „Status quo“ der politischen Zwangsmittel das größte Interesse jedes Systems, indem die Menschen als Personen für den Preis dieser Erhaltung übergangen und degradiert werden.¹⁷⁴ Es gibt noch eine Gemeinsamkeit zwischen der Praxis-Gruppe und dem Mattersburger Kreis, die ich hier erwähnen möchte, und zwar, auch der Mattersburger Kreis gibt eine wissenschaftliche Zeitschrift heraus, die zur kritischen Diskussion über die aktuelle Entwicklungsproblematik einlädt: „Journal für Entwicklungspolitik“. Da ich in dieser Arbeit die Philosophie und „Entwicklung“ ihrem Wesen nach verfolge, möchte ich anschließend die „Entwicklung“ aus heutiger transdisziplinärer Perspektive erläutern, indem ich die

¹⁷⁴ Vgl. Supek, Rudi: Die „sichtbare Hand“ und die Degradierung des Menschen. In: Touraine, Alain; Dreitzel, Hans Peter; Moscovici, Serge; Sennett, Richard; Supek, Rudi; Birnbaum, Norman: *Jenseits der Krise. Wider das politische Defizit der Ökologie*. Frankfurt am Main: Syndikat, 1976, 159f.

Gedanken über die „Entwicklung“ des Mattersburger Kreises analysiere und diese mit dem philosophischen Entwicklungsdenken der Praxis-Gruppe verknüpfe.

Die Brücke über Internationalen Entwicklung und Praxis-Philosophie

Mihailo Đurić, einer der Protagonisten der Praxis-Gruppe, beginnt seinen Essay über „Formen des historischen Bewußtseins“ folgendermaßen:

„Überall ist heutzutage die Rede von Entfremdung und Verdinglichung, vom Verfall der Kultur und vom Ende der Geschichte; viele zeitgenössische Denker und Forscher weisen auf die Kehrseite der wissenschaftlichen, technischen und industriellen Entwicklung in Westeuropa und Nordamerika hin und betonen, daß diese Entwicklung nicht zur Befreiung des Menschen geführt habe, sondern zur Tyrannei der Masse, daß sie nicht der Demokratie, sondern neuen Formen der Versklavung Tür und Tor geöffnet habe.“¹⁷⁵

Diese Zeilen wurden vor vierundvierzig Jahren geschrieben. Nehmen wir an, dass jetzt die Zeit, die Kehrseite, die damals befürchtet wurde, gekommen ist. Die Folgen, die diese „Entwicklung“ mit sich gebracht hat, sind unübersehbar. Inwiefern ist heutzutage die Rede von „Entwicklung“ und Entfremdung oder von Verfall der Kultur und dem Ende der Geschichte? Oder sind immer noch die gleichen Fragen offen, die damals gestellt wurden und immer wieder neu gestellt werden? Das ist zumindest der Fall mit der „Entwicklung – eine Karotte, viele Esel?“¹⁷⁶ – hier wird der Begriff durch diese Parabel erstaunlich gut dargestellt. Es ist daher nicht überraschend, dass im Jahr 2009 eine der vier Fragen, die WissenschaftlerInnen für ihre Teilnahme am Journal für Entwicklungspolitik: *Perspectives on Development Studies*¹⁷⁷ beantworten sollten, bekannt klingt: „What does development (in a North-South context) mean?“ Die Wichtigkeit dieser Frage ist zumindest so bedeutsam, wie die Antwort darauf schwerwiegend ist. Henry Bernstein untersucht in der gleichen Journalnummer die „Development Studies“,

¹⁷⁵ Đurić: *Formen des historischen Bewußtseins*, 71.

¹⁷⁶ Der Titel vom gleichnamigen Artikel von Fischer, Karin; Hödl, Gerald; Panreiter, Christof: *Entwicklung – eine Karotte, viele Esel?* In: Fischer, Karin; Hödl, Gerald (u.a.) (Hg.): *Entwicklung und Unterentwicklung. Eine Einführung in Probleme, Theorien und Strategien*. Wien: Mandelbaum, 2006.

¹⁷⁷ Fischer, Karin; Hödl, Gerald: *Perspectives on Development Studies*, 6.

die er am Anfang seines Essays als „strange academic creation“ bezeichnet, aus der Sicht ihrer Antinomien, welche er in Spannungen zwischen „field“ und „discipline“ oder zwischen Praxis und Theorie, und in Zweideutigkeit der Entwicklungsethik, findet.¹⁷⁸ Bemerkenswert darin ist, dass durch die Erkämpfung eines „room for manoeuvre“¹⁷⁹ das Ausbrechen aus den Limits der „politically supportable options“ theoretisch und praktisch möglich wäre. Dieses Ausbrechen ist eigentlich immer noch innerhalb der bestehenden und dominierenden Entwicklungsorganisationen zu machen, um die alternative Ideen und Aktionen an das Licht zu bringen.¹⁸⁰ Bernstein sieht auch die Kritik heute innerhalb und außerhalb des bestehenden Diskurses der „Development Studies“ durch die antagonistischen Sichten ihrer diversen Perspektiven verwirrt und daher als potenziell schädlich im Kampf gegen den globalen Kapitalismus.¹⁸¹ Es scheint, dass die Problematik von „Development Studies“ einen ziemlich chaotischen Stand der Dinge im wissenschaftlichen Milieu verursacht hat. Während wir einerseits den Diskurs über die Legitimierung von „Development Studies“ als „Disziplin“ oder als „Feld“ verfolgen können, sehen wir andererseits die Notwendigkeit eines integrativen Verständnisses und Tuns, einer „integrativen transdisziplinären Perspektive“ der Entwicklungsforschung.¹⁸² Nachdem das Phänomen der „Entwicklung“ sowohl in der Theorie, als auch in unrühmlicher Praxis aus verschiedensten Ecken erforscht wurde, besteht letztlich die Not, diese verschiedenen Ansätze miteinander auf einer „inkluisiven“ Weise zu verbinden, in der sie sich verstehen. Erst dann wird es möglich, die „integrative“ Weise des Denkens und Tuns in Bezug auf „Entwicklung“ zu versuchen.¹⁸³ Dieser Gedanke impliziert auch eine Verbindung zwischen „Entwicklung“ und Philosophie. Im Prinzip ist die Philosophie, entgegen der anderen Disziplinen der Wissenschaft, das einzige „integrative“ Denken, welches sich nie ganz unter einem wissenschaftlichen Hut beugen wollte. Der Kampf der „Disziplin Entwicklung“, um

¹⁷⁸ Vgl. Bernstein, Henry: The Antinomies of Development Studies. In: Journal für Entwicklungspolitik, voll. XXIII 2-2007, 12–22.

¹⁷⁹ Ebd., 24.

¹⁸⁰ Vgl. Ebd., 24.

¹⁸¹ Vgl. Ebd., 24 .

¹⁸² Vgl. Sumner, Andrew: What is Development Studies?? In: Development in Practice 16 (6)- 2007, 644-650, zitiert nach: Lawo, Thomas; Loeffelholz, Editha von Colberg : Development Research: Quo vadis? In: Journal für Entwicklungspolitik, voll. XXIII 2–2007, 84f.

¹⁸³ Vgl. Lawo; Loeffelholz,: Development Research: Quo vadis?, 85f.

zu beweisen, dass sie in den Kreis der Wissenschaft gehört, gleicht in einer reziproken Weise dem Kampf der Philosophie um ihre Autonomie durch das Aufkommen der Wissenschaft diskreditiert. Im letzteren Fall, wie Veljko Korać richtig bemerkt, haben wir dann das „*monolithische Denken*“ als Folge der Einbildung „die absolute und unantastbare Erkenntnis zu besitzen“, wie es sich im Stalinismus etabliert hatte.¹⁸⁴ In den beiden Fällen haben wir eine Geschichte des „positiven“ Geistes. Wenn der „positive Geist“ für die Philosophie schon früher zur Geltung gebracht wurde, ist das für die „Entwicklung“ erst mit ihrer Einführung in die Philosophie geschehen. Diese Hypothese knüpft die „Entwicklung“ als „Entfaltung des Vorhandenen“¹⁸⁵ an die Philosophie des 17. Jahrhunderts fest. Erst bei der Marx' Kritik des Kapitalismus sehen wir dann eine radikale Umkehr des Denkens in Bezug auf die Geschichte und damit auch auf die „Entwicklung“. Wenn Marx im 18. Brumaire des Louis Napoleon schreibt: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“¹⁸⁶, drückt er nicht nur die Behauptung aus, dass allein die Individuen und ihr gesellschaftliches Handeln „Träger und Subjekte dessen sind, was wir Gesellschaft und Geschichte nennen.“¹⁸⁷ Marx erklärt im selben Text ironisch seine kritische Haltung und Skepsis gegenüber der Art und Weise, weshalb das Vorgefundene dadurch gedient hat. Um seinen springenden Unterschied zu betonen, schreibt Marx: „Die soziale Revolution des neunzehnten Jahrhunderts kann ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit schöpfen, sondern nur aus der Zukunft.“¹⁸⁸ Was bedeutet es, die Poesie aus der Zukunft zu schöpfen? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten, aber das bedeutet nicht, dass wir nicht versuchen sollen, eine Antwort zumindest anzudeuten. Zunächst müssten wir auf das von

¹⁸⁴ Vgl. Korać, Veljko: Lob der philosophischen Vernunft. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Freiburg: Rombach, 1969, 33. (Kursiv im Originaltext)

¹⁸⁵ Vgl. Bubner, Rüdiger: Geschichte der Philosophie. Bd. 5 Rationalismus. Stuttgart: Philipp Reclam, 1990, zitiert nach Kolland: Entwicklung und sozialer Wandel im globalen Kontext, 10.

¹⁸⁶ Marx, Karl: Der achtzehnte. Brumaire des Louis Bonaparte (1852). In: Petrović, Gajo: Philosophie und Revolution. Modelle für eine Marx-Interpretation Mit Quellentexten. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 1971, 304.

¹⁸⁷ Kolland: Entwicklung und sozialer Wandel im globalen Kontext, 24.

¹⁸⁸ Marx: Der achtzehnte. Brumaire des Louis Bonaparte, 304ff.

Marx begriffene Verständnis der Zukunft und Geschichte zurückkommen. Aber das allein bringt uns nicht weiter, wenn wir nicht den Begriff des freien schöpferischen Menschen richtig verstehen. Petrović fragte in Anlehnung an Plechanovs Interpretation von einem bestimmten Ideal von Marx und Engels, ob die Poesie, die aus der Zukunft die soziale Revolution des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts bezieht, nicht als „Unterordnung der Notwendigkeit unter die Freiheit, der blinden ökonomischen Kräften unter die Macht der menschlichen Vernunft“ zu verstehen ist?¹⁸⁹ Und wenn die Poesie der sozialen Revolution der letzten zwei Jahrhunderte unter die Macht der menschlichen Vernunft nicht die notwendige Freiheit ermöglicht hatte, ist es dann berechtigt zu fragen, was für eine Poesie wird am Anfang des einundzwanzigsten Jahrhunderts die Quelle des Schöpferiums sein?

Karel Kosik bemerkt ganz richtig, dass sich der Mensch in der Geschichte vermenschlicht, dass er erst in der Geschichte überhaupt Mensch ist. Aber in der Spannweite seiner Vermenschlichung charakterisiert er sein eigenes Tun als unmenschlich, obwohl er weiß, dass nur der Mensch zu Unmenschlichem fähig ist.¹⁹⁰ Seitdem dem Menschen bewusst ist, dass er sich in der Geschichte realisiert, dass er erst durch seine Schöpfung wird, wozu er sich macht, kann die Geschichte nicht tragisch oder absurd verstanden werden, wie Kosik expliziert, sondern es kann nur das Tragische oder das Absurde in der Geschichte sein.¹⁹¹

Franz Kolland verfolgt in seinem Essay über die „Entwicklung“ und den sozialen Wandel im globalen Kontext die Perzeption und Veränderung der „Entwicklung“ bis und über die Entstehung der Entwicklungsforschung und Modernisierungstheorien Mitte des 20. Jahrhunderts. Auch der spätere Ansatz der „nachhaltigen Entwicklung“ in den 1980er Jahren wird veranschaulicht und schließlich wird die radikale Kritik der Post-Development-VertreterInnen, die die „Entwicklungsalternativen“ ablehnen und die „Alternativen zur Entwicklung“ selbst vorschlagen, angedeutet.¹⁹² Dieser Überblick ermöglicht uns zu verstehen, wie die

¹⁸⁹ Plechanow, G.W.: Ausgewählte philosophische Werke. Bd. II, 233. Zitiert nach: Petrović: Wieder den autoritären Marxismus, 99.

¹⁹⁰ Vgl. Kosik, Karel: Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, 234.

¹⁹¹ Vgl. Ebd., 234.

¹⁹² Vgl. Kolland: Entwicklung und sozialer Wandel im globalen Kontext, 16.

„Entwicklung“ durch das menschliche Tun als Explikation ihrer Verhältnisse ihre eigene Ablehnung geworden ist. Oder mit anderen Worten: Die „Entwicklung“ wurde (selbst-)entfremdet. Die vergegenständlichte und objektivierende Praxis der menschlichen Realität wird zum „mystischen *Subjekt*“¹⁹³ – zur entfremdeten Vertauschung, in der nach der Sicherheit gegen „die Zufälligkeit, Unvernunft und Fragilität seiner individuellen Existenz“ gesucht wird.¹⁹⁴ Deshalb können wir die bisherige Geschichte in Deutung von Marx als eine selbstentfremdete Geschichte verstehen. Wir werden uns nun der Möglichkeit der Aufhebung der Entwicklungsentfremdung widmen, indem wir den kritischen Gedanken der Post-Development VertreterInnen im Vergleich mit dem der Praxis-Gruppe betrachten.

Das Rekapitulieren der Entwicklungsperspektiven, eine „rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, humanistische Vision einer wirklich menschlichen Welt, inspirierende Kraft revolutionären Handelns“¹⁹⁵ der Praxis-Gruppe weist durchaus einige Gemeinsamkeiten mit den Post-Development Ansätzen auf. Eine und die wichtigste davon ist die Art und Weise ihrer radikalen Kritik: Ihre Ablehnung des bestehenden Entwicklungsparadigmas und das „[K]ommen auf das scheinbar Vollbrachte zurück, um es wieder von neuem anzufangen.“¹⁹⁶ Weiters ist das, worauf sie Zurückkommen von großer Bedeutung: Wenn es bei Post-Development VertreterInnen „die Pluralisierung der Lebensstile und die Zurückweisung überkommener kultureller Denkformen“ ist, ist es bei der Praxis-Gruppe die „Praxis“ selbst, der „Lebensstil“ des Menschen und des Übergehens der Philosophie zum Gedanken der Revolution. Obwohl wir die Praxis-Gruppe eher unter Moderne als unter Postmoderne eingliedern können, heißt das noch nicht, dass wir die beiden nur unter dieser Aufteilung betrachten können. Es ist dagegen interessant, dass nicht unbedingt die ideologischen Gemeinsamkeiten, sondern sich vielmehr die Gründe für ein solches Unternehmen gleichen. So können wir sagen, dass die Praxis-Gruppe unter gleichen Bedingungen des Kampfes gegen Stalinismus geraten ist, wie die Post-Development VertreterInnen in Bezug auf die „Entwicklung“. Die

¹⁹³ Kosik: Dialektik des Konkreten, 237. Kursiv im Originaltext.

¹⁹⁴ Ebd., 237; 235f.

¹⁹⁵ Petrović: Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschrift „Praxis“, 14f.

¹⁹⁶ Marx: Der achtzehnte. Brumaire des Louis Bonaparte, 306.

Ablehnung dieser zwei „Ungeheuer“ war in beiden Fällen vollständig und wurde als „Befreiung“ verstanden. Die Einsicht, dass nur eine radikale Kritik des Bestehenden das Problem bis zu seinem Kern nachgeht, ist vielleicht eine Brücke über die Praxis-Gruppe und die Post-Development VertreterInnen. Letztlich seien die Attribute der Kritik an beiden noch erwähnt: idealisierend und romantisch¹⁹⁷ für das Post-Development, abstrakt-humanistisch für die Praxis-Gruppe,¹⁹⁸ was wiederum von einem rationalistischen Geist des Westens zu erwarten ist. Der Hauptunterschied zwischen den beiden liegt in dem, worauf sie im Hinblick auf Handlungsperspektiven ein- oder zurückgreifen. Während sich die Praxis-Gruppe bemüht, die sozialistische Revolution in Jugoslawien mit dem Blick in die Zukunft zu inspirieren, wenden sich die VertreterInnen von Post-Development der Vergangenheit hin und versuchen diese aufzubewahren. Vielleicht ist paradoxerweise eben dieser Unterschied der Kern ihrer Begegnung, indem sie gegen Bürokratismus und Stalinismus, bzw. Neoliberalismus und Expertokratie¹⁹⁹ aufstehen, indem sie für die Werte die Faust erheben, die sie als richtig begreifen, ohne darauf zu achten, ob es den „Mächtigen“ gefällt? Da diese Arbeit nicht als ein vollständiger Vergleich des Denkens der Praxis-Gruppe mit den Post-Development VertreterInnen gedacht wurde, ist es ausreichend, dass wir den wesentlichen Berührungsgrund durch Ähnlichkeit ihrer Methode im Auge behalten: die Kritik alles Bestehenden.

Letztlich ist die Kritik alles Bestehenden das standhafte Gerüst der Brücke zwischen „Entwicklung“ und Philosophie. Es ist angemessen zu hinterfragen, was die „Entwicklung“ heute als Frage der Menschen bedeutet. Ebenfalls wäre das Begreifen von der Praxis des Entwicklungstuns nicht durch die Akteure, ihr Handeln und ihre Interessen zu begrenzen, sondern vielmehr durch die Vision der menschlicheren Menschen von heute zu bereichern. Diese Vision erinnert an die Kindheit und die weite, märchenhafte Welt der Geschichten, die immer eine Herausforderung versprechen. Die Welt von heute ist mit „Revolutionen“

¹⁹⁷ Vgl. Kolland: Entwicklung und sozialer Wandel im globalen Kontext, 17.

¹⁹⁸ Vgl. Petrović: Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschrift „Praxis“, 12.

¹⁹⁹ Der Begriff ist von Andreas J. Obrecht. Vgl. Obrecht, Andreas J.: Partizipative Entwicklungsforschung zwischen Humanitärer Hilfe und Entwicklungszusammenarbeit. In: Kolland, Franz; Gächter, August (Hg.): Einführung in die Entwicklungssoziologie. Themen, Methoden, Analysen. Wien: Mandelbaum, 2007, 255.

beschäftigt, die eine destruktive Ideologie in sich tragen und daher auch die selbstzerstörende Politik gebären. Waren die „großen“ Revolutionen der jüngsten Vergangenheit noch ein Plädoyer für die Kohäsion der Völker, sind die heutigen „Revolutionen“ nur noch auf die Kollision, in der nur der Partikularismus zählt, gerichtet. Der Volksspruch: „Die einen zerstören und die anderen bauen auf“ bewahrt seine Weisheit über die Ordnung der Dinge²⁰⁰.

²⁰⁰ Anspielung auf das gleichnamige Buch von Michel Foucault.

VIERTER GESANG: ENTWICKLUNG UND REVOLUTION

Entwicklungsgedanke der Praxis-Philosophie

Die Lage:

Von der Ermöglichung voller schöpferischer Tätigkeit des Menschen bis zur unsicheren Sicherung der existentiellen Bedürfnisse.

Heute sind wir Zeugen vieler neuer Geschehnisse dieser Welt, oder, um die historische Relevanz zu betonen, sind wir heute mehr denn je in der Lage, die Welt zu verstehen, wenn wir die über die „Entwicklung“ denken. Jedoch scheint sich die Situation für unser Verständnis nicht so zu entwickeln, wie wir logischerweise erwarten. Die Praxis der „Entwicklung“, geschleudert durch die Zentrifuge der Globalisierung, wird mehr und schneller trocken, denn sie vermisst die Ressourcen. Die „Entwicklung“ wird für und durch Menschen gemacht. Das ist selbstverständlich und auch sichtbar in der Geschichte, weil die Geschichte auf ähnliche Weise gemacht wird. Genauso wie die „Entwicklung“ durch und für die Menschen gescheitert ist. Die Frage ist daher nicht, warum sie gescheitert ist, sondern warum sie von Menschen bewusst gemacht wird. Folglich könnte man fragen: Wie wichtig war und ist das Spontane oder vielleicht das Unbewusste, oder besser das Willkürliche, sogar etwas nicht Gewolltes in der Geschichte der „Entwicklung“? Hat uns die „Enttäuschung über die menschliche Natur“ nichts von der Geschichte über Hass und Mordlust erzählt?²⁰¹ Das haben wir schon gehört.²⁰² Wissen wir, wenn wir zurückblicken, oder ahnen wir nur, dass wir wissen? Wenn wir immer zurückblicken, wo liegt die Zukunft? Denken wir auch über das Zukünftige, das selten dem Bestehenden ähnlich scheint, oder ist die Zeitdistanz dazwischen, zwischen Projektion und Wirklichkeit, Traum und Wahrheit, zu groß? Was wissen wir über die Zeit? Ist die Geschichte unbedingt durch die Zeit-, oder

²⁰¹ Vgl. Birnbaum: Möglichkeit einer neuen Politik im Westen, 205.

²⁰² „Und hat nicht schon die klassische Geschichtsphilosophie (Vico, Kant, Hegel) den Gedanken ausgesprochen, dass die Menschen in der Geschichte handeln und dass ihr Handeln Folgen und Ergebnisse zeitigt, die sie nicht beabsichtigt haben?“ Kosik: Dialektik des Konkreten, 214f.

auch durch die Raumdimension zu lesen? Oder ist die Voraussetzung der Geschichte, neben dem menschlichen Schaffen, vielleicht die *Kontinuität* dieses Schaffens, denn ohne dieselbe wäre die Geschichte nur eine bloße Wiederholung?²⁰³ Ist aus dem „dreidimensionalen Knotenpunkt der jeweiligen Epoche“²⁰⁴, in dem Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart aufeinandertreffen, nur eine Kontinuität möglich, oder ist auch eine Diskontinuität das wesentliche Charakteristikum der Geschichte? Ist die Geschichte „kein geplanter Prozess und erst recht kein logischer“, warum sind wir „an lineare, schematische Modelle der historischen Entwicklung“ gebunden?²⁰⁵ In welcher Beziehung steht die „Entwicklung“ zur Geschichte und ab wann denken wir an sie getrennt von der Geschichte?

Die eben gestellten Fragen stellen die Problematik dar, mit der wir in Bezug auf Entwicklung, Geschichte und auf die Menschen noch nicht fertig werden können. Die Praxis-Gruppe und ihre Philosophie haben wir schon früher in der Arbeit durch einige Merkmale charakterisiert. Meiner Meinung nach ist das entscheidende Argument der Entwicklungsgedanke der Praxis-Philosophie dieser, dass sie die Entwicklungsproblematik aus der Sicht der werdenden, unbestimmbaren Menschen verstand und durchleuchtete. Im meine damit die Wichtigkeit ihres philosophischen Entwicklungsgedankens nicht nur im anthropologischen Sinne, sondern auch in ontologischen, revolutionären, spekulativen, utopischen, geschichtlich-dialektischen, oder auf dem Punkt gebracht: Die Bedeutung ihres Entwicklungsgedankens im transphilosophischen Sinne auf der Suche nach geschichtlichen Gedanken des Neuen.²⁰⁶ Im Gegenteil ist die gegenwärtige Entwicklungspolitik, da die Entwicklungsphilosophie nicht existiert, vielmehr auf die Konzentration der Gesellschaftsstrukturen fokussiert, denn sie bilden jene Voraussetzung, nach der sich dann die Menschen in der Regel entwickeln können. Dass hier die schicksalhafte Kompromissbildung schon stattgefunden hat, ist aus der Einsicht ersichtlich, dass der Mensch aus der Praxis der „Entwicklung“ verschwand, indem er einwilligte, die Gesellschaft an erste Stelle zu setzen. Auf dieser Weise – je schneller desto sicherer – sind wir durch die blinden Versuche die

²⁰³ Vgl. Ebd., 235f.

²⁰⁴ Ebd. 234f.

²⁰⁵ Vgl. Birnbaum: Möglichkeit einer neuen Politik im Westen, 199.

²⁰⁶ Vgl. Golubović: Zagrebačka filozofija prakse, 110.

Gesellschaft nach dem Maß des Menschen zu kreieren, ohnmächtig geworden, aber jetzt sehen wir zumindest besser, ob es eine Versuchung wert war. So passierte wiederholt, dass wir uns überraschen und nach dieser Überraschung bleiben wir noch lange gelähmt. Der zweite Aspekt der Entwicklungsgedanken der Praxis-Philosophie besteht in ihrem Verständnis des Menschen als Wesen der Praxis und auf der Erhaltung dieser grundsätzlichen Überzeugung in jedem Schritt ihres Denkens. Das bedeutet, dass sie keinen Platz für den Opportunismus in Bezug auf Menschen gelassen haben.

Der Entwicklungsgedanke der Praxis-Philosophie entstand in einem anderen historischen Kontext, in einer anderen Epoche wie der unseren. Dennoch haben wir im Vergleich mit dieser Epoche nicht nur viel Gemeinsames, sondern wir haben vieles eben nicht mehr. Die Problematik, die dieser Epoche prägte und die unsere auch prägt, haben wir jedenfalls noch nicht entsprechend akzentuiert. Auf der anderen Seite erscheint uns das kritische Denken des letzten Jahrhunderts, insbesondere unter der sozialistischen Flagge, als mit dem Bruch des Sozialismus überwunden und daher nicht mehr aktuell. Anders gesagt, der Gedanke, d.h. die Problematik dieser Philosophie verschwand oder verwandelte sich in keine Problematik, sie wurde quasi als Selbstverständlichkeit begriffen und manifestiert. Dieses Tun brachte einige Kompromisse mit sich, mit denen wir hier brechen wollen. Was verschwand, wollen wir wiederfinden, denn die Praxis-Philosophie dachte über eine humanere Welt nach, die wir heute auch aufs Neue zu schaffen versuchen. Wir möchten uns eine Entwicklungsperspektive vorstellen, welche die Philosophie näher an die „Entwicklung“ bringt: Die entscheidende Frage ist, ob und wenn ja, in welchem Fall die Philosophie heute eine Entwicklungsrelevanz haben könnte, oder was die philosophische Dimension der „Entwicklung“ überhaupt ist. Die Beziehung und das Verhältnis von „Entwicklung“ und Philosophie werden durch die folgenden Überlegungen hoffentlich deutlicher.

Die internationale „Entwicklung“ als Gedanke, Fach oder Disziplin impliziert zumindest zwei Aspekte, die mehr oder minder Klarheit schaffen. Das Wort „international“ bedeutet zwischenstaatliches Verhältnis oder gleichzeitig dessen globale Note. Es bedeutet etwas Grenzüberschreitendes und dessen Umfang steht

dem des nationalen entgegen. In letzter Konsequenz ist das Verhältnis zwischen national und international ein dialektisches. Der Inhalt des Begriffes bezieht sich auf die „Entwicklung“ und das bedeutet, dass nicht irgendein Prozess internationaler Natur stattfindet, sondern der der „Entwicklung“. In der kritischen Betrachtung Saskia Sassens über die Räumlichkeiten globaler Ökonomie wird betont: „The duality national versus global suggests two mutually exclusive spaces - where one begins the other ends.“²⁰⁷ Dieser Dualismus ist ein theoretischer und zeigt in der Praxis ein anderes Gesicht: Er weist gegenseitige Abhängigkeit auf: dass die globale Ökonomie in die nationale eingebettet und umgekehrt, dass die nationale Ökonomie die Basis für die Implementation der globalen darstellt.²⁰⁸

Diese Überlegung, welche die gewöhnliche Analyse der globalen Ökonomie kritisiert, ist für unser Thema insofern interessant, weil es uns ermöglicht, das Attribut „global“ näher zu betrachten. Es ist möglicherweise passend angewandt für den Begriff der Ökonomie, aber ist es auch denkbar in Bezug auf die „Entwicklung“? Die Unterscheidung zwischen global und international können wir auf den ersten Blick als die allumfassende und als die zwischenstaatliche „Entwicklung“ erklären. Das erstere impliziert eine Tätigkeit, an der alle teilnehmen. Das zweite kann als partielle Tätigkeit verstanden werden, welches in Richtung des Allumfassenden strebt. Wenn wir an die „globale Entwicklung“ denken, verbirgt sich dahinter noch eine Bedeutung, die nicht außer Acht gelassen werden soll: dass die „globale Entwicklung“ auch eine gleiche „Entwicklung“ für alle andeutet, während die internationale „Entwicklung“ einzig die Staaten als Entwicklungssubjekte begreift. Insofern ist der Universalismus des Globalen nicht günstig für die „Entwicklung“, oder besser gesagt, er ist von gefährlicher Natur, wenn wir die „Entwicklung“ außerhalb des Rahmens der Ökonomie denken wollen. Das bedeutet nicht, dass die Anwendung des Attributes in der Ökonomie berechtigt ist, denn hier bildet sich der gefährliche Universalismus. Es will nur die Präferenz der Begriffe erläutern, welche die Sache selbst – „Entwicklung“ näher zu erklären – versuchen. Wie ist dann die internationale „Entwicklung“ zu verstehen und was

²⁰⁷ Sassen, Saskia: *Global Cities and Survival Circuits*. In: Kolland, Franz; Gächter, August (Hg.): *Einführung in die Entwicklungssoziologie. Themen, Methoden, Analysen*. Wien: Mandelbaum, 2007, 67.

²⁰⁸ Vgl. Ebd., 67.

versteckt das Internationale hinter der Kulisse? Es steckt etwas mehr als „nur“ „Entwicklung“ darin: Die Bedeutung einer *freien* gemeinsamen Tätigkeit mehrerer Entwicklungsträger. Dieses Gemeinsame ist nicht dem Internationalen gleichzusetzen, es ist jedoch seine Bedingung. Die Tätigkeit impliziert eine Aktion, bzw. Interaktion, also das bewusste oder das spontane Streben in eine der möglichen Richtungen. Kehren wir aber jetzt zurück zum Wort, bzw. zum Begriff der „Entwicklung“.

„Entwicklungssein“

Der Begriff „Entwicklung“ entwickelte mannigfaltige Erscheinungsformen: biologische, ökonomische, soziologische, philosophische, usw. Dadurch wird das Wort zum Begriff, der seine inhaltliche Konsistenz aus dem Reich der aufgezählten Attribute schöpft. Der Begriff „Entwicklung“ hat daher mehrere (auch entgegengesetzte) Bedeutungen, je nachdem mit welcher Vorstellungskraft und aus welcher Zeitdistanz wir ihn betrachten. Für uns ist demnach die philosophische Relevanz des Begriffes aus gegenwärtiger Perspektive wichtig. Darum ist unsere erste Frage, die nach dem heutigen „Entwicklungssein“. Wenn wir das „Entwicklungssein“ erklären wollen, müssen wir zuerst ausführlicher erläutern, was wir unter der philosophischen Relevanz der „Entwicklung“ verstehen. Danach wird es leichter, ihr „Sein“ festzustellen. Analog zu der Frage über die philosophische Relevanz des Entfremdungsbegriffs von Petrović²⁰⁹ können wir fragen: Ist die „Entwicklung“ ein primär philosophischer Begriff? Wenn wir unter „Entwicklung“ einen Begriff verstehen, der viele PhilosophInnen der Vergangenheit in ihrem Denken beschäftigt hatte, können wir dem zustimmen. Ist die „Entwicklung“ ein primär philosophischer Begriff, dann kann dieser Begriff aber keine philosophische Relevanz haben, denn diese hat er bereits. Andererseits muss auch das Philosophische des Begriffs „Entwicklung“ die Essenz besitzen, die einen wesentlichen Unterschied zu anderen Betrachtungsweisen aufweist, wenn der Begriff ein philosophischer sein will. Falls die Kehrseite der Münze erscheint, dass

²⁰⁹ Vgl. Petrović: Philosophie und Revolution, 122f.

„Entwicklung“ nicht ein primär philosophischer Begriff sei, bedeutet das, dass sie vom Standpunkt anderer nicht-philosophischer, z.B. aus wissenschaftlicher Sicht aus, plausibler begriffen werden kann. Es wäre möglich, auch einen Zusammenhang der beiden Seiten zu denken, um ein komplettes dialektisches Chaos zu verursachen, oder sogar die Relevanz des Begriffes „Entwicklung“ auf dessen Verhältnis zu den Menschen zu überprüfen. In diesem Fall wäre der Begriff insofern ein philosophischer, als er seine *Problematik* zum Sein der Menschen und deren Fragen über Sein beweisen kann.²¹⁰ Es erscheint bemerkenswert, dass die „Entwicklung“ durch die Geschichte unmittelbar auf die Menschen und auf ihre Gedanken Einfluss genommen hat, oder auch umgekehrt, dass die Menschen durch ihre Gedanken, durch ihre Vorstellungskraft „Entwicklung“ und damit die Geschichte beeinflusst haben. Daher sind die Menschen als Wesen der Praxis und als die Entwicklungsträger durch die „Totalität der Welt“ zu begreifen: zugleich in dem, wie sie (die Totalität) sich den Menschen enthüllt, und in dem, wie die Menschen selbst im Enthüllen derselben Totalität sind.²¹¹ Wenn wir etwas betreiben, unwissend, was es genau ist, kann es dazu kommen, dass wir mehr Schaden verursachen, als wir dachten. Wenn wir aber versuchen, es zu verbessern, wissend wo der Fehler liegt, kann es dazu führen, dass wir noch schlimmere Konsequenzen daraus ziehen. Das bedeutet, dass wir den „mehrfarbigen“ Faden einer Dialektik der gesellschaftlichen Praxis bzw. einer Dialektik des gesellschaftlichen Ganzen verfolgen und ihren historischen Wirkungsbereich erkennen müssen.²¹² Jeder Missbrauch und Unverantwortlichkeit gegenüber der Kategorie „Totalität“ oder des gesellschaftlichen Ganzen führt dazu, dass die wichtigsten und besten Ideen „im Sand des sozialen Praktizismus und der Routine verformt, entstellt und entfremdet werden [...]“²¹³ Darum ist es heute wichtiger, nach Vranicki, „*daß die Wissenschaft philosophisch wird, als die Philosophie wissenschaftlich*, denn eine „wissenschaftliche Philosophie“ negiert die Philosophie

²¹⁰ Kosik schreibt, dass die Zentralbegriffe in der Geschichte der Philosophie wie Substanz, cogito, usw. ohne ihre philosophische *Problematik* leer sind. Vgl. Kosik: *Dialektik des Konkreten*, 212 (Hervorhebung im Original).

²¹¹ Vgl. Ebd., 224.

²¹² Vgl. Supek: *Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*, 136.

²¹³ Ebd., 140.

als solche.²¹⁴ Vranicki will nicht sagen, dass Philosophie gleichgültig oder ignorant gegenüber der Wissenschaft sein soll, sondern er will lediglich die Philosophie von ihrem positivistischen Sinn befreien und ihr den gefährlichen „Ikarusflug philosophischen Denkens“ ermöglichen, indem sie zur revolutionären Philosophie wird.²¹⁵ Wir haben damit den Punkt erreicht, worin die Philosophie zum Gedanken der Revolution werden soll. Diese Überlegung beruht bekanntlich auf Marx und wird insbesondere in den Arbeiten von Gajo Petrović weitergedacht. Sein Fragebündel zu Philosophie und Revolution²¹⁶ versucht durch die Fragen einige Antworten darauf zu geben, was eigentlich Revolution bedeutet. Petrović zieht in Anlehnung an Marx die folgende Analogie durch: Mensch ist ein Seiendes, das sich von allen anderen Seienden wesentlich unterscheidet. Dieser Unterschied besteht in der ganzen Struktur seines Seins, die von Marx „Praxis“ genannt wurde. Folglich ist „Praxis“ die gesamte freie und schöpferische Tätigkeit des Menschen als „Wesen der Praxis“. Aus dieser Analogie folgt, dass der Mensch als Wesen der Praxis auch ein Wesen der Revolution ist. Wie eben nicht jede Tätigkeit des Menschen gleich eine freie und schöpferische ist, so ist auch nicht jeder Putsch oder Machtergreifung eine Revolution. Nur eine ganzheitliche, schöpferische Schaffung des Neuen in der Veränderung des Menschen und seiner Gesellschaft, wird zur Revolution im Marxschen Sinne. Im Weiteren ist der Mensch als Wesen der Revolution auch als ein Wesen der Krise zu verstehen.²¹⁷ Es ist interessant, dass der Mensch auch ein Wesen der Krise sein oder werden kann. Hier ist nicht die „ökonomische Krise“ im Besonderen oder eine andere entfremdete Form der Krise gemeint, sondern mehr ein auf Lenins Auffassung basierendes Verständnis der Krise als „Vorspiel der Revolution“, „in dem der Mensch sich selbst zur menschlichen Tat herausfordert“.²¹⁸ Das bedeutet mit anderen Worten, dass die Krise und die Revolution eine enge Verbindung aufweisen: Krise als wirkliche Entscheidungssituation über die Möglichkeiten des Neuen oder Aufrechterhaltung

²¹⁴ Vranicki, Predrag: Philosophie in unserer Zeit. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Freiburg: Rombach, 1969, 84. (Kursiv im Originaltext)

²¹⁵ Vgl. Ebd., 84.

²¹⁶ Vgl. Petrović: Philosophie und Revolution, 11–18.

²¹⁷ Vgl. Ebd., 169f. Siehe auch für den Menschenbegriff bei Marx: Petrović: Wieder den autoritären Marxismus, 63–89.

²¹⁸ Petrović: Philosophie und Revolution, 168. (Kursiv im Originaltext)

des Alten und Revolution als freie schöpferische Tätigkeit.²¹⁹ Die Schlussfolgerung Petrovič' schildert ein wesentlich anderes Verständnis sowohl der Krise als auch der Revolution im Vergleich zu ihrem „negativen“ bzw. entfremdeten Charakter. Falls wir also heute unter Krise zumeist die marktwirtschaftliche, bzw. finanzielle Entscheidungssituation und unter Revolution die politische Machtübernahme ohne wesentliche Änderung der gesamten Struktur der Gesellschaften verstehen, sind wir weiter denn je davon entfernt, irgendeine bedeutende Veränderung zu begreifen. Wenn wir dagegen unter Krise nicht nur ihren entfremdetem Teil, sondern den Anfang der gesamten Metamorphose zu einem qualitativ Neuen behaupten, indem sich auch und vor allem die Menschen verändern, dann ist die Entscheidungssituation viel freier und kann zum Gedanken der Revolution werden. Das bedeutet letztlich, dass wir diesen Begriffen die philosophische Relevanz und Dimension anerkennen sollen, wenn wir zu ihrem Wesen gelangen wollen.

Abgesehen von vielen standhaften Versuchen, die „Entwicklung“ zu definieren, es ist wichtig, sie vor allem vom Standpunkt des Menschen als Wesen der *Praxis* zu begreifen. Diese Perzeption des Menschen bietet einen emanzipatorischen Ausweg aus den Klammern der kapitalistischen Entwicklung. Während viele Versuche letztlich meistens auf der ökonomischen Voraussetzung der „Entwicklung“ beruhen oder auf die Kritik derselben, bin ich der Meinung, dass es gilt, diese Problematik unter der Voraussetzung der *Praxis* zu betrachten. Es ist keine Neuigkeit, dass die *Praxis* mit „Entwicklung“ in Verbindung tritt, wobei ich nicht den vulgärmarxistischen Sinn des Begriffes meine, sondern die wahrhaft menschliche *Praxis*, „die Möglichkeit für eine schöpferische Entwicklung jedes Einzelnen eröffnet“.²²⁰

²¹⁹ Vgl. Ebd., 172, Fußnote 19.

²²⁰ Ebd., 222.

Interkulturelle Philosophie

Der junge Bereich der Philosophie, der seine Orientierung aus der interkulturell begriffenen Philosophie schöpft, ist ein wichtiger Teil im Verständnis der modernen Philosophie. Diese Philosophie überschreitet die Grenzen der „europäischen“ oder einer anderen Philosophie, und folglich lehnt sie auch ihre Überlegenheit gegenüber der anderen Philosophien dieser Welt ab.²²¹ Aus diesen zwei Gründen ist die interkulturelle Philosophie für unsere These wichtig. Es ist nicht schwer einzusehen, dass grenzüberschreitendes Denken dem Gedanken der Revolution in seinem Umfang sehr ähnlich ist. Die Ablehnung der Überlegenheit der europäischen, oder jeder anderen Philosophie legt, der Analogie nach, der Kritik alles Bestehenden nahe. Wir werden uns daher in diese zwei Richtungen bewegen, um zu zeigen, dass die interkulturelle Philosophie gewissermaßen die geschichtliche Konsequenz des Gedankens der Praxis-Philosophie in der Globalisierungszeit darstellt. Dafür ist zunächst notwendig, die Art und Weise des interkulturellen Dialogs zu analysieren. Aus den Betrachtungen sollen wir schlussfolgern, dass nur eine Art und Weise der zwischenmenschlichen Kommunikation – Polylog – die Voraussetzung sowohl der interkulturellen Philosophie als auch den des Gedankens der Revolution ausmacht. Anschließend ist die Beziehung der beiden Orientierungen, aber auch ihr Verhältnis zu den Menschenrechten von Bedeutung für diese Arbeit.

Ich beginne mit einem Überblick über die geläufigsten Zentrismen nach Franz Martin Wimmer. Diese kritische Zusammenfassung schafft Klarheit darüber, welche Perspektive des interkulturellen Kommunizierens am wichtigsten für die interkulturelle Philosophie ist. Wenn wir über Zentrismen reden, können wir nach Wimmer²²² die folgenden vier Typen unterscheiden: expansiver, integraler, separativer und tentativer Zentrismus. Der expansive Zentrismus kommt uns am bekanntesten vor, da er charakteristisch für die europäische Geschichte ist. Integralen Zentrismus finden wir etwa im Konfuzianismus, indem als Voraussetzung die Allgemeingültigkeit des Eigenen nicht hinterfragt wird, und die

²²¹ Vgl. Wimmer: Interkulturelle Philosophie, 17.

²²² Vgl. Ebd., 15–17; 54–58.

gute selbstzufriedene Selbstverständlichkeit des Vorbildansatzes als Werkzeug der Anziehungskraft getätigt wird. Dagegen ist ein separativer Zentrismus einerseits durch die Spannung von realitätsnahen und theoriefremden Begriff der Toleranz und andererseits die dadurch entstandene Homogenität gekennzeichnet. Eine gewisse Dichotomie schwebt zwischen der universellen und der relativistischen Überlegung, die sich diese drei Zentrismen zuschreiben.²²³ Darüber hinaus ergibt sich ein vierter Typ, der tentative Zentrismus, der eine polylogische Verfahrensweise verfolgt, in der alle gleichberechtigte Stimme und Entscheidungsmöglichkeit haben, und sich kritisch mit Selbst- und Fremddarstellungen konfrontieren können.²²⁴ Polylog ist also ein weitergedachtes Modell, das in der interkulturellen Kommunikation die Einseitigkeit des Monologs und Dialogs ersetzen, bzw. unterstützen könnte. Es ist bemerkenswert, dass diese vier Typen der Zentrismen einer gewissen Analogie, oder, besser gesagt, einer Hierarchie verfolgen. Es ist eine solche Hierarchisierung, welche zum Schluss einen Eindruck hinterlässt, dass die gegenwärtige Epoche nur aus der Perspektive des tentativen Zentrismus vorstellbar ist. Und doch wissen wir, dass genau die anderen Zentrismen häufiger die Realität um uns durchdringen. Es ist also eine Analogie der Sehnsucht nach angemessenen Verfahrensweisen in der interkulturellen Kommunikation. Es ist zum Teil eine „realistische“ Utopie, die in einer besonderen Weise argumentiert, um einen neuen oder neu verstandenen Blick auf die Welt zu werfen. Insofern kann man die polylogische Verfahrensweise²²⁵ in einer globalisierten Welt nur empfehlen, da es schon bewiesen erscheint, die anderen Verfahren als unvollständig zu betrachten. Mit diesen Ausführungen sind freilich nicht alle Fragen beantwortet, sondern vielmehr eine der Voraussetzungen für interkulturelle Kommunikation geschaffen. Ob die polylogischen Prozesse in der Praxis die Prüfung des Möglichen bestehen werden oder nicht, bleibt offen. Schließlich ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass ein Mangel an Interesse oder eine stärkere Bevorzugung verschiedener Akteure gegenüber der anderen Verfahrensweise, das Tempo und die Richtung diktiert. Die Folgen für das

²²³ Vgl. Ebd., 66.

²²⁴ Vgl. Ebd., 16f; 57f.

²²⁵ Über die polylogische Verfahrensweise Vgl. Ebd., 66–73.

philosophische Denken, die für diese Arbeit interessant sind, sind in Bezug auf Kulturzentrismen von ernsthafter Natur. Um sie zu vermeiden, wäre es denkbar, eine nicht-zentristische Basis für die Beurteilung jeder Kultur zu schaffen,²²⁶ aber auch für jede Entscheidung möglichst viele Perspektiven den anderen zu ermöglichen²²⁷. Da diese Aufgabe nicht leicht erfüllbar erscheint, nicht zuletzt wegen ihres universalistischen bzw. relativistischen Anspruchs, müssten wir einen dritten Weg gehen. Dieser Weg ist auf einer polylogischen Basis für die Philosophie bestimmt, und das jenseits komparativer und dialogischer Ansätze. Der Perspektivenwechsel spiegelt sich durch eine Minimalregel, die eine zweifache Dimension für sich beansprucht. Die erste ist eine Negierung der Glaubwürdigkeit eines reinen Kultur- bzw. Philosophiegedankens, die zweite ist dagegen ein Plädoyer für die transkulturelle Überlappung der Philosophie, da sie einen gut begründeten und überzeugenden Gedanken bestätigt.²²⁸ Aus diesem Grund ist die interkulturelle Philosophie vor allem eine Frage der Praxis.²²⁹ Wenn wir unsere Gedanken um einiges mehr schweifen lassen, werden wir einsehen, dass im philosophischen Denken der Praxis-Gruppe ähnliche Bemühungen gemacht worden sind. Die erste Anstrengung ist wohl, dass der Gedanke der Revolution transphilosophisch bestrebt war, und dass die *Praxis* selbst als ein metaphilosophischer Begriff begriffen wurde.²³⁰ Deshalb, aber sicherlich auch wegen ihres Versuches, die Philosophie im traditionellen Sinne mit dem Denken auf den Spuren von Marx zu überwinden, kann von einer „Metaphilosophie der Praxis“ gesprochen werden.²³¹ Ihre Ablehnung jeder Reduzierung der Philosophie besteht in der Offenheit, die die Praxis-Gruppe gegenüber den anderen Akteuren und Meinungen der Zeit äußerte. Die Zeitschrift „Praxis“ und die Sommerschule in Korčula sind, meiner Meinung nach, zwei überzeugende Beispiele eines auf den polylogischen Spuren geleiteten interkulturellen Ansatzes in der Philosophie. Schließlich ist ihr Denken doch aus der europäischen kulturellen und philosophischen Tradition entstanden, aber es galt eben bei der Praxis-Gruppe,

²²⁶ Vgl. Ebd., 56.

²²⁷ Vgl. Ebd., 66f.

²²⁸ Vgl. Ebd., 51; 67.

²²⁹ Vgl. Ebd., 51; 67.

²³⁰ Vgl. Golubović: Zagrebačka filozofija prakse i stvar mišljenja, 110.

²³¹ Vgl. Ebd., 109.

diese Tradition zu überwinden. Andererseits war Jugoslawien ein Vielvölkerstaat und in der Geschichte waren seine Völker allzu oft zwischen dem Osten und dem Westen, um unbeeinflusst von ihren Gedanken zu bleiben oder durch ihre Macht unterdrückt zu werden. Es ist daher schwer zu glauben gewesen, dass irgendetwas Eigenes aus dieser geografischen, historischen, kulturellen Konstellation der Balkanvölker herauskommen kann. Dabei hat man übersehen, wie oft das Eigene dieser Völker vor der Nase war und denjenigen unbemerkt blieb, die ihre Nase wachsen ließen, damit sie weniger sehen. So sind, wie Sirovec erklärt, im Wesen der Praxis-Philosophie eigentlich die grundsätzlichen Menschenrechte enthalten. Durch die vier wesentlichen Kennzeichen des menschlichen Seins der Praxis: die Freiheit, das Schöpfertum, die Kritik und die Revolution, können auch die vier Grundrechte der Menschen erklärt werden: das Recht auf Freiheit, auf Schöpfertum, auf Kritik und das Recht auf die revolutionäre Veränderung der Gesellschaft, der Welt und sich selbst.²³² Obwohl die Praxis-Philosophie von einer freien Entfaltung und den schöpferischen Möglichkeiten der Menschen ausgeht, und folglich jede Reduzierung dieser Möglichkeit stark kritisiert, ist eben dieses „realistisches“ Einverständnis mit den Grundrechten im Vergleich mit der Möglichkeit des „Reichs der Freiheit“ von größer Enttäuschung. Wir haben, anders gesagt, ein wesentlich unterschiedliches Bild des Menschen und seiner Möglichkeit auf eine Strategie des qualvollen Überlebens der Masse unter den kapitalistischen „Warlords“ reduziert. Dass die Vereinten Nationen für die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte heraustreten und ihr Bemühen global zu setzen versuchen, ist ein kontroverses Thema in den Debatten um die Menschenrechte. Die Problematik besteht nicht nur deshalb, weil Menschenrechte ein okzidentales Produkt sind und weil sie eine gewisse Universalität für sich beanspruchen, sondern eher deswegen, weil es zu schwer lösbarer Inkonsistenz und Widersprüchen in der Theorie und Praxis der Menschenrechte und deren Durchsetzung kommt.²³³ In weiterer Überlegung gelangen wir zur Einsicht, dass die Universalität der Menschenrechte auch eine Gefahr darstellen kann. Insbesondere im Fall der Verteidigung dieser

²³² Vgl. Sirovec, Stjepan: Die Menschenrechte im jugoslawischen Marxismus, 263.

²³³ Vgl. Wimmer: Interkulturelle Philosophie, 165–171.

Rechte, indem sie als Vorspiel der militärischen Interventionen benutzt werden.²³⁴ Durch diese und die weiteren „Beleidigungen“ der Menschen in Namen der Menschenrechte ist es vielleicht adäquater, ihr wesentliches Charakteristikum im folgenden Aphorismus vorzustellen: „Wir sind alle gleich vor den Menschenrechten, aber die Menschenrechte sind nicht gleich gegenüber jeder/m von uns.“²³⁵ In den Ansätzen der interkulturellen und Praxis-Philosophie finden wir kritische Äußerungen gegen jede Form der Hegemonie, die in Namen von Menschenrechten und mit dem Ziel genau diese zu verletzen, so paradox wie es erscheinen mag, durch die Interventionen aufgrund der Verletzung der Menschenrechte, offensichtlich nur die ernsthaften humanitären Katastrophen und Krisen zu verursachen vermag. Diese „Ausbeutung“ ist nicht nur in Bezug auf die Menschenrechte zu verstehen. So beruht auch die Demokratie als anscheinend universelle Lösung aller gesellschaftlichen Widersprüche. Das Fehlen des revolutionären Handelns und der schonungslosen Kritik des Bestehenden ist der sichtbare Grund, warum diese widersprüchliche Universalität, trotz enormer Folgen, sich in der Wirklichkeit durchziehen kann. Es ist nicht schwer zu begreifen, dass wenn die kapitalistische Entwicklung eine widersprüchliche, krisenanfällige Entwicklung in ihrem Wesen ist²³⁶, ist auch die Verwirklichung der Menschenrechte in derer widersprüchliche Universalität innerhalb dieser Entwicklung von fragiler Natur. Demnach ist die Verwirklichung der Menschenrechte überhaupt nicht denkbar und durchsetzbar in einer solchen „Entwicklung“, sondern nur in der Überwindung dergleichen, denn es widerspricht der Natur der kapitalistischen Entwicklung und seiner ausgeprägten Seinsweise.

²³⁴ Vgl. Ebd., 166.

²³⁵ Der ursprüngliche Aphorismus bezieht sich auf das Gesetz und nicht auf die Menschenrechte.

²³⁶ Vgl. Becker; Fischer; Imhof; Jäger; Staritz: Einleitung: Variationen kapitalistischer Entwicklung, 12.

Epilog

Die vorliegende Arbeit ist ein philosophischer Versuch die „Entwicklung“ zu denken. Aus der Perspektive einer vergessenen sozialistischen Revolution in Jugoslawien und einer Gruppe von Intellektuellen, die ihr Denken als revolutionäres Handeln verstand, habe ich versucht, ein anderes, ein differenzierteres Bild des Menschen als das gegenwärtig Bestehende darzustellen, das durch *Praxis* manifestiert wurde. Der Weg zur *Praxis* war und ist der Weg in die wahrhaft menschliche Gesellschaft, aber er befindet sich an einer Kreuzung. Es bleibt uns jedoch ein Grund, den wir auf keinen Fall loswerden sollen, wenn wir die Richtung zunächst auswählen: Die schonungslose Kritik alles Bestehenden. Ich habe versucht, die Bedeutsamkeit dieser Methode und die Bedingungslosigkeit dieses Prinzips durch das Denken der Praxis-Gruppe zu veranschaulichen. Diese Gruppe war eine der ganz wenigen, welche in einer kurzen Zeit ihres Bestehens jeder Unterdrückung des Menschen entgegenwirkte und an eine wahrhaft menschliche Gesellschaft glaubte. Insbesondere sind die Art und Weise ihrer Kritik, aber auch die überzeugende Darstellung von Menschen als Wesen der Praxis von ausschlaggebender Bedeutung für die gegenwärtige Krise der „Entwicklung“. Die Entfremdung als die größte Hemmung der „Entwicklung“ ist nicht unbedingt als „Unterentwicklung“ zu verstehen. Die Problematik der Entfremdung ist in unserer heutigen Gesellschaft wesentlich komplexer als sie es früher war. Wir müssen uns mehr anstrengen um sie zu erkennen, aber es geht nicht nur um die Anstrengung. Das Prinzip der *Praxis* bietet uns eine andere Perspektive in der „Entwicklung“, die wir nicht ablehnen sollen. Die Menschen als Wesen der *Praxis* müssen aus geraden Reihen heraustreten und daran glauben, dass „ihre Freiheit singen kann“.²³⁷ Die kapitalistischen Geister könnten sie sonst wieder in den Wald vertreiben. Die Wichtigkeit der Frage, die die „Entwicklung“ und ihr „Sein“ betrifft, habe ich durch eine Analogie der Geschehnisse dargestellt, die sich mit den Unterschieden zwischen der Arbeit der Praxis-Gruppe und die des Mattersburger Kreises in Bezug auf den Menschen befassen. Weiters werden die Gemeinsamkeiten der zwei

²³⁷ Der Vers, der an die postrevolutionäre Zeit und seine Verwirklichung alludiert.

Gruppen deutlich: Sie wurden während den Arbeitsjahren unterdrückt, gequält und schließlich erlagen sie einer gewissen Niederlage. Durch „Praxis“ und die Korčula Sommerschule, die es ermöglicht haben, dass das „Gedanke der Revolution“ zur *Praxis* wird, werden auch die gegenwärtigen Umstände der „Entwicklung“ betrachtet. Im Weiteren ist die Bedeutung der Verbindung von „Entwicklung“ und Philosophie, bzw. im Speziellen Philosophie der *Praxis*, gedacht. Anschließend werden einige Gemeinsamkeiten der Philosophie der *Praxis* und interkulturellen Philosophie durchleuchtet. Durch die Philosophie der *Praxis* werden Menschen als freie Wesen der *Praxis*, bzw. der schöpferischen Tätigkeit, als die Bedingung jener weiteren Überlegung dargestellt. Es ist eine immerwährende Suche. Ein solches Denken ist von metaphilosophischer Natur, wenn es versucht, die Philosophie durch das Marxsche „Denken der Revolution“ tatsächlich zu überwinden, indem es sie als Spekulation, im Reich der Möglichkeiten, weiterdenkt. Während die jüngsten KritikerInnen über die Armut und nicht über die Menschen denken und dabei nie den ökonomischen Faktor außer Betracht lassen, eröffnet die *Praxis* eine wahre Dimension für Menschen, in der der Mensch nicht als „ökonomisches Tier“ degradiert wird. Diese Arbeit ist zuletzt eine Beschäftigung mit einem Denken, mehr als mit der Philosophie, das von vielen ungerecht denunziert, vergessen, und schließlich kritisiert wurde. Die jüngsten Bemühungen, die Praxis-Gruppe in einem anderen kritischen Licht zu zeigen, sind zu begrüßen, weil sie ein Zeichen dafür sind, dass das Denken selbst für sich spricht, indem es weiter gedacht wird, so wie es die Praxis-Gruppe sagen und meinen würde.

Wir dürfen die „Entwicklung“ nicht auf ein bestimmtes oder besseres Feld der Interessen reduzieren, sondern schonungslos kritisieren. Wir dürfen die „Entwicklung“ überhaupt nicht an „irgendein“, „nur ein“ oder ein „allgemeines“ Interesse binden, zumindest weil wir schon längst sehen, welche Konsequenzen das erste wie auch die anderen haben können. Vielmehr ist das schöpferische der *Praxis*, im vielfältigen Feld des „frei Begriffenen“, gleichzeitig im Fokus meiner Betrachtung, zu bewegen, das nicht vollständig theoretisch erklärbar und praktisch möglich ist und sein soll, solange es nicht *Praxis* wird. Es ist also ganz

unbestimmbar, so wie die Menschen. Auf diesem Marx' Gedanken hinterlasse ich meine Überlegungen der Suche nach „Entwicklung“ der Gegenwart.

Literaturverzeichnis

Bücher, Sammelbände:

Baczko, Bronislaw: Weltanschauung, Metaphysik, Entfremdung, Philosophische Versuche. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

Becker, Joachim: Anatomie der Sozialismen. Wirtschaft, Staat und Gesellschaft. In: Becker, Joachim; Weißenbacher, Rudy (Hg.): Sozialismen. Entwicklungsmodelle von Lenin bis Nyerere. Wien: Promedia & Südwind, 2009, 13–56.

Becker, Joachim; Fischer, Karin; Imhof, Karin; Jäger, Johannes; Staritz, Cornelia: Einleitung: Variationen kapitalistischer Entwicklung. In: Becker, Joachim; Imhof, Karin (u.a.) (Hg.): Kapitalistische Entwicklung in Nord und Süd. Handel, Geld, Arbeit, Staat. Wien: Mandelbaum, 2007, 7–62.

Birnbaum, Norman: Möglichkeiten einer neuen Politik im Westen. In: Touraine, Alain; Dreitzel, Hans Peter; Moscovici, Serge; Sennett, Richard; Supek, Rudi; Birnbaum, Norman: Jenseits der Krise. Wider das politische Defizit der Ökologie. Frankfurt am Main: Syndikat, 1976, 189–220.

Broz, Josip: Titov govor na VI. Kongresu Sindikata 26. juna 1968. (Titos Rede am 6. Syndikatenkongress 26. Juni 1968) In: Kanzleiter, Boris; Stojaković, Krunoslav (Hg.): „1968“ in Jugoslawien. Studentenproteste und kulturelle Avantgarde zwischen 1960 und 1975. Gespräche und Dokumente. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf., 259–260. (Titos Angriff auf Praxis).

Daković, Nenad: Postmoderna i praxis: prašina i oblak ... In: Daković, Nenad (Hg.): Filozofija Prakse. Beograd: Dom Omladine, 2011, 422–432.
[*Daković, Nenad: Postmoderne und Praxis: Staub und Wolke ... In: Daković, Nenad (Hg.): Philosophie der Praxis. Beograd: Dom Omladine, 2011, 422–432.*]

Dilas, Milovan: Die unvollkommene Gesellschaft. Jenseits der Neuen Klasse. Wien (u.a.): Fritz Molden, 1969.

Đurić, Mihailo: Formen des historischen Bewußtseins. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Freiburg: Rombach, 1969, 70–81.

Fischer, Karin; Hödl, Gerald; Panreiter, Christof: Entwicklung – eine Karotte, viele Esel? In: Fischer, Karin; Hödl, Gerald (u.a.) (Hg.): Entwicklung und Unterentwicklung. Eine Einführung in Probleme, Theorien und Strategien. Wien: Mandelbaum, 2006, 13–54.

Gehlen, Arnold: Geburt der Freiheit aus der Entfremdung. In: Schrey, Heinz-Horst (Hg.): Entfremdung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 27–41.

Golubović, Veselin: Zagrebačka filozofija prakse i stvar mišljenja. In: Daković, Nenad (Hg.): *Filozofija Prakse*. Beograd: Dom Omladine, 2011, 105–122.
Golubović, Veselin: Zagreber Philosophie der Praxis und das Ding des Gedankens. [In: Daković, Nenad (Hg.): *Philosophie der Praxis*. Beograd: Dom Omladine, 2011, 105–122.]

Golubović, Zagorka: Die Kritik alles Bestehenden. In: Kanzleiter, Boris; Stojaković, Krunoslav: „1968“ in Jugoslawien. Studentenproteste und kulturelle Avantgarde zwischen 1960 und 1975. Gespräche und Dokumente. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf., 117–124.

Golubović, Zagorka: Praxis juče i danas. In: Daković, Nenad (Hg.): *Filozofija Prakse*. Beograd: Dom Omladine, 2011, 26–31.
[*Golubović, Zagorka: Praxis. Gestern und heute.* In: Daković, Nenad (Hg.): *Philosophie der Praxis*. Beograd: Dom Omladine, 2011, 26–31.]

Grlić, Danko: Praxis und Dogma. In: Petrović, Gajo (Hg.): *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*. Freiburg: Rombach, 1969, 110–124.

Jakšić, Božidar: Kritički izazovi. In: *Praxis. Kritika i humanistički socijalizam*. Korčula: Rosa Luxemburg Stiftung, 2011, 44–48.
[*Jakšić, Božidar: Kritische Herausforderungen.* In: *Praxis. Kritik und humanistischer Sozialismus*. Korčula: Rosa Luxemburg Stiftung, 2011, 44–48.]

Kangrga, Milan: *Filozofija i društveni život. Rasprave, kritike i polemike*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1988.
[*Kangrga, Milan: Philosophie und das gesellschaftliche Leben. Auseinandersetzungen, Kritiken und Polemiken*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1988.]

Kangrga, Milan: Der Sinn der Marxschen Philosophie. In: Petrović, Gajo (Hg.): *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*. Freiburg: Rombach, 1969, 50–69.

Kangrga, Milan: Praxis und Kritik. Betrachtungen zu Marx' Thesen über Feuerbach. In: Petrović, Gajo (Hg.): *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*. Freiburg: Rombach, 1969, 95–109.

Kangrga, Milan: Wir wollten eine demokratische Lösung der sozialistischen Bewegung. In: Kanzleiter, Boris; Stojaković, Krunoslav: „1968“ in Jugoslawien. Studentenproteste und kulturelle Avantgarde zwischen 1960 und 1975. Gespräche und Dokumente. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf., 125–137.

Kanzleiter, Boris; Stojaković, Krunoslav: „1968“ In Jugoslawien – Studentenproteste zwischen Ost und West. In: Kanzleiter, Boris; Stojaković, Krunoslav (Hg.): „1968“ in Jugoslawien. Studentenproteste und kulturelle

Avantgarde zwischen 1960 und 1975. Gespräche und Dokumente. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf., 13–39.

Kanzleiter, Boris; Stojaković, Krunoslav (Hg.): Praxis Gruppe: „Die Kritik alles Bestehenden“. In: „1968“ in Jugoslawien. Studentenproteste und kulturelle Avantgarde zwischen 1960 und 1975. Gespräche und Dokumente. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf., 210–216.

Kolland, Franz: Entwicklung und sozialer Wandel im globalen Kontext. In: Kolland, Franz; Gächter, August (Hg.): Einführung in die Entwicklungssoziologie. Themen, Methoden, Analysen. Wien: Mandelbaum, 2007, 9–41.

Korać, Veljko: Lob der philosophischen Vernunft. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Freiburg: Rombach, 1969, 25–33.

Kosik, Karel: Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

Krleža, Miroslav: Evropa danas. Knjiga dojmova i eseja. Zagreb: Zora, 1956.
[*Krleža, Miroslav: Europa heute. Ein Buch der Eindrücke und Essays. Zagreb: Zora, 1956.*]

Landmann, Michael; Das Fremde und die Entfremdung. In: Schrey, Heinz-Horst (Hg.): Entfremdung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 180–219.

Lešaja, Ante: Građa za istraživanje Praxisa i Korčulanske škole. In: Praxis. Kritika i humanistički socijalizam. Korčula: Rosa Luxemburg Stiftung, 2011, 88–98.
[*Lešaja, Ante: Korpus zur Erforschung von Praxis und Korčula Schule. In: Praxis. Kritik und humanistischer Sozialismus. Korčula: Rosa Luxemburg Stiftung, 2011, 88–98.*]

Makavejev, Dušan: „Jugoslawische Ambivalenzen“. In: „1968“ in Jugoslawien. Studentenproteste und kulturelle Avantgarde zwischen 1960 und 1975. Gespräche und Dokumente. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf., 160–169.

Marković, Mihailo: Šta je uopšte Praxis? In: Daković, Nenad (Hg.): Filozofija Prakse. Beograd: Dom Omladine, 2011, 11–25.
[*Marković, Mihailo: Was ist eigentlich Praxis? In: Daković, Nenad (Hg.): Philosophie der Praxis. Beograd: Dom Omladine, 2011, 11–25.*]

Marx, Karl: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte (1852). In: Petrović, Gajo: Philosophie und Revolution. Modelle für eine Marx-Interpretation Mit Quellentexten. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 1971, 304–306.

Moscovici, Serge: Die Wiederverzauberung der Welt. In: Touraine, Alain; Dreyzel,

Hans Peter; Moscovici, Serge; Sennett, Richard; Supek, Rudi; Birnbaum, Norman: Jenseits der Krise. Wider das politische Defizit der Ökologie. Frankfurt am Main: Syndikat, 1976, 94–131.

Obrecht, Andreas J.: Partizipative Entwicklungsforschung zwischen Humanitärer Hilfe und Entwicklungszusammenarbeit. In: Kolland, Franz; Gächter, August (Hg.): Einführung in die Entwicklungssoziologie. Themen, Methoden, Analysen. Wien: Mandelbaum, 2007, 237–265.

Praxis Redaktion: Zur jüngsten Kritik an der „Praxis“ [1968]. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Rombach, 1969, 262–274.

Praxis Redaktion: Am Beginn eines neuen Jahrgangs [1967]. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Rombach, 1969, 257–261.

Praxis Redaktion: Wozu „Praxis“? [1964]. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Freiburg: Rombach, 1969, 251–256.

Petrović, Gajo: Wider den autoritären Marxismus. Frankfurt am Main (u.a.): Europäische Verlagsanstalt, 1969.

Petrović, Gajo: Philosophie und Revolution. Modelle für eine Marx-Interpretation Mit Quellentexten. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 1971.

Petrović, Gajo: Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschrift „Praxis“. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Freiburg: Rombach, 1969, 7–21.

Petrović, Gajo: Gibt es noch Entfremdung in sozialistischen Systemen? In: Schrey, Heinz-Horst (Hg.): Entfremdung. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft, 1975, 265–285.

Petrović, Gajo: Marx, Arbeit und Gelassenheit. In: Grassi, Ernesto / Schmale, Hugo (Hg.): Arbeit und Gelassenheit. Zwei Grundformen des Umgangs mit Natur. München: Fink, 1994, 235–263.

Rütten, Ursula (Hg.) Slowenische Institut zur Alpen-Adria-Forschung: Am Ende der Philosophie. Das gescheiterte „Modell Jugoslawien“ – Fragen an Intellektuelle im Umkreis der „Praxis-Gruppe“, Klagenfurt: Drava, 1993, 208–213.

Sassen, Saskia: Global Cities and Survival Circuits. In: Kolland, Franz; Gächter, August (Hg.): Einführung in die Entwicklungssoziologie. Themen, Methoden, Analysen. Wien: Mandelbaum, 2007, 65–81.

Schicho, Walter; Nöst, Barbara: Entwicklungsdiskurs und Praxis der EZA: Konzepte, Akteure und Widersprüche. In: Gomes, Beatriz de Abreu Fialho; Maral-Hanak, Irm; Schicho, Walter (Hg.): Entwicklungszusammenarbeit. Akteure, Handlungsmuster und Interessen. Wien: Mandelbaum, 2006, 43–64.

Schicho, Walter: Internationale Entwicklung – Entwicklungsstudien. In: Fischer, Karin; Hödl, Gerald (u.a.) (Hg.): Entwicklung und Unterentwicklung. Eine Einführung in Probleme, Theorien und Strategien. Wien, Mandelbaum, 2006, 9–11.

Schrey, Heinz-Horst: Einführung. In: Schrey, Heinz-Horst (Hg.): Entfremdung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 9–17.

Stojanović, Svetozar: Kritik und Zukunft des Sozialismus. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1972 [1970].

Stojanović, Svetozar: Praxis nije samo filozofija: Izmedju marksizma, postmarksizma i neomarksizma. In: Daković, Nenad (Hg.): Filozofija Prakse. Beograd: Dom Omladine, 2011, 67–89.

[*Stojanović, Svetozar: Praxis ist nicht nur Philosophie: Zwischen Marxismus, Postmarxismus und Neomarxismus. In: Daković, Nenad (Hg.): Philosophie der Praxis. Beograd: Dom Omladine, 2011, 67–89.*]

Supek, Rudi: Die „sichtbare Hand“, und die Degradierung des Menschen. In: Touraine, Alain; Dreitzel, Hans Peter; Moscovici, Serge; Sennett, Richard; Supek, Rudi; Birnbaum, Norman: Jenseits der Krise. Wider das politische Defizit der Ökologie. Frankfurt am Main: Syndikat, 1976, 159–188.

Supek, Rudi: Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Freiburg: Rombach, 1969, 125–140.

Šuvaković, Miško: Fragmenti o praxis filozofiji i teoriji. In: Daković, Nenad (Hg.): Filozofija Prakse. Beograd: Dom Omladine, 2011, 345–361.
[*Šuvaković, Miško: Fragmente über Praxis Philosophie und Theorie. In: Daković, Nenad (Hg.): Philosophie der Praxis. Beograd: Dom Omladine, 2011, 345–361.*]

Veljak, Lino: Praxis, Korčulanska ljetna škola, praksisovci. In: Daković, Nenad (Hg.): Filozofija Prakse. Beograd: Dom Omladine, 2011, 179–191.
[*Veljak, Lino: Praxis, Korčula Sommerschule, Praxisten. In: Daković, Nenad (Hg.): Philosophie der Praxis. Beograd: Dom Omladine, 2011, 179–191.*]

Vranicki, Predrag: Geschichte des Marxismus. Erster Band. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.

Vranicki, Predrag: Philosophie in unserer Zeit. In: Petrović, Gajo (Hg.): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Freiburg: Rombach, 1969, 82–91.

Weissenbacher, Rudi: Sozialismus in Jugoslawien. Die Selbstaflösung des Entwicklungsstaates. In: Becker, Joachim; Weissenbacher, Rudy (Hg.): Sozialismen. Entwicklungsmodelle von Lenin bis Nyerere. Wien: Promedia & Südwind, 2009, 74–97.

Wimmer, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien: Wiener Universitätsverlag, 2004.

Žilnik, Želimir: „Die Sechzigerjahre waren die kreativste Periode“. In: „1968“ in Jugoslawien. Studentenproteste und kulturelle Avantgarde zwischen 1960 und 1975. Gespräche und Dokumente. Bonn: J.H.W. Dietz Nachf., 153–160.

Zeitschriften:

Bernstein, Henry: The Antinomies of Development Studies. In: Journal für Entwicklungspolitik, voll. XXIII 2-2007, 12–22.

Fischer, Karin; Hödl Gerald: Perspectives on Development Studies: A Short Introduction. In: Journal für Entwicklungspolitik, voll. XXIII 2-2007, 5–11.

Kalebić, Gracijano: Sloboda i otuđenje. O mišljenju Gaje Petrovića. In: Filozofska istraživanja, 03-2011, 605–618.

[Kalebić, Gracijano: *Freiheit und Entfremdung. Über den Gedanken Gajo Petrović*. In: *Filozofska istraživanja*, 03-2011, 605–618.]

Katunarić, Vjeran: Kolonizirana misao: periferija bez razvojne perspektive? In: Socijalna Ekologija, Vol. 15, No. 1-2-2006, 1–22.

[Katunarić, Vjeran: *Der kolonisierte Gedanke: Peripherie ohne Entwicklungsperspektive*. In: *Socijalna Ekologija*, Vol. 15, No. 1-2-2006, 1–22.

Kosik, Karel: Gramsci i filozofija praxisa. In: Praxis – Jugoslovensko izdanje, 04-1967, 474–478.]

Lawo, Thomas; Loeffelholz, Editha von Colberg: Development Research: Quo vadis? In: Journal für Entwicklungspolitik, voll. XXIII 2-2007, 80–93.

Petrović, Gajo: O nepoštednoj kritici svega postojećeg. In: Praxis - Jugoslovensko izdanje, 04-05-1965, 752–754.

[Petrović, Gajo: *Über die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*. In: *Praxis - Jugoslovensko izdanje*, 04-05-1965, 752–754.]

Petrović, Gajo: Filozofski pojam revolucije. In: Praxis - Jugoslovensko izdanje, 01-02 -1973, 155–167.

[Petrović, Gajo: *Der philosophische Begriff der Revolution* In: *Praxis - Jugoslovensko izdanje*, 01-02 -1973, 155–167.]

Sirovec, Stjepan: Die Menschenrechte im jugoslawischen Marxismus. In: Renewed Life, Vol. 38, No. 3-4-1983, 260–269.

Internet Video

Todosijević, Raša: „Was ist Kunst, Marinela Koželj?“, 1978.
Aufrufbar: <http://www.youtube.com/watch?v=orKb4GxK1a4>
[Zugriff 17.12.13]

Internetseiten

Institutsberichte 2011 und 2012 des Studiums „Internationalen Entwicklung“.
Aufrufbar unter: <http://ie.univie.ac.at/das-institut/> [Zugriff: 07.1.14]

Supek, Rudi: Explanation Supporting the Request for a Subsidy for the Korčula Summer School. In: OpenSocietyArhive, 1977.
Aufrufbar: <http://www.marxists.org/archive/supek/1977/summer-school.htm>
[Zugriff 17.12.13]

Diplomarbeiten und Dissertationen

Fritzsche, Karl-Peter: Entfremungskritik und Übergangstheorie. Untersuchungen zur entfremdungstheoretischen Fundierung der Bürokratiekritik und des Selbstverwaltungssozialismus` am Beispiel der „Praxis“-Gruppe. Dissertation, Universität Wien, 1976.

Sohn, Susanne: Die „Praxis“-Gruppe. Darstellung ihrer Konzeption und Versuch einer kritischen Auseinandersetzung. Diplomarbeit, Universität Wien, 1982.

Zusammenfassung

Die Praxis-Philosophie war eine bedeutende philosophische Denkströmung in den 1960er und 1970er Jahren in Jugoslawien und in der Welt. Ihr Einfluss auf die Entwicklung Jugoslawiens, aber auch ihre schonungslose Kritik derselben haben dazu geführt, dass die sozialistische Revolution mehr Möglichkeiten realisieren konnte als in den anderen sozialistischen Ländern. Der „Erste Gesang“ dieses Schreibens widmet sich daher dem Entstehungskontext der „Praxis-Gruppe“. In diesem Kapitel werden die Zeitschrift „Praxis“, die Sommerschule in Korčula und das Verhältnis zur Studentenbewegung 1968 erläutert. Insbesondere die drei Säulen ihres Denkens haben eine entscheidende Rolle dabei gespielt: *Praxis, Entfremdung und Gedanke der Revolution*. Ausgegangen von der Erläuterung dieser Ansätze ist diese Arbeit bemüht gewesen, auf diese in der heutigen Gesellschafts- und Entwicklungsforschung aufmerksam zu machen. Diese Ansätze zeigen einen richtungsweisenden Zusammenhang für die gegenwärtige internationale Entwicklung als Disziplin und als Feld an. Vor allem ist das Verständnis des Menschen als Wesen der Praxis, aber auch seiner entfremdeten Form in Bezug auf die kapitalistischen Verhältnisse der Gegenstand der Analyse im „Zweiten Gesang“. Die Praxis-Gruppe hat durch ihr Denken und Tun gezeigt, dass die *Praxis* und Entfremdung durch den Gedanken der Revolution verbunden sind, bzw. dass jeder *Praxis* ihre Entfremdung folgt. Der Entwicklungsgedanke besteht vorerst darin, dass der Gedanke der Revolution wieder in den Fokus der entfremdeten Gesellschaftskritik aufgenommen werden sollte – mit der Aufgabe die *Praxis* der Gegenwart zu manifestieren. Das philosophische Denken der Praxis-Gruppe wurde in dieser Arbeit nicht als eine orthodoxe marxistische Ideologie verstanden, sondern im Gegenteil: als eine rücksichtslose Kritik alles Bestehenden auf den Spuren von Marx. Der Entwicklungsforschung fehlt es an Lösungen, welche die ruhmlose Geschichte der „Entwicklung“ in eine andere Richtung bewegen könnten. Zumindest mit den Post-Development-Ansätzen ist deutlich geworden, dass die „Entwicklung“ weder einseitig noch universell verstanden werden kann. Deshalb ist der Ruf nach „Alternativen zur Entwicklung“

eigentlich ein Ruf nach einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem Bestehenden. Auch die Orientierung der interkulturellen Philosophie, die für ein anderes Verständnis und die Arbeitsweise der Philosophien plädiert, in dem keine der Philosophien einer anderen überlegen ist, wurde in Betracht gezogen. Das hat auch die Praxis-Gruppe manifestiert, denn sie hat als Grundprinzip einer wirklich menschlichen Gesellschaft die freie schöpferische Entwicklung jedes einzelnen vorausgesetzt. Im Dritten und Vierten Gesang wird die Gegebenheit der „Entwicklung“ an sich betrachtet und darüber hinaus wird über ihre philosophische Dimension nachgedacht. Es ist demnach eine Frage des Entwicklungsseins, welche diese Arbeit – zumindest in Ansätzen – zu beantworten versucht.

Ob die kapitalistischen Verhältnisse uns die *Praxis* heute erlauben, ist hier nicht die Frage. Es ging hier vielmehr um einen Anreiz etwas zu verändern, etwas das in jeder vorrevolutionären Phase vorhanden ist, um eine Suche nach Möglichkeiten der Entfaltung des Neuen finden zu können. Während die „Entwicklung“ Gefahr läuft, sich mit den anderen Disziplinen zu verschmelzen und somit die eigene Identität, die eigene Richtung und den eigenen Sinn verliert, schafft die Philosophie bzw. das Denken der Revolution der Praxis-Gruppe ein scharfsinniges Artefakt für die Möglichkeit einer menschlicheren „Entwicklung“. Die Frage, ob wir aus der Erfahrung einer jugoslawischen „Alternative zur Entwicklung“ lernen können, oder ob es überhaupt eine andere Perspektive der „Entwicklung“ möglich ist, bleibt am Ende eine rhetorische.

Abstract

The Philosophy of Praxis (Praxis-Philosophie) was a very important philosophical school of thought in the 1960s and 1970s in Yugoslavia as well as in the world. Its influence on the development of Yugoslavia, but also its relentless criticism, have led to a bigger range of possibilities which could be carried out in this country's socialist revolution, in comparison to the other socialist countries.

Thus, the first part of this paper is dedicated to the formation context of the Praxis group („Praxis-Gruppe“), in which it is dealt with the magazine „Praxis“, the Summer School in Korčula and the relationship to the student movement of 1968. Especially, the three pillars of this school of thought have played a crucial role: Practice (Praxis), alienation, and the thought of revolution. Starting from the explanation of these approaches, this paper is trying to raise awareness of their importance in today's social and developmental research. These approaches indicate a change in direction, which can be brought into connection with the current international development as a discipline and a field of research.

The main focus of analysis in the second part is above all the understanding of the human as a being of practice, but also his alienated form in reference to the capitalistic relations. Through its line of thought and actions the Praxis group has shown that the practice and alienation are connected in the idea of revolution, i.e. that every practice is followed by its alienation. The thought of development is contained in the idea that revolution should be reconsidered in social criticism that focuses on alienation, with the task of demonstrating the contemporary „Praxis“. The philosophical thinking of the Praxis group has not been understood and taken into consideration in this paper as an orthodox Marxist ideology, but rather the opposite, as a ruthless criticism of everything, that follows the traces of Marx. In the research of development there is a lack of solutions, which could move the inglorious history of „development“ in another direction. At least with the post-development approaches it became clear that „development“ can be understood neither in one-sided nor in a universal way. For that reason, the call for the developmental alternatives is actually a call for a basic examination of the

existing ideas. Moreover, the orientation on the intercultural philosophy has been considered, which has advocated different methods and understanding of philosophies, in the presumption that no philosophy is above other philosophies. Praxis group has also demonstrated this, in which it has taken free creative development of each individual as a basic principal of a truly human society.

In the third and fourth part the idea of „Development“ itself is analysed and in addition it is discussed about its philosophical dimension. It is a question of essence of development, which this paper, at least partly, is trying to answer. If the capitalistic relations and the „Praxis“ are allowed today, is not of main concern here. It is rather about an effort to change something, which is present in each pre-revolutionary phase, in order to find a possibility for the unfolding of something new. While the „development“ runs the danger of losing itself, its own identity and direction by blending in with the other disciplines, the philosophy i.e. the thought of the revolution of the Praxis group manages to create a sharp-witted artefact for the possibility of really human „development“. The question if we can learn from the experience of the Yugoslav „alternative for development“, or if there is another perspective of the “development” that could be possible, remains in the end a rhetorical question.

Curriculum Vitae

Bećirčić Goran

Geboren am: 26.11.1981

Geburtsort: Bihać

Staat: Bosna i Hercegovina

Ausbildung

1996 –1999 Mittlere ökonomische Schule in Bihać

seit 2000 Studium an der Universität Wien

2000–2001 Deutschkurs am Vorstudienlehrgang der Universität Wien

seit 2006 Studium der Internationalen Entwicklung

Sprachkenntnisse

Muttersprache: Bosnisch, Kroatisch, Serbisch

Deutsch

Englisch