

## Die Frankfurter Schule und die Zagreber Philosophie der Praxis

Von Gajo Petrovic, Zagreb\*)

Nicht die Frankfurter Schule und die Zagreber Philosophie der Praxis im ganzen sollen in diesem Vortrag betrachtet werden, sondern eben das Verhältnis zwischen den beiden<sup>1</sup>. Auch so eingeeengt, ist das Thema sehr breit und kann hier mehr angedeutet und angeregt als ausführlich behandelt werden.

Es ist nicht so ganz ausgemacht, wer genau und wie in die Frankfurter Schule gehört. Anstatt mich in eine Diskussion darüber einzulassen, möchte ich nur erwähnen, daß ich in die Frankfurter Schule alle jene Sozialforscher und Theoretiker einbeziehe, die sich auf eine längere oder kürzere Zeit an der Arbeit des Frankfurter „Instituts für Sozialforschung“ beteiligt haben, und zwar nachdem zur Ausübung der „Diktatur des Direktors“, was das grundlegende Prinzip des Instituts von Anfang an war<sup>2</sup>, Max Horkheimer (im Jahre 1930) berufen wurde. Als den „harten Kern“ der Schule werde ich zunächst den Direktor-Diktator Horkheimer und seinen alter ego und Nachfolge-Direktor Adorno betrachten wie auch alle diejenigen (wie z. B. Pollock), die mit der Arbeit des Instituts auf die Dauer verbunden geblieben sind, und als „Dissidenten“ diejenigen, die (wie Fromm und Marcuse) von einem Zeitpunkt an sich gegenüber dem „harten Kern“ verselbständigt haben<sup>3</sup>. In einer mehr oder minder üblichen Weise werde ich zwischen der „ersten“ (Vorkriegs-) und der „zweiten“ (Nachkriegs-) Generation der Schule (wie z. B. J. Habermas, A. Schmidt, A. Wellmer) unterscheiden.

Unter der „Zagreber Philosophie der Praxis“ werde ich die Philosophie der Praxis verstehen, wie sie sich in Zagreb entwickelt hat, und unter der „Philosophie der Praxis“ die von Marx ausgehende Philosophie, die den Begriff der Praxis in den Mittelpunkt ihres Denkens stellt<sup>4</sup>. Eine Reihe der jugoslawischen Philosophen sind im Laufe der fünfziger und sechziger Jahre bei einer solchen Philosophie angekommen. Sie haben sich selbst zunächst als Vertreter eines undogmatischen, schöpferischen bzw. humanistischen Marxismus betrachtet, später oft als Vertreter eines selbständigen Denkens im Geiste von Marx. Erst nachdem sie die Sommerschule von Korcula (1963) und die Zeitschrift Praxis (1964) gegründet hatten<sup>5</sup>, wurden sie von anderen immer häufiger als „Praxis-Philosophen“ bezeichnet. An diese Bezeichnung haben sie sich im Verlauf der Zeit gewöhnt und haben sich ihr manchmal selbst bedient. Inzwischen sind sie aber zu dem Schluß gekommen, daß ihr Denken (ebenso wie das Denken von Karl Marx) noch angemessener als das „Denken der Revolution“ zu bezeichnen wäre.

Die Hauptanstöße zur Entwicklung der jugoslawischen Praxis-Philosophie sind aus Zagreb gekommen. Die Zagreber Philosophen haben auch die Zeitschrift „Praxis“ gegründet. In diesem Sinne könnte man in die Versuchung kommen, die ganze jugoslawische Philosophie der Praxis als eine „Zagreber Philosophie“ zu bezeichnen. Das wäre jedoch nicht ganz angemessen, weil wichtige Beiträge zur Entwicklung dieser Philosophie (die keine „Schule“ und keine streng abgegrenzte philosophische Richtung darstellt) auch aus anderen Städten und speziell aus Belgrad gekommen sind<sup>6</sup>.

Wegen der großen Vielfalt der innerhalb der jugoslawischen Praxis-Philosophie vertretenen individuellen Auffassungen wäre es schwierig, innerhalb ihres Rahmens klar abgesonderte Spielarten zu unterscheiden, und noch schwieriger (oder eher unmöglich), alle in einer Stadt lebenden Praxis-Philosophen in eine Spielart zu drängen. So, wenn ich hier über die „Zagreber Philosophie der Praxis“ spreche, verstehe ich darunter keine spezielle Schule oder Spielart der jugoslawischen Philosophie der Praxis, sondern eher die Gesamtheit der in Zagreb wirkenden Vertreter dieser Richtung, mit allen individuellen Unterschieden in ihren Auffassungen.

Die in diesem Text vorgenommene Beschränkung auf die Zagreber Philosophie der Praxis habe ich nicht nur deshalb als erwünscht empfunden, weil auf diese Weise das breite Thema etwas eingengt werden kann, sondern auch deshalb, weil eben einige Zagreber Philosophen speziell am Dialog mit der Frankfurter Schule interessiert waren und weil auch die Frankfurter in ihren Äußerungen über die jugoslawische Philosophie sich mehrmals speziell auf die Zagreber Philosophen bezogen haben. Wegen der Unabtrennbarkeit der Zagreber Philosophie der Praxis von der jugoslawischen kann auch die Beschränkung auf die Zagreber in diesem Beitrag nicht absolut sein. Manches soll auch allgemein über die jugoslawische Philosophie gesagt werden.

Die jugoslawische (und vor allem auch die Zagreber) Philosophie der Praxis ist im Laufe der fünfziger Jahre entstanden, beträchtlich später als die Frankfurter Schule und zugleich ganz unabhängig von ihr. Geboren als Resultat der Kritik der stalinistischen Interpretation des Marxismus, einer Kritik, die sich zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Marxismus der Zweiten und der Dritten Internationale ausweitete, hat sie ein Denken zu entwerfen versucht, das nicht an den bisherigen Marxismus, sondern an das Denken von Karl Marx anknüpft, und zwar nicht um bei einer „besseren Marx-Interpretation“ zu verbleiben, sondern um über die Probleme des gegenwärtigen Menschen und der gegenwärtigen Welt selbständig zu denken zu versuchen. Indem sie den Nachdruck dabei auf das selbständige Denken legte, hat sie zugleich die kritische Aneignung des ganzen philosophischen Erbes wie auch den Dialog und die Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen philosophischen Strömungen (den „marxistischen“ ebenso wie den „nicht-marxistischen“) zu einer Vorbedingung für ein fruchtbares Denken und so zu einer ständigen Aufgabe erklärt.

Innerhalb dieser Optik wurde Ende der fünfziger und am Beginn der sechziger Jahre auch die Frankfurter Schule als die zunächst übersehene ältere Schwester entdeckt, eine bewundernswerte Schwester mit vielfältigen Begabungen, die schon längst manche wichtige Probleme gesehen hat, die die jüngere erst vor kurzem wahrgenommen hat, und die zu vielen bedeutenden Einsichten vor geraumer Zeit gekommen war, zu denen sich die Zagreber durch große Anstrengungen selbst durchzuarbeiten hatten. Die Faszination war außerordentlich groß, vergleichbar nur mit derjenigen, die die Entdeckung von Ernst Bloch in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre begleitete. Seitdem ist die Frankfurter Schule für die Zagreber Praxis-Philosophen (wie auch für andere Philosophen in Jugoslawien) eine ständige Quelle der Belehrung und der Anregung geblieben.

Die Praxis-Philosophen haben sich sehr bemüht, mit den Vertretern der Frankfurter Schule in einen direkten Kontakt und in die mündliche Diskussion zu treten, und das ist teilweise gelungen. Erich Fromm ist im Jahre 1960 mit Vorträgen nach Belgrad und Zagreb gekommen, und im Jahre 1963 hat er sich am internationalen Symposium „Mensch heute“<sup>7</sup> in Dubrovnik und an der ersten Tagung der Sommerschule von Korcula („Progreß und Kultur“) beteiligt. Der andere Frankfurter „Dissident“, Herbert Marcuse (sonst in ständigen Streitigkeiten mit Fromm), hat sich an den Tagungen der Sommerschule von Korcula 1964 („Sinn und Perspektiven des Sozialismus“) und 1968 („Marx und die Revolution“) beteiligt, zwei Tagungen, die sicherlich zu den wichtigsten gehören<sup>8</sup>. Später ist Fromm nochmals nach Jugoslawien gekommen, und die beiden verblieben in engsten Beziehungen mit den Praxis-Philosophen. So sind die beiden im Jahre 1966 in den Redaktionsrat von „Praxis“ eingetreten<sup>9</sup> und haben in der Zeitschrift veröffentlicht. Mit dem „harten Kern“ der „ersten Generation“ ist es leider nicht gelungen, ähnliche Beziehungen zu entwickeln. Sie sind weder zur Sommerschule von Korcula (oder auch nach Jugoslawien) gekommen, noch haben sie zu der Zeitschrift „Praxis“ beigetragen<sup>10</sup>. Dagegen sind zwei Vertreter der „zweiten Generation“ (J. Habermas und A. Wellmer) nach Korcula, Zagreb, Belgrad und speziell nach Dubrovnik mehrmals gekommen. In Dubrovnik haben sich in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre gewisse Formen der intensiven Zusammenarbeit entwickelt (gemeinsame Kurse in dem Interuniversity Centre for Post-Graduate Studies in Dubrovnik)<sup>11</sup>.

Um eine breitere und intensivere Rezeption der Frankfurter Theoretiker in Jugoslawien zu stimulieren, haben die Praxis-Philosophen Übersetzung und Veröffentlichung ihrer Werke in Jugoslawien angeregt. So wurden bisher mehr als vierzig Bücher der Frankfurter Philosophen und Soziologen wie auch mehrere hundert ihrer kleineren Arbeiten (in Zeitschriften und Sammelbänden) in das Serbokroatische (von anderen in Jugoslawien vertretenen Sprachen ganz zu schweigen) übersetzt<sup>12</sup>. Nicht alle, aber die Mehrheit von diesen Übersetzungen wurden durch die Praxis-Philosophen und ihre Schüler bzw. Mitarbeiter angeregt. Und wo die Anregung aus anderen Kreisen kam, war das auch dem geistigen Klima und den Bewertungen zu verdanken, zu deren Entwicklung die Praxis-Philosophen entscheidend beigetragen haben.

Die ersten zwei Bücher der Frankfurter sind in der serbokroatischen Übersetzung im Jahre 1963 erschienen (Fromms *Sane Society* und Horkheimers *Eclipse of Reason*). Marcuses erstes Buch wurde 1965 veröffentlicht, Adornos 1968. Fromm wurde sofort (und blieb bis heute) der am meisten übersetzte Autor. Seine Bücher fanden ihre Leser immer leichter, so daß es schließlich unnötig wurde, weitere Übersetzungen von ihm speziell anzuregen. So haben drei Verlagshäuser vor kurzem in eigener Initiative eine Ausgabe seiner Werke in 12 Bänden veröffentlicht. Im Laufe der sechziger Jahre konnte mit ihm in der Zahl der übersetzten Bücher nur Marcuse konkurrieren (gegen vier Bücher von Fromm waren in der genannten Dekade drei Bücher von Marcuse und je eines von Horkheimer, Adorno und Habermas veröffentlicht). Erst im Laufe der siebziger Jahre wurden die ersten Bücher von Benjamin wie auch weitere Bücher von Horkheimer und Adorno übersetzt. Daß Fromm der am meisten veröffentlichte Autor war, bedeutet nicht, daß er auch unter den Philosophen der am meisten gelesene war. Er wurde (und wird noch immer) von Intellektuellen (und sogar Nicht-Intellektuellen) verschiedener Art viel gelesen, und die Soziologen haben ihn immer mehr als die Philosophen studiert. Im Laufe der sechziger Jahre war Marcuse der unter den Philosophen am meisten gelesene Frankfurter, im Moment ist es vermutlich Habermas oder Adorno.

Sicherlich hat sich die Rezeption der Frankfurter Schule durch die Praxis-Philosophen nicht nur auf die Anregung von Übersetzungen beschränkt. Man hat auch versucht, den Beitrag der Frankfurter Theoretiker zum gegenwärtigen Denken zu würdigen, sich mit ihnen über die offenen Fragen der gegenwärtigen Philosophie auseinanderzusetzen und so mit ihnen in einen Dialog zu treten. So haben die „Praxis-Philosophen“ in verschiedener Form über die Frankfurter Schule geschrieben: in Form von informativen Aufsätzen, kritischen Abhandlungen, Einleitungen zu übersetzten Büchern und Zeitschriftenrezensionen über die nichtübersetzten. Man hat versucht, bei der Ausarbeitung der eigenen Auffassungen in problemorientierten Beiträgen die Arbeit der Frankfurter Schule zu berücksichtigen. Man hat auch die jüngeren Kollegen und Studenten zu Buchrezensionen, Artikeln und speziell auch zu Doktor-, Magister- und Diplomarbeiten über die Frankfurter Schule und ihre Vertreter angeregt<sup>13</sup>.

Speziell hat man sich bemüht, das wertvolle bei den Frankfurtern angemessen zu würdigen und für das eigene Denken fruchtbar zu machen. Nun konnte das sicherlich nicht nur in Form von Lobpreisungen und des passiven Aneignens vor sich gehen. Diesen Tatbestand habe ich in meinen für das Ludwigsburger Treffen vorbereiteten „Vorgreifenden Andeutungen“ zu diesem Vortrag mit den folgenden Worten charakterisiert:

„Jedoch haben sich das eigene Denken und das kritische Gefühl bei der jüngeren Schwester schon im Laufe der fünfziger Jahre so weit entwickelt, daß sie sich auch zur älteren Schwester nicht ganz unkritisch verhalten konnte. Sie glaubte zu merken, daß auch bei der älteren Schwester nicht alles zu Ende und konsequent durchdacht war und speziell daß gewisse Grundfragen (wie z. B. die Frage nach der Möglichkeit, ‚Natur‘ und Rolle der Philosophie in unserer Zeit oder die Frage nach dem ‚Wesen‘ des Menschen) nicht genügend geklärt worden sind. So schien es, als ob sich die Schwester in ihre geistreichen

und glänzenden Anwendungen und Spezialuntersuchungen eingelassen hatte, ohne vorher die eigene Grund- und Ausgangsposition kritisch zu sichern oder wenigstens zu klären.

Mit einer gewissen Erleichterung haben die Zagreber Philosophen dagegen festzustellen geglaubt, daß auch die eigenen Denkbemühungen nicht ganz vergeblich waren, weil man nicht nur die schon entdeckten Gedanken wieder entdeckt hatte, sondern auch über gewisse Fragen oder Probleme nachzudenken versucht hatte, die in der Frankfurter Schule (wie überhaupt in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion) etwas vernachlässigt waren. Man fand, daß es vielleicht nicht ganz unfruchtbar wäre, in der angenommenen Richtung weiterzudenken.

Die Marxsche Idee von der Aufhebung und der Verwirklichung der Philosophie wurde in der ‚Philosophie der Praxis‘ weder als ein Verzicht auf die Philosophie zugunsten einer philosophisch nicht fundierten, soziologischen oder halbsoziologischen ‚kritischen Theorie der Gesellschaft‘ verstanden noch als ein Verzicht auf alle Theorie zugunsten einer theoretisch nicht fundierten ‚revolutionären Praxis‘. Die Philosophie kann sich, dieser Auffassung zufolge, nur in einer neuen und höheren Praxis verwirklichen (Praxis verstanden in einem ganz anderen, in der Frankfurter Schule unberücksichtigten Sinn), deren entscheidendes Moment eben eine höhere Denkpraxis ist, ein Denken der Praxis oder ein Denken der Revolution, das ‚philosophischer‘ als alle bisherige Philosophie sein soll, um eben nicht nur bei der Philosophie in einem schulmäßigen Sinne verbleiben zu müssen.“<sup>14</sup>

Leider ist das meiste von dem, was die Zagreber Philosophen über die Frankfurter Schule geschrieben haben, in der serbokroatischen Sprache geblieben. Es gibt hier keine Möglichkeit, darüber ausführlich zu berichten. Nur auf drei Beispiele von Stellungnahmen der Zagreber Philosophen zur Frankfurter Schule, die alle drei in der deutschen Sprache zugänglich sind, möchte ich hier kurz hinweisen.

Als das erste Beispiel nehme ich die bei Suhrkamp erschienene Geschichte des Marxismus von Predrag Vranicki<sup>15</sup>. In der serbokroatischen Ausgabe hat sich dieses Buch von der einbändigen ersten bis zur dreibändigen vierten Ausgabe entwickelt. In allen Ausgaben ist die Frankfurter Schule gebührend vertreten, wobei die ihr gewidmete Aufmerksamkeit (und der ihr zugeteilte Raum) von der ersten bis zur vierten Ausgabe absolut und relativ gewachsen sind. Auch in der deutschen, auf der zweiten jugoslawischen Ausgabe<sup>16</sup> basierenden Übersetzung sind die Frankfurter Theoretiker ausführlich dargestellt. So wird die frühe Tätigkeit des Frankfurter Kreises im Vierten Teil des Buches („Marxismus in der Periode der Dritten Internationale“) im Abschnitt „Die Gruppe um die Zeitschrift für Sozialforschung“ dargestellt<sup>17</sup>, und im Fünften Teil („Marxismus in der zeitgenössischen Periode“) werden die wichtigsten Frankfurter in einer Reihe von Abschnitten gesondert behandelt<sup>18</sup>.

Sicherlich ist die Darstellung der Frankfurter Schule in Vranickis Geschichte des Marxismus schon deshalb unvollständig geblieben, weil das Buch nur bis zum Jahre 1968 reicht. Auch handelt es sich um einen Versuch, die ganze Geschichte des Marxschen Denkens, wie auch des Marxismus, bis zum genannten Jahre zu umfassen, so daß kein individueller Denker oder auch Gruppe sehr ausführlich oder gar erschöpfend dargestellt werden könnte. Selbstverständlich hat das Buch auch seine „subjektiven“, von dem zur Verfügung stehenden Umfang unabhängigen Mängel. So ist meines Erachtens z. B. das wichtige Werk Benjamins allzu flüchtig erwähnt ebenso wie die ausdrücklich philosophischen (nicht nur kulturphilosophischen und ästhetischen) Arbeiten Adornos. Im ganzen ist es aber ein gewissenhafter Versuch, die Entwicklungsgeschichte, die Grundideen und Hauptbeiträge der Frankfurter Schule objektiv darzustellen.

Wiederholt betont Vranicki die große Bedeutung der Frankfurter Theoretiker. So charakterisiert er das Institut für Sozialforschung als „eines der bedeutendsten Zentren, wo die gesellschaftliche Problematik marxistisch oder zumindest von dem Marxismus

nahestehenden Positionen aus reflektiert und untersucht wurde"<sup>19</sup>. Speziell betont er „die Offenheit [dieser Theoretiker] gegenüber allen wissenschaftlichen Problemen des bürgerlichen, sozialistischen und marxistischen Denkens“, eine Offenheit, die ihnen erlaubte „frei von höchsten Autoritäten, Exkursionen in verschiedene Gebiete zu unternehmen, die im eingeschlossenen stalinistischen Marxismus tabu waren“, und auch die positiven Resultate der nichtmarxistischen Philosophie „für die Entwicklung eines tieferen marxistischen Bildes der Welt und des Menschen zu verwenden.“<sup>20</sup> So schließt er sein Urteil über die frühe Phase der Frankfurter Schule mit den folgenden Worten ab: „Durch die Breite ihres Eingriffs in die Problematik der modernen Zivilisation wie durch ihr theoretisches Niveau versprach diese Gruppe marxistischer Wissenschaftler mehr als jede andere Gruppe dieser Periode, zu neuen Positionen zu führen.“<sup>21</sup>

Bei der Behandlung der einzelnen Frankfurter bezeichnet Vranicki Benjamin als einen „sehr subtilen Denker, der durch seine Bildung und seinen verfeinerten Sinn für die detaillierte Analyse sehr anregend auf seine Freunde wirkte“<sup>22</sup>. Horkheimers und Adornos Dialektik der Aufklärung wird als eine „radikale Kritik der Industriekultur in der gegenwärtigen technisch entwickelten Zivilisation“ und als „eines der geistreichsten Werke des Frankfurter Kreises“ gekennzeichnet, als eines der Werke, das „den neuen Generationen sehr geholfen [hat], einen kritischen Standpunkt gegenüber der total ideologisierten Welt zu bekommen“<sup>23</sup>. Nachdem er Marcuse als einen Denker bezeichnet hat, „der von der zentralen Marxschen Konzeption der Geschichtsdiagnostik zu einer selbständigen Analyse der modernen Zivilisation übergegangen ist“<sup>24</sup>, würdigt er noch eine Reihe seiner Werke und Analysen<sup>25</sup>. In Erich Fromm sieht Vranicki „einen ausgesprochen humanistischen Denker“, dessen „wichtige Erkenntnisse und Anregungen für eine weitere und tiefere Erfassung der Problematik des Menschen und der Geschichte von Bedeutung sind.“<sup>26</sup> Und Jürgen Habermas hat, Vranicki zufolge, „mit seinen Analysen der modernen Zivilisation, mit seiner kritischen Enthüllung des entpersonalisierten Charakters der modernen manipulierenden Gesellschaft bei der jüngeren Generation viel zu einer kritischen Einsicht in ihre eigene Lage beigetragen“<sup>27</sup>.

Bestrebt, vor allem jenes Wertvolle aufzuzeigen, was die Frankfurter zu der gegenwärtigen Diskussion beigetragen haben, läßt Vranicki ohne einen kritischen Kommentar vieles stehen, was meines Erachtens zu kritisieren wäre. Doch ist seine Darstellung der Frankfurter nicht unkritisch. So bemängelt er die späteren Schriften von Horkheimer, wo „die revolutionären Akzente seiner früheren Arbeiten immer mehr hin zur Resignation, ja sogar zu der Illusion [führen], daß es nur die Alternative zwischen der sogenannten ‚freien Welt‘ und dem ‚Faschismus Hitlerscher, Stalinscher oder anderer Varianz‘ gebe“<sup>28</sup>. Und wenn er über die Adornoschen Arbeiten spricht, wo sich dieser mit den Problemen der Phänomenologie und des Existenzialismus, der Philosophie Kants, Hegels und Heideggers befaßt, meint Vranicki, daß es „subtile und geistreiche Analysen [sind], die jedoch zur Problemlösung nichts wesentliches beitragen. Das unsystematische und polyphonische Kreisen um Persönlichkeiten und Gegenstände, das dazu noch mit einer gewissen esoterischen Abstraktheit belastet ist - vor allem in seinem letzten großen Werk, der Negativen Dialektik -, entfernte den Autor immer mehr von den kritischen Intentionen wie von den historischen Resonanzen, die die kritische Theorie einmal hatte und haben wollte.“<sup>29</sup> Entsprechende, beträchtlich mildere kritische Bemerkungen finden wir auch dort, wo Vranicki über Marcuse, Fromm und Habermas schreibt.

Als ein zweites Beispiel der Rezeption der „kritischen Theoretiker“ durch die Zagreber Philosophen erlaube ich mir, mein eigenes, zunächst auf Deutsch erschienenenes Buch Philosophie und Revolution zu erwähnen. Das ist kein philosophie- oder ideengeschichtliches Werk und auch kein Buch über die Frankfurter Schule. Es handelt sich darum, eigene, durch Marx inspirierte Auffassungen zu Grundproblemen der Philosophie auszuarbeiten. In diesem Rahmen habe ich mich auch auf einige Frankfurter bezogen. So ist die zweite Hälfte des ersten Kapitels („Wesen und Entwicklung des Marxschen Denkens“), das übrigens als Beitrag für ein Symposium im Frühling 1968 entstanden ist, einer Auseinandersetzung mit Habermas gewidmet.

Indem ich einige Thesen von Habermas (die er in seinem Buch Theorie und Praxis vertritt) billige (wie z. B. diejenige, wonach das Denken von Marx nicht als ein Materialismus „im Sinne des Naturalismus der Enzyklopädisten im 18. oder gar der Monisten im 19. Jahrhundert“ zu verstehen ist, sondern vielmehr „als Geschichtsphilosophie und Revolutionstheorie in einem [...], ein revolutionärer Humanismus, der seinen Ausgang nimmt von der Analyse der Entfremdung und in der praktischen Revolutionierung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse sein Ziel hat“<sup>30</sup>), frage ich mich, ob auch einige andere seiner Thesen aus demselben Buche ebenfalls annehmbar sind. So bestreite ich speziell seine energische Leugnung aller ontologischen und anthropologischen Fragestellungen bei Marx und die Thesen wie diejenige, wonach „Marx nie nach dem Wesen des Menschen und der Gesellschaft als solchem gefragt hat und niemals danach, wie sich der Sinn von Sein, gar des gesellschaftlichen Seins konstituiert“<sup>31</sup>. Teilweise im Einklang mit Habermas und zugleich im Gegensatz zu ihm versuche ich zu zeigen, daß das Denken von Marx „weder ‚reine‘ Philosophie noch unphilosophische ‚kritische Theorie‘, weder eine schulmäßige Ontologie und Anthropologie noch eine dilettantische politische Theorie ist“, sondern eher ein Denken der Revolution, das „in aller bisherigen Erfahrung der gesellschaftlichen Praxis, Wissenschaft und Philosophie gegründet ist“<sup>32</sup>. In einem anderen Beitrag im selben Buch, wo ich das Verhältnis zwischen Macht, Gewalt und Humanität betrachte, beziehe ich mich auf Herbert Marcuse und speziell auf seine Unterscheidung zwischen der progressiven Gewalt des revolutionären Terrors und der regressiven Gewalt des weißen Terrors. Indem ich in seiner Unterscheidung den Versuch sehe, die Schwierigkeiten zu überwinden, „die in der Meinung liegen, daß Gewalt nur durch Gewalt überwunden werden könne, wie auch in der Meinung, daß jeder Gebrauch der Gewalt unzulässig sei“<sup>33</sup>, finde ich, daß in seiner Konzeption neue Schwierigkeiten und Gefahren entstehen wie auch speziell die Fragen, die er nicht befriedigend beantworten kann. So versuche ich einen meines Erachtens besseren Zugang zum Problem zu zeigen.

Als ein drittes Beispiel für das Verhältnis der Zagreber Philosophen zu den Frankfurtern nehme ich einen Text von Milan Kangrga, der primär weder als ein Beitrag zur Geschichte des Marxismus noch als ein Versuch, eigene Auffassungen systematisch zu klären, gemeint war, sondern eher als ein Versuch, sich mit den Lehren der Frankfurter Schule kritisch auseinanderzusetzen. Konkret, es handelt sich um Kangrgas Rezension des Buches von Alfred Schmidt ‚Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx‘, eine Rezension, die nicht nur die Auffassungen von Schmidt, sondern auch einige der Grundauffassungen der ganzen Schule in Frage stellt<sup>34</sup>.

Wohl betont Kangrga, daß auf Grund dieses einen Buches von Schmidt über „die Resultate des ganzen Kreises von Philosophen und Soziologen [nicht zu] urteilen [ist] [...], die einen wichtigen Beitrag zur zeitgenössischen marxistischen Philosophie geliefert haben und die neben den sehr seltenen Einzelgängern unter den Marxisten der vergangenen Jahrzehnte (G. Lukacs, K. Korsch, E. Bloch) eine kleine Oase des selbständigen und kritischen Denkens in der Wüste des dogmatisierten und vulgarisierten Marxismus in der Epoche der Apologie des Stalinismus bilden“<sup>35</sup>. Andererseits yerweist er aber darauf, daß das Buch in den von Horkheimer und Adorno herausgegebenen „Frankfurter Beiträgen zur Soziologie“ erschienen ist, daß die beiden in ihrer „Vorbemerkung“ die Qualitäten des Buches hervorgehoben haben und auch daß das Buch „in einigen wesentlichen Äußerungen und mehr noch in der Art, wie der Autor Zugang zu diesem Problem findet, gewissermaßen einige Charakteristika des sgn. ‚Frankfurter Kreises‘ zum Ausdruck bringt, in dem auch A. Schmidt seine philosophische Schulung erfahren hat und aus dem er hervorgegangen ist“ (113).

Die Grenzen der Schmidtschen spezifischen Betrachtungsweise der Marxschen Philosophie sind, Kangrga zufolge, schon im ersten Kapitel seines Buches sichtbar, wo er auf den „nichtontologischen Charakter des Marxschen Materialismus“ besteht und selbst in einem „abstrakten Gegensatz“ zum Ontologismus verbleibt, der sich zu einer negativen Haltung zum Ganzen der Philosophie ausbreitet. So werden mit dem unhaltbaren „Ontologismus“

sowohl die ontologischen wie auch die anthropologischen Grundlagen des Marxschen Denkens fallengelassen. Aus Furcht, daß aus Marx wieder ein traditioneller Ontologe gemacht wird, „verfällt der Verfasser ins andere Extrem und identifiziert die Philosophie mit dem Ontologismus" (114). Er versucht bei jener „nüchternen" Kritik zu verbleiben, die „im Einklang mit dieser Art des Philosophierens bestenfalls im Sinne einer ‚kritischen Theorie der Gesellschaft‘ aufgefaßt werden kann" (114).

Anhand vieler Zitate aus Schmidt sucht Kangrga zu zeigen, wie Schmidt im Einklang mit dieser grundlegenden Haltung die Begriffe der Gesellschaft und des Gesellschaftlichen im streng soziologischen Sinne auffaßt (115). Indem Schmidt die Unterscheidung zwischen Arbeit und Praxis nicht macht, faßt er die geschichtliche Praxis als ein Teil oder Moment des Naturgeschehens, als eine Modifikation der Naturformen oder eine Verarbeitung des vorhandenen Naturmaterials (und die Natur ausschließlich als „Arbeitsmaterial", 115). Damit ist auch im Einklang, Kangrga zufolge, wenn Schmidt den „mittleren" und „reifen" Marx gegen den „jungen" auszuspielen versucht, wobei er dem „reifen" Marx das Aufgeben der „Termini" wie „Entfremdung", „Entäußerung", „Rückkehr des Menschen in sich", „Verwirklichung des menschlichen Wesens" zuschreibt (115).

Sehr ausführlich beschäftigt sich Kangrga mit der Schmidtschen Stellungnahme zur Erkenntnistheorie, die er im Grunde als inkonsequent betrachtet. Weil Schmidt, der „auf der Suche nach Texten ist, die den erkenntnistheoretischen Standpunkt in der Marxschen Philosophie bezeugen und bekräftigen würden", solche Texte bei Marx aber nicht findet, „interpretiert er einerseits Marx' explizite ontologisch-anthropologische Standpunkte und die Kritik auf erkenntnistheoretische Weise [...], und andererseits sucht er sie bei Engels und Lenin" (116). Als Resultat findet er sich plötzlich „im Fahrwasser einer Abbildtheorie [. . .] (die er auf seine Art aber auch gleichzeitig kritisiert!), und er gibt sich der Hoffnung hin, sie durch den Gebrauch des Begriffs ‚Spiegelung‘ an Stelle ihrer fundamentalen Standardbegriffe wie ‚Abbild‘ oder ‚Widerspiegelung‘ vermieden zu haben" (116). So eine nur scheinbare Lösung kann Kangrga zufolge nur neue Schwierigkeiten bringen. Was aber die Schmidtsche Berufung auf Lenin betrifft, der angeblich den nicht genügend beachteten „erkenntnistheoretischen Charakter der Dialektik" (95) mit Recht hervorgehoben hat, so meint Kangrga, daß „in diesem wesentlichen Problem Lenin Marx nicht ganz verstanden hat (und nicht einmal Hegel)" (116).

Schmidt zufolge ist, was Marx „Naturalismus" oder „Humanismus" nennt, „trotz der Feuerbachschen Terminologie schon weit über Feuerbach hinaus und enthält bereits den erkenntnistheoretischen Kern der materialistischen Dialektik". Laut Kangrga sieht Schmidt richtig, daß hier die Terminologie nicht wichtig ist, was er aber nicht sieht, ist die Tatsache, daß Marx bestrebt ist, „sowohl den Idealismus als auch den Materialismus zu überwinden, aber nicht auf erkenntnistheoretische Weise, nicht im Sinne der Bildung einer eigenen, neuen Erkenntnistheorie" (117). Deshalb ist es nach Kangrga nicht zufällig, daß sich Schmidt ständig im Widerspruch befindet, indem er einerseits Engels kritisiert und sich andererseits auf ihn beruft und speziell in der Bestimmung des Praxisbegriffes mit ihm im wesentlichen übereinstimmt (117).

Indem Kangrga eine Stelle aus Schmidt anführt, wo dieser zur Praxis bei Marx nicht nur den Lebensprozeß der Gesellschaft und die revolutionäre Aktion zählt, sondern auch die Industrie im engeren Sinne und das naturwissenschaftliche Experiment, meint er dazu, „[d]aß es sich hier nicht um die geschichtliche Praxis als Grundlage und immer lebendige Quelle des Menschen und seiner Welt handeln kann, also um das wahre menschliche Sein" (117). Es wäre überflüssig, Kangrga zufolge, „an den Autor die Frage zu richten, zu welcher ‚Kategorie‘ von den angeführten Praxisbestimmungen z. B. ein Kunstwerk, ein Gedicht oder die Liebe, das menschliche Leid, Sinn und Unsinn usw. gezählt werden sollen", weil sein Praxisbegriff „derartig positivistisch in dem experimentell-industriellen Rahmen der bestehenden Operativität und ‚Gesellschaftlichkeit‘ eingeeignet ist (in abstrakt-soziologischem

Sinne), daß es in ihm keinen Platz mehr für den Menschen als menschliches, sinnvoll-tätiges, zielstrebiges und freies Wesen gibt" (117).

So ist, Kangrga zufolge, Schmidt ganz folgerichtig, wenn er „mit einer beharrlichen Kritik am Marxschen revolutionären Pathos abschließt" und Marx „zum ‚wahrscheinlich größten Utopisten der Geschichte der Philosophie' erklärt" (118). Nachdem Schmidt, Kangrga zufolge, „Marx gründlich, Seite für Seite, von allen ‚Romantismen' gereinigt und radikal die Spitze seiner Kritik an der bestehenden entfremdeten Welt [. . .] abgebogen hat", ist ihm „nichts anderes übriggeblieben, als sich an nichts geringeres als den Marxschen ‚Skeptizismus' zu klammern wie an einen rettenden Strohhalm!" (118). So ist Schmidt bei einem „skeptischen Marxismus" angelangt, einem Marxismus, „der nicht einmal bis zum Niveau einer kritischen Gesellschaftstheorie reicht, die viel besser und jedenfalls auf höherem Niveau seine Lehrer und Gesinnungsgenossen erreicht haben" (118).

Durch diese strenge Kritik will Kangrga keineswegs Schmidt alle richtigen Einsichten absprechen. Aber: „Unter dem Ballast dieser und ähnlicher Auffassungen können die richtigen Einsichten des Autors in diesem Buch nicht voll zur Geltung kommen", und das Werk als ganzes bleibt interessant „mehr im negativen Sinne, seines wesentlichen Fehlschlages wegen, denn es ist kein Wegweiser zum ursprünglichen Marx, sondern auf einen Weg, den man weder beschreiten kann noch soll" (118).

Nun kann es wohl als fraglich erscheinen, daß ich in einem Vortrag, der das Verhältnis der Zagreber Philosophie der Praxis im ganzen zum ganzen der Frankfurter Schule betrachten sollte, so ausführlich über eine Rezension aus dem Jahre 1964 berichte, die keine kollektive Arbeit, sondern das Werk eines der Praxis-Philosophen (Milan Kangrga) darstellt und nur eines der Bücher von einem der Frankfurter Philosophen betrifft, und zwar einem, der zur zweiten Generation gehört und sicherlich nicht als die zentrale Figur der Schule betrachtet werden kann. Das scheint aber doch gute Gründe zu haben. Obwohl auf Grund dieses Buches, wie es Kangrga hervorhebt, nicht über die Resultate des gesamten Frankfurter Kreises geurteilt werden darf, war das Buch doch in gewissen Hinsichten für den ganzen Kreis charakteristisch, wenn auch nicht durch sein Niveau, so doch durch gewisse Auffassungen, die nicht von Schmidt selbst, sondern von seinen Lehrern, Adorno und Horkheimer, stammten. Die Abweisung der Ontologie und der Anthropologie, begleitet durch eine gewisse Zuneigung zur Erkenntnistheorie, die Vernachlässigung der Marxschen These über die Verwirklichung der Philosophie, Neigung zum Positivismus, die Mißdeutung des Marxschen Begriffes der Praxis und Mißachtung des Unterschieds zwischen Arbeit und Praxis, die Antipathie gegenüber Marx' Frühschriften und Skeptizismus gegenüber seiner Theorie der Entfremdung und seiner Auffassung des Menschen, die Verdächtigung der allgemeinen Begriffe (wie der des Menschen), Abwendung vom Romantismus und Utopismus - können zu charakteristischen Grundkonzeptionen des Frankfurter Kreises gerechnet werden. So verweist Kangrgas Rezension zwar nicht auf die wichtigen Resultate des genannten bedeutenden Kreises, doch zeigt sie ziemlich gut die Grenzen, die ihnen allen und speziell dem harten Kern (Horkheimer und Adorno) gemeinsam waren. In diesem Sinne ist die Rezension Kangrgas charakteristisch, wenigstens was die kritische Seite des Verhältnisses der Zagreber Philosophie der Praxis zur Frankfurter Schule betrifft. Veröffentlicht in der ersten Nummer der jugoslawischen und der internationalen Ausgabe der „Praxis", durfte sie als eine offene Einladung zur Diskussion betrachtet werden.

Daß die Zagreber Philosophen der Praxis (einschließlich Kangrga) die Frankfurter Schule nicht nur „angegriffen", sondern auch positiv bewertet und sich kritisch angeeignet haben, das zeigen auch viele andere Arbeiten von Kangrga, wie zum Beispiel seine Rezension des Buches von Habermas ‚Theorie und Praxis', die auch 1965 (nicht in der internationalen, sondern in der jugoslawischen Ausgabe von „Praxis") abgedruckt wurde, wie auch zahlreiche Texte, in denen er sich auf Marcuse, Horkheimer und Adorno beruft. Das zeigen auch viele Arbeiten von Branko Bosnjak wie auch speziell die Arbeiten von Danko Grlic, wie z. B. sein „Lexikon der Philosophen", in welchem die Frankfurter Theoretiker gebührend vertreten und

gewürdigt sind, seine vierbändige Geschichte der Ästhetik, wo die Frankfurter auch berücksichtigt werden, eine Reihe von kleineren Arbeiten über die ästhetischen Auffassungen der Frankfurter Theoretiker und besonders seine zwei letzten Bücher: das unmittelbar nach seinem Tode veröffentlichte Buch über Walter Benjamin und (noch im Druck) sein Buch über Adorno.

Inwieweit haben die Vertreter der Frankfurter Schule die Existenz der jugoslawischen (und speziell der Zagreber) Philosophie der Praxis zur Kenntnis genommen, und wie haben sie sich zu ihr verhalten? Haben sie in ihr eine verwandte Denkrichtung gesehen, die an ähnlichen Grundfragen interessiert ist und mit der auch ein fruchtbarer Dialog möglich sein kann? Haben sie sich je in eine ernsthafte Diskussion mit den Praxis-Philosophen eingelassen?

In meinen „Vorgreifenden Andeutungen“ habe ich die Haltung der Frankfurter Schule kurz so zusammengefaßt: „Mit mehr Zuneigung als Verständnis hat die ältere Schwester die Denkversuche der jüngeren verfolgt. Mit liebevoller Besorgtheit hat sie bei der jungen die Wiederholung eigener Jugendirrtümer (und speziell des so genannten Irrtums des jungen Marcuse) erkannt. So hat man in der Zagreber Philosophie der Praxis manchmal eine ‚phänomenologische Spielart des Marxismus‘ gesehen, manchmal eine ‚heideggerisierende‘ Marx-Interpretation und manchmal auch eine ‚anthropozentrische‘ Philosophie, bei der ‚unter dem Vorwand einer Entstalinisierung wesentliche Positionen des Marxismus über Bord geworfen werden‘.“

Nun war das sicherlich eine zugespitzte und vereinfachende Charakterisierung, die für alle Vertreter der Frankfurter Schule nicht gilt. Speziell gilt sie nicht für zwei wichtige Frankfurter, die ich vorher als „Dissidenten“ bezeichnet habe - Fromm und Marcuse. Erich Fromm hat die jugoslawische Praxis-Philosophie hoch geschätzt und ihre Positionen sehr nahe den eigenen empfunden. „Ich muß gestehen“ - äußerte er sich zur Presse im Jahre 1963 - „daß es für mich als einen Sozialisten und Marxisten ein großes Erlebnis war, den jugoslawischen Philosophen zu begegnen. Es scheint mir, daß in keinem anderen Land eine so zahlreiche Gruppe von Intellektuellen besteht, die so fruchtbar den marxistischen Humanismus entwickelt.“<sup>36</sup> Im selben Sinne hat sich Fromm auch später bei mehreren Gelegenheiten geäußert.<sup>37</sup> Überzeugt von der Wichtigkeit, die Ideen der jugoslawischen Praxis-Philosophen in die internationale Diskussion einzuführen, hat er sechs Beiträge von ihnen (vier von Zagrebern und zwei von Belgradern) in seinen Sammelband *Socialist Humanism* aufgenommen - mehr aus Jugoslawien als aus irgend einem anderen Land.<sup>38</sup> Fromms Würdigung der Praxis-Philosophen ist auch in seinem letzten Buch ‚Haben und Sein‘ zum Ausdruck gekommen, wo er sich zum radikalen Humanismus bekennt und „die jugoslawischen Philosophen um die Zeitschrift ‚Praxis‘, darunter M. Markovic, G. Petrovic, S. Stojanovic, R. Supek, P. Vranicki“, in eine engere Auswahl der „radikalen Humanisten seit Marx“ aufnimmt.<sup>39</sup>

Herbert Marcuse hat sich nicht in der gleichen Weise wie Fromm über die jugoslawischen Philosophen schriftlich geäußert. Daß er jedoch mit den abwertenden Urteilen über die Praxis-Philosophen nicht einverstanden war, ist speziell aus dem gedruckten Gespräch ersichtlich, das er mit J. Habermas, H. Lubasz und T. Spengler im Juli 1977 in Starnberg geführt hat.<sup>40</sup>

Horkheimer und Adorno haben sich, soweit es mir bekannt ist, öffentlich und schriftlich nie über die jugoslawische Praxis-Philosophie geäußert. Da es sich um eine philosophische „Erscheinung“ handelt, die erst in den letzten Jahren ihres Lebens auf die internationale Szene getreten war, so darf man das ihnen nicht übelnehmen. Aus meinem Gespräch mit Adorno weiß ich, daß ihm die Zeitschrift „Praxis“ bekannt war. Ob seine Versicherungen, daß er die Zeitschrift mit großem Interesse liest und schätzt, als eine reine Höflichkeit oder auf irgendwelche andere Weise zu deuten wären, darüber möchte ich nicht spekulieren. Sicherlich standen seine Worte im schroffen Gegensatz zu sehr scharfen Kritiken der Praxis-

Orientierung, die ich bei dem damaligen Besuch in Frankfurt von einigen jungen Anhängern der Frankfurter Schule erfahren habe. Sie waren auch nicht im Einklang mit den schriftlichen Äußerungen der zwei „Senioren der zweiten Generation der Frankfurter Schule“ (Habermas und Schmidt), von denen eben die oben angeführten anklagend-unterschätzenden Äußerungen stammen.

Dürfen aber die erwähnten Äußerungen von Habermas und Schmidt als bezeichnend für sie beide und für die Frankfurter Schule „als solche“ betrachtet werden? Meines Erachtens ist es berechtigt, weil die beiden eine Reihe von Äußerungen im selben Sinn gemacht haben<sup>41</sup> und weil ihre Äußerungen eben jener Zeit entstammen, wo die erste Generation der Frankfurter Schule sich schon dem Ende ihrer öffentlichen Tätigkeit näherte und die beiden zu maßgebenden Repräsentanten der Frankfurter Schule geworden waren.

Es ist besonders interessant, daß Habermas und Schmidt trotz ihrer sonst unterschiedlichen Auffassungen und trotz der Tatsache, daß sie unterschiedlich in Jugoslawien rezipiert worden sind, doch ziemlich ähnlich die jugoslawischen Praxis-Philosophen behandelt haben. Einerseits hat sich keiner von den beiden in irgendeine ernsthafte Auseinandersetzung mit den Praxis-Philosophen eingelassen. Andererseits haben die beiden durch eine Reihe von kleinen Nebenbemerkungen (meist in den Fußnoten) die Praxis-Philosophen (speziell die Zagreber) als eine nicht-originelle, epigonale und antiquierte Erscheinung abzuwerten versucht, als eine Wiederholung alter Irrtümer, die schon längst als solche durchschaut wurden.

Das maßgebende Urteil über die jugoslawische und speziell über die Zagreber Philosophie der Praxis ist 1968 in einem Büchlein gefallen, das zu den meist gelesenen Veröffentlichungen der Edition Suhrkamp gehörte und eine bedeutende Rolle in der bundesdeutschen Marxismus-Diskussion gespielt hatte, in den von Habermas herausgegebenen „Antworten auf Herbert Marcuse“.

In seinem Geleitwort äußerte sich Habermas kurz und bündig: „Die linken Existenzialisten in Paris und die Praxis-Philosophen in Prag und Zagreb konnten nach dem Kriege die Lebensweltanalysen des späten Husserl an die Stelle der Heideggerschen Daseinsanalyse setzen, aber beide ‚Schulen‘ stützen sich auf die phänomenologische Grundlage eines Marxismus, der von Herbert Marcuse eigentlich antizipiert worden ist.“<sup>42</sup>

Alfred Schmidt, im zweitgestellten und längsten Beitrag zum Sammelbändchen, schrieb etwas ausführlicher über die „Philosophie der Praxis“, obwohl nicht im Haupttext, sondern in einer Fußnote: „Einen Nachhall dieser Entwicklung der ‚heideggerisierenden‘ Marx-Interpretation stellt der (auch am späten Husserl orientierte) Versuch einer Reihe osteuropäischer Philosophen dar, den verknöcherten Diamat durch eine anthropozentrische ‚Philosophie der Praxis‘ zu ersetzen, wie sie in ernst zu nehmender Form in der Dialektik des Konkreten, einem Buch des tschechischen Philosophen Kosik, vorliegt, vor allem aber bei den um die jugoslawische Zeitschrift Praxis gruppierten Autoren (etwa Petrovic und Grlic), bei denen freilich unter dem Vorwand einer Entstalinisierung wesentliche Positionen des Marxismus über Bord geworfen werden.“<sup>43</sup>

Mit Hilfe von Begriffen wie „Heideggerisieren“, „Anthropozentrismus“ und „Über-Bord-Werfen“ ist es Schmidt gelungen, mit der ganzen jugoslawischen Philosophie der Praxis (und speziell mit ihren Zagreber Vertretern) in ein paar Zeilen einer Fußnote fertig zu werden. Ohne sich in eine Diskussion oder Argumentation einzulassen, hat er die „um die jugoslawische Zeitschrift Praxis gruppierten Autoren“ in den Nachhall der Entwicklung der „heideggerisierenden“ Marx-Interpretation situiert (nicht in diese Entwicklung selbst, sondern eben in ihren Nachhall!). Ironischerweise, in derselben Fußnote, wo er über den „Nachhall“ spricht, wiederholt er wortwörtlich den Vorwurf der radikalen stalinistisch-bürokratischen Kritiker der Praxis-Philosophen, wonach bei diesen „unter dem Vorwand der Entstalinisierung wesentliche Positionen des Marxismus über Bord geworfen werden“!

Es ist nicht schwer, den Unterschied zwischen der Habermasschen Charakterisierung der Praxis-Philosophen und der Schmidtschen zu sehen. Habermas schreibt elegant, ohne grobe Etiketten und ohne direkte Anklagen. Und doch ist die Grundidee dieselbe: Was die Praxis-Philosophen verstanden haben als eine Wiederbelebung des authentischen Marxschen Denkens und als einen Versuch, im Geiste von Marx selbständig zu denken, ist in der Tat eine nicht angemessene Kombination von Husserl (und/oder Heidegger) und Marx, und zwar keine originelle. Es ist nur eine Wiederholung von dem, was schon viel früher und ohne Erfolg Marcuse versucht hat.

Es ist nicht nötig, weitere Stellen aus Habermas und Schmidt anzuführen. Ihre grundlegenden Abwertungen der Philosophie der Praxis (speziell der Zagreber) haben sich auch später nicht wesentlich verändert. Wohl haben sich die beiden (und speziell Habermas) gegen die Verfolgung der Praxis-Philosophen in Jugoslawien energisch geäußert. Mit bewundernswerter menschlicher Solidarität war Habermas besonders bereit, den in Schwierigkeiten geratenen Belgrader Kollegen zu helfen. Was aber die theoretische Bewertung der Praxis-Philosophie betrifft, da hat sich, soweit es mir bekannt ist, nichts geändert.

Wenn wir das Verhalten der Frankfurter Theoretiker (mit der Ausnahme der „Dissidenten“ Fromm und Marcuse)<sup>44</sup> zur Zagreber Philosophie der Praxis mit dem Verhalten der Zagreber (und überhaupt der jugoslawischen) Philosophen der Praxis zur Frankfurter Schule vergleichen, so ist eine Asymmetrie in diesem Verhältnis leicht zu sehen. Die Zagreber (und überhaupt die jugoslawischen) Philosophen der Praxis haben sich um eine intensive Rezeption der Frankfurter Schule in Jugoslawien und um ein produktives Gespräch mit den Frankfurtern sehr bemüht. Wo sie mit den Frankfurtern nicht einverstanden waren, waren sie für eine ernsthafte Auseinandersetzung, mit rationalen Argumenten, über die Streitfragen bereit. Die Frankfurter Theoretiker waren dagegen an keiner rationalen Diskussion oder Auseinandersetzung mit den Praxis-Philosophen interessiert.<sup>45</sup> Durch kurze Nebenbemerkungen versuchten sie die Zagreber Philosophie der Praxis als eine nichtoriginelle und nichtaktuelle Erscheinung abzustempeln, als ob es ihnen nur darum ginge, vom Studium der entsprechenden Werke abzuraten.

Nicht weniger interessant als die genannte Asymmetrie ist die Diskrepanz zwischen der Aufnahme der Zagreber Praxis-Philosophie in der Frankfurter Schule und ihrer Aufnahme im gegenwärtigen nicht-dogmatischen Marxismus (wie auch bei nicht voreingenommenen nicht-marxistischen Marxologen und Philosophen überhaupt). Wo die Frankfurter nur eine Wiederbelebung längst überwundener alter Irrtümer gesehen haben, da sahen die anderen ein originelles, selbständiges Denken im Geiste von Marx. Speziell nachdem die Praxis-Philosophen die Sommer-Schule von Korcula (1963) und die Zeitschrift „Praxis“ (1964) gegründet haben, hat diese Denkrichtung ein starkes Interesse im Weltmaßstab hervorgerufen, wobei die nicht-dogmatischen Marxisten im Westen wie auch im Osten in ihr einen natürlichen Verbündeten und Diskussionspartner gesehen haben. „Was das jugoslawische Denken betrifft“ - schloß Henri Lefebvre seinen Bericht über die Sommerschule von Korcula 1964 - „es erhebt sich schnell auf ein internationales und ein Weltniveau. Es besitzt die besten Aussichten.“<sup>46</sup> Das Lesen der Zeitschrift „Praxis“ - schrieb der tschechische Philosoph Lubomir Sohot 1966 in seiner Rezension - bringt „viele neue Denkimpulse auch dem Leser, der die grundlegende internationale Literatur aus diesem Gebiet kennt.“<sup>47</sup> „Bei meinen Begegnungen mit den jugoslawischen Philosophen - und ich glaube, das gilt auch für andere westliche Denker“ - meinte Lucien Goldmann im selben Jahr - „haben wir immer mehr von ihnen zu lernen gehabt, sie haben uns mit ihrem Dynamismus, der geistigen Unabhängigkeit und Ernsthaftigkeit ihres Denkens überrascht.“<sup>47a</sup> In ähnlichem Sinne schrieben auch viele andere. So Ernst Bloch, der sicherlich kein Heideggerianer war (im Jahre 1969): „Im besonderen ist Zagreb sozusagen die Heimatsuniversität von tonangebenden Philosophen der Zeitschrift ‚Praxis‘, diesem so wichtigen gegenwärtig fast einzigen Organ eines lebendigen innegehaltenen Marxismus. Die ‚Praxis‘ hat dadurch nicht

nur internationale Bedeutung, sie trägt auch zum geistigen Ruhm Jugoslawiens bei, unbeirrt von aller Versteinerung und allen Verdinglichungen der Mediokrität, denen gerade heutiger Marxismus so oft ausgesetzt ist. Hohes Niveau ist in dieser Zeitschrift so selbstverständlich wie es in bedeutend offizielleren außerhalb Jugoslawiens eine Ausnahme wurde.“<sup>48</sup>

Auch viele nichtmarxistische Marxologen (I. Fetscher, A. Künzli u. a.) haben die Praxis-Philosophen auf eine ähnliche Weise gesehen. Viele Vertreter anderer Richtungen (Phänomenologen, analytische Philosophen, sogar Theologen) haben in den Praxis-Philosophen einen erwünschten Diskussionspartner gesehen. Viele sind sicherlich nicht alle. Aus den Reihen der dogmatischen „Marxisten“ (speziell der Stalinisten) wie auch aus der Reihe der Anti-Marxisten, die keinen Dialog mit irgendeiner Spielart des Marxismus für fruchtbar halten, sind heftige Angriffe auf die Praxis-Philosophen erfolgt. Das erstaunliche an der Sache liegt darin, daß die Frankfurter Theoretiker in ihrer Beurteilung der Praxis-Philosophen näher den Stalinisten als den anderen nichtdogmatischen Marxisten standen. Wie ist dies erstaunliche zu erklären oder zu verstehen?

Wie es mir scheint, gehen die Stellungnahmen, die zur Asymmetrie des Verhältnisses zwischen der Zagreber Philosophie der Praxis und der i Frankfurter Schule führen, folgerichtig aus ihren Grundpositionen hervor.

Die Zagreber Philosophen haben die Philosophie der Praxis als ein Denken der Revolution entwickelt. Ihr Hauptanliegen war, die Möglichkeit eines prinzipiell andersartigen Menschseins zu denken zu versuchen, nicht nur einer neuen Gesellschaft, sondern vor allem einer neuen Lebensweise der Menschen. Ihr eigenes Denken haben sie als eine Vorbedingung und ein Moment der Revolution betrachtet, und die Revolution nicht als eine Gewalttat, sondern als eine Eröffnung und Vollentwicklung der menschlichen Möglichkeiten, als eine echtere und reichere Seinsform. Die Hauptanregung zu ihrem Denken haben sie in Karl Marx gefunden, und Marx haben sie nicht als einen Ökonomen oder einen Politiker gesehen, sondern vor allem als einen Philosophen, dessen Denken die ganze vorherige Geschichte der Philosophie in sich zu fassen versucht, um die Philosophie auf eine höhere Ebene - die Ebene des Denkens der Revolution zu bringen.

Diese Anknüpfung und Berufung auf Marx wollten sie keineswegs als ein Ignorieren der nach-Marx'schen oder der nicht-marxistischen Philosophie verstehen. Die Idee, das menschliche Denken auf einen wie auch immer großen Denker zu reduzieren oder es an einem Zeitpunkt der menschlichen Geschichte zu unterbrechen, haben sie immer als absurd abgewiesen. Ein Unternehmen, die Philosophie „aufzuheben“ und zu „verwirklichen“, konnte sich nicht nihilistisch zur nachmarx'schen Philosophie verhalten. Als eine Vorbedingung für die Aufhebung und die Verwirklichung der Philosophie wurde eine kritische Auseinandersetzung mit dem ganzen philosophischen Erbe wie auch mit der ganzen gegenwärtigen Philosophie gesehen. Ebenso wie ein nihilistisches Verhalten zur nichtmarxistischen Philosophie war den jugoslawischen Praxis-Philosophen ein nihilistisches Verhalten zur Geschichte des Marxismus fremd. Und innerhalb dieser Geschichte hat die Frankfurter Schule sicherlich eine wichtige Rolle gespielt. So schien eine kritische Auseinandersetzung mit der Frankfurter Schule, ihre kritische Aneignung, als ein Gebot. Die Praxis-Philosophen haben sich mit der Frankfurter Schule in vielem auf einem gemeinsamen Boden empfunden, und deshalb haben sie von einem Dialog mit ihr sehr viel erwartet. Zum Dialog ist es aber nicht gekommen, weil er von der Frankfurter Seite abgewiesen wurde. Warum?

Zur Zeit, wo die Zagreber Philosophie der Praxis auf die internationale Szene getreten ist (Mitte der sechziger Jahre), hatte die Frankfurter Schule schon mehr als drei Dekaden der Entwicklung hinter sich. Die erste Generation der Schule war schon in die abschließende Phase ihres Wirkens getreten, und die zweite Generation war schon in den Vordergrund gerückt. Ähnlich wie die Zagreber Philosophen der Praxis wollte die Frankfurter Schule Marx mit Stalin nicht identifizieren. Sie hat wohl auch gewisse Unterschiede zwischen Marx,

Engels, Kautsky, Lenin und den anderen bemerkt. Und doch hat sie den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Denken von Marx und dem, was sich in der Zweiten und der Dritten Internationale als Marxismus entwickelte, nie gründlich durchdacht. So hat sie in der Geschichte des Marxismus viel mehr Kontinuität gesehen als wirklich bestand. Dabei wurde Marx grundsätzlich durch die Optik des ererbten Marxismus betrachtet. Sogar von Stalin wurde das Denken von Marx in der Frankfurter Schule nie klar genug abgegrenzt. Selbst im Jahre 1975, in seinem berühmten Text „Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus“, schrieb Jürgen Habermas: „1938 hat Stalin den Historischen Materialismus in folgenreicher Weise kodifiziert. Die historisch-materialistischen Forschungen, die seither unternommen worden sind, bleiben diesem theoretischen Rahmen weitgehend verhaftet. Die mit Stalin festgeschriebene Fassung des Historischen Materialismus bedarf einer Rekonstruktion. Sie soll der kritischen Verarbeitung konkurrierender Ansätze (vor allem des sozialwissenschaftlichen Neoevolutionismus und des Strukturalismus) dienen.“<sup>49</sup>

Wie es zu vermuten ist und wie es aus dem Kontext klar hervorgeht, betrachtet Habermas den Historischen Materialismus als eine von Marx und Engels stammende Theorie. Die Stalinsche „Kodifizierung“ des Historischen Materialismus betrachtet er als eine (wenn auch schlechte) Kodifizierung der Marxschen Theorie. Wie es aus einer Anmerkung zu seinem Aufsatz hervorgeht, versteht er unter den seitherigen „historisch-materialistischen Forschungen“ gewisse, durch die genannte Kodifizierung inspirierte, in der Sowjetunion und der DDR veröffentlichte Arbeiten, die er so stillschweigend als „marxistisch“ hinnimmt. Nun ist Habermas mit der Stalinschen angeblichen Kodifizierung des Marxschen Historischen Materialismus mit Recht unzufrieden. Diese bedarf aber, ihm zufolge, nicht einer grundlegenden Destruktion, sondern nur einer „Rekonstruktion“, von der er sich sogar verspricht, daß sie „der kritischen Verarbeitung konkurrierender Ansätze [...] dienen“ kann.

Das Grundprojekt der Zagreber Praxis-Philosophen war in dieser Hinsicht ganz anders. Man hat (und zwar seit dem Jahre 1950) eine grundsätzliche Destruktion der Stalinschen Interpretation des Marxschen Denkens unternommen wie auch eine radikale Auseinandersetzung mit dem Marxismus der Zweiten und der Dritten Internationale, um das authentische Denken von Marx zu erneuern und es als eine Anregung zum selbständigen Denken zu nützen. Von irgendwelcher „Rekonstruktion“ der Stalinschen Kodifizierung (des Stalinismus) hat man nichts fruchtbares erwartet. Nun ist es ganz verständlich, daß die Forderung der Zagreber Praxis-Philosophen, zunächst Marx von Stalin und dem „Marxismus“ abzugrenzen und dann Marx selbst zu „rekonstruieren“, den Frankfurtern als eine gewisse „nuisance“ erscheinen mußte. Im Sinne des Evolutionismus, den auch Habermas jetzt so energisch vertritt, haben die Frankfurter die Entwicklung von Marx über Engels und Lenin zu Stalin als eine „reale“ (obwohl nicht ganz befriedigende) hingenommen und sich nur mit den vereinzelt Verbesserungen des ererbten Marxismus begnügt. Erst 1975 ist Habermas zum „radikalen“ (vom Standpunkt der Praxis-Philosophen allzu gemäßigten) Programm der „Rekonstruktion“ des ererbten Marxismus gekommen. Nachdem die Frankfurter schon ein paar Dekaden mit der Hypothese der grundsätzlichen Identität (oder wenigstens Kontinuität) von Marx und Marxismus gearbeitet hatten, waren sie nicht willig, die von ihnen versäumte (und von den Praxis-Philosophen vollzogene) Auseinandersetzung mit dem bisherigen Marxismus nachzuvollziehen und ihre grundlegenden Positionen zu korrigieren.

Nicht nur die Entwicklung von Marx zum Stalinismus haben die Frankfurter als eine Tatsache hingenommen, die nicht rückgängig gemacht werden kann, sondern auch die Entwicklung der gegenwärtigen nichtmarxistischen Philosophie von ihren breiteren ontologisch-anthropologisch begründeten Formen zu einer (voll- oder halb-)positivistischen Philosophie, die sich auf die erkenntnistheoretische Grundlegung der Wissenschaften oder auf eine logisch-methodologische Diskussion reduziert. Deshalb haben sie auch die Forderung nach einer Auseinandersetzung mit den Problemen der Ontologie und der philosophischen Anthropologie oder mit Strömungen wie Phänomenologie, Existenzphilosophie und Seinsdenken als eine Plage empfunden. In der Tatsache, daß solche Strömungen durch

verschiedene analytisch-positivistische und strukturalistisch-linguistische Strömungen vom Zentrum der Szene verdrängt worden sind, haben sie den genügenden Grund gesehen, sich mit den veralteten „ontologisch-anthropologischen“ Richtungen nicht ernsthaft zu beschäftigen (bzw. sie nur von außen her zu kritisieren und zu bagatellisieren). Der Versuch der Zagreber Praxis-Philosophen, auch mit denjenigen Denkrichtungen und Philosophen in eine inhaltliche Diskussion und Auseinandersetzung zu treten, die von den Frankfurtern schon als „konservativ“ oder „überholt“ abgestempelt worden sind, hat bei den Frankfurtern immer wieder Irritationen hervorgerufen. Man vergaß dabei, daß durch bloße Verurteilung kein philosophisches Denken überwunden werden kann.

Nicht weniger sollten sich die Frankfurter durch das Bestehen der Praxis-Philosophen auf der Revolution verärgert fühlen. Sie haben die „marxistische Theorie der Revolution“ in derjenigen Form zur Kenntnis genommen, wie sie sich in der Zweiten und der Dritten Internationale entwickelt hat (in beträchtlich unterschiedlichen Spielarten, die im grundsätzlichen zusammenfallen), und weil es ihnen mit Recht so schien, daß diese Theorie nicht gute Früchte gebracht hat und dazu in der gegenwärtigen (speziell westeuropäischen) Welt keine Aussichten mehr hat, so haben sie sich auf eine Evolutionstheorie eingestellt, die zwar die Revolution nicht ganz ausschließt, wohl aber als nicht aktuell beiseite läßt. Es ist ihnen nicht eingefallen, daß die Revolution vielleicht ganz anders, zu denken wäre, als es in der „marxistischen“ Tradition geschah. So haben sie auch die Anregung der jugoslawischen Philosophen, den Begriff der Revolution ganz anders zu verstehen, als eine Last erlebt.

Im Denken der Praxis, wie es die Praxis-Philosophen zu entwickeln versucht haben, werden die Grundbegriffe wie „Praxis“, „Freiheit“, „Schöpfertum“, „Geschichte“, „Sozialismus“ grundsätzlich anders als im ererbten Marxismus verstanden. Für die Frankfurter Theoretiker, die eine Reihe äußerst wertvoller Beiträge zur Ausbesserung und Versubtilisierung der traditionellen marxistischen Begriffe geleistet haben, mußte der Versuch, diese „Begriffe“ auch in ihrer verbesserten Form in Frage zu stellen, wieder als ein Ärgernis erscheinen. So ist es verständlich, daß die Art und Weise, wie die Praxis-Philosophen diese Begriffe zu entwickeln versucht haben, den Frankfurtern manchmal als „nichtmarxistisch“, „idealistisch“, „existenzialistisch“ oder einfach „verwirrt“ erschien.

Zusammenfassend dürfte man vielleicht sagen: Die negative Haltung der Frankfurter Schule gegenüber der Praxis-Philosophie ist daraus hervorgegangen, daß man sich durch die Fragen, die die Praxis-Philosophen angeregt haben, in Verlegenheit gebracht und in der eigenen Arbeit gestört fühlte. Man hatte sich schon eine gewisse ererbte Interpretation des Marxschen Denkens angeeignet, und man hatte sie durch Anleihen bei anderen Richtungen korrigiert und bereichert. Man fühlte sich auf einem gesicherten Boden und wollte in der angetretenen Richtung weitergehen. Nun fand man sich auf einmal mit einer Denkrichtung konfrontiert, die sich auf dieselbe (oder eine ähnliche) Tradition stützte und doch gewisse Grundauffassungen der Frankfurter Schule in Frage stellte und ihr eigenes Denkprojekt entwickelte. Die Frankfurter Theoretiker aber haben keine Lust gehabt, die Grundfragen erneut zu diskutieren. Anstatt sich dem Risiko einer Auseinandersetzung auszusetzen, versuchte man dadurch der Diskussion auszuweichen, daß man den unerwünschten Diskussionspartner zur Seite schob. So hat man die Zuflucht zur Abstempelung der Praxis-Philosophen als „Heideggerianer“ und Nachfolger (oder Nachahmer) des jungen Marcuse gesucht. Man hat übersehen, daß bei den Praxis-Philosophen eine Reihe von Analysen durchgeführt worden sind, von denen bei dem jungen Marcuse keine Spur zu finden war. Auf diese Weise hat man dem eigenen Denken mehr geschadet als geholfen. Dadurch, daß man die offenen Probleme der gegenwärtigen Welt (und die Schwierigkeiten des eigenen Denkens) nicht sehen will, sind diese keineswegs aus der Welt geschafft.

Anmerkungen:

1 Dieser Text entspricht ungefähr dem in Ludwigsburg frei gesprochenen Vortrag. Indem ich aus dem Gedächtnis den Vortrag rekonstruierte, habe ich nicht nach einer wortwörtlichen Rekonstruktion des Gesagten gestrebt (was sowieso unmöglich gewesen wäre). Einige Thesen, die in Ludwigsburg ohne dazugehörige Begründung vorgelegt worden sind, werden hier (noch immer ungenügend) durch bibliographische Angaben und Zitate aus den relevanten Texten unterstützt, während einige Teile der Ludwigsburger Ausführungen hier ausgelassen oder sehr kurz zusammengefaßt werden. Während ich in Ludwigsburg ziemlich ausführlich die Hauptideen der jugoslawischen Philosophie der Praxis dargelegt habe, sind diese Darlegungen hier auf ein Minimum reduziert. Was aber die Grundkonzeption und die Hauptthesen betrifft, fällt dieser Text mit dem Ludwigsburger Vortrag völlig zusammen.

2 Vgl. MAX HORKHEIMER, Sozialphilosophische Studien, hrsg. von WERNER BREDE, Fischer, Frankfurt a Main 1981, S. 42

3 Sicherlich bin ich mir des nur relativen Wertes dieser Unterscheidung bewußt (so ist z. B. W. BENJAMIN weder zum „harten Kern“ noch zu den „Dissidenten“ zu rechnen).

4 MARX selbst hat sich nie als einen „Philosophen der Praxis“ bezeichnet, noch wäre das ein ganz angemessener Name für sein Denken (wie es auch für die Zagreber „Philosophie der Praxis“ nicht ist). Dieser Titel weist aber doch besser auf das Wesen des Marxschen Denkens hin als Namen wie der „dialektische Materialist“, „der historische Materialist“, der „politische Ökonom“ u. a. Als eine „Philosophie der Praxis“ haben das Marxsche Denken die italienischen Marxisten LABRIOLA und GRAMSCI ebenso wie die Nichtmarxisten CROCE und GENTILE gesehen. Eine Reihe bedeutender marxistischer Denker im 20. Jahrhundert - wie z. B. BLOCH, LUKACS, KORSCH, LEFEBVRE, KOSIK - können als „Philosophen der Praxis“ bezeichnet werden. Sie haben sich aber selbst nicht so bezeichnet, und sie haben sich nie als eine spezielle Richtung oder Schule konstituiert. In den letzten Jahren hat sich eine Gruppe von jüngeren Philosophen und Sozialwissenschaftlern in der Bundesrepublik speziell um die Ausarbeitung einer Philosophie der Praxis bemüht. Davon zeugen die zwei Tagungen über die Philosophie der Praxis (in Kassel 1982 und 1984) wie auch die veröffentlichten Arbeiten (speziell diejenigen von W. SCHMIED-KOWARZIK). Als ein Resultat der Zusammenarbeit der jugoslawischen (speziell der Zagreber) und der bundesdeutschen (speziell der Kasseler und der Tübinger) Praxis-Philosophen sind auch drei Kurse („Marxismus und Existenzphilosophie I, II“ und „Marxismus und Philosophie“) und zwei Symposien (das eine über MARX, das andere über BLOCH und LUKACS) in Dubrovnik 1983-1985 zustande gekommen.

5 Die erste Nummer der jugoslawischen Ausgabe der Zeitschrift ist im September 1964 und die erste Nummer der internationalen Ausgabe im Januar 1965 erschienen. Im Jahre 1969 wurde auch die „Taschenausgabe“ von Praxis begründet, und 1971 sind als Sonderausgabe von Praxis die Dokumente aus der Studentenbewegung 1968 veröffentlicht worden, Ende 1974 wurde die Zeitschrift zwar nicht formell verboten, wohl aber von außen her verhindert.

6 Obwohl die Redaktion aller Ausgaben von Praxis zunächst ausschließlich aus Zagrebern bestand, haben von Anfang an auch die Philosophen aus anderen Städten Jugoslawiens zu der Zeitschrift intensiv beigetragen. In den 1966 gegründeten Redaktionsrat der Praxis sind neben einer Reihe ausländischer Philosophen und Soziologen auch die Mitarbeiter aus Belgrad, Sarajevo und Ljubljana (und später auch aus Skopje und Split) eingetreten. Im Jahre 1970 wurde die Redaktion der internationalen Ausgabe so reorganisiert, daß in sie neben der Zagreber auch die Belgrader aufgenommen wurden (die Redaktion von anderen Ausgaben verblieb auch weiterhin ausschließlich bei den Zagrebern). - Mehr über die Zeitschrift Praxis in meinem Buch ‚Wozu Praxis‘ (serbokroatisch, Praxis, Zagreb 1972) wie auch in einer Reihe auf Deutsch, Französisch und Englisch veröffentlichter Aufsätze (z. B. „Die jugoslawische Philosophie und die Zeitschrift Praxis“, Einleitung zu G. PETROVIC, Hrsg., Revolutionäre Praxis, Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart, Rombach, Freiburg 1968). Siehe auch die Bücher: GERSSON SHER, Praxis: Marxist Criticism and Dissident in

Socialist Yugoslavia, Indiana University Press, Bloomington & London, 1977; JULIUS OSWALD, Revolutionäre Praxis, Darstellung und Kritik der philosophischen Positionen der Gründer der Zeitschrift „Praxis“, Pathmos Verlag, Düsseldorf 1982; STJEPAN SIROVEC, Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus, Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1982.

7 Dieses Symposium wurde auch in der Weltpresse registriert (der ausführliche Bericht von IRING FETSCHER erstreckte sich über eine ganze Zeitungsseite).

8 Über diese Tagungen wurde sehr ausführlich in der internationalen Presse berichtet. Unter den Berichterstellern waren hervorragende Marxisten (wie z. B. H. LEFEBVRE und L. GOLDMANN) und Marxologen (wie z. B. I. FETSCHER und A. KÜNZLI).

9 Zu den Mitgliedern des Redaktionsrates von Praxis zählten seit 1966 auch E. BLOCH, G. LUKACS, H. LEFEBVRE, L. GOLDMANN, L. KOLAKOWSKI, K. KOSIK, E. PACI, S. MALLETT, K. AXELOS, A. GORZ, J. HABERMAS, V. CERRONI, A. ZANARDO, T. B. BOTTOMORE, R. S. COHEN, N. BIRNBAUM, K. WOLFF, A. HELLER, J. STRINKA wie auch die Nichtmarxisten A. J. AYER, M. FARBER, E. FINK, D. RIESMAN und viele andere. Später auch H. D. BAHR, L. LOMBARDO-RADICE, S. MORAWSKI, P. NAVILLE, M. WARTOFFSKY, G. H. VON WRIGHT u. a.

10 In einem Gespräch, das ich im Institut für Sozialforschung in Frankfurt im Dezember 1967 oder im Januar 1968 mit ADORNO führte und das einen ziemlich diplomatischen Charakter hatte, weil sich ADORNO bemühte, sich möglichst höflich und liebenswürdig dem Gast gegenüber zu zeigen, und ich mich meinerseits bemühte, ihn für die Teilnahme an der Sommerschule von Korcula zu gewinnen, versicherte ADORNO, daß er die Zeitschrift Praxis mit großem Interesse liest und sehr gerne an der Sommerschule von Korcula teilnehmen möchte. Dabei entschuldigte er sich sofort für die folgende Tagung (im Sommer 1968), indem er behauptete, er möchte zunächst seine ästhetischen Studien zu einem vorläufigen Abschluß bringen, um sich danach wieder mehr den Problemen widmen zu können, die, wie er meinte, den in Korcula diskutierten näherstanden. Dabei hat er mir als fast sicher versprochen, im Jahre 1969 nach Korcula zu kommen. Ich kann mich nicht genau erinnern, ob er im Jahre 1969 eingeladen wurde und was er eventuell antwortete. Jedenfalls hat er im Jahre 1969 an der Sommerschule von Korcula nicht teilgenommen (noch konnte er teilnehmen), weil er am 6. August 1969, zwei Wochen vor dem Beginn der Tagung, starb.

11 So der von J. HABERMAS und G. PETROVIC gegründete Kurs „Philosophie und Sozialwissenschaft“ (zunächst in deutscher und dann in englischer Sprache durchgeführt), der seither regelmäßig im Frühjahr stattfindet (in den letzten Jahren ohne die beiden ursprünglichen Gründer).

12 Es handelt sich um die folgenden Bücher (es werden die Titel der Originalausgabe, nicht der Übersetzungen, angeführt; nur bei den selbständig gemachten Auswahlgaben wird zunächst der serbokroatische Titel und dann die deutsche Übersetzung angeführt; in Klammern werden die Stadt und das Jahr der Veröffentlichung der Übersetzung genannt): ERICH FROMM: The Sane Society (Beograd 1963), Escape from Freedom (Beograd 1964), Psychoanalysis und Zen Buddhism, with D. T. SUZUKI (Beograd 1964), The Art of Loving (Zagreb 1965), Man for Himself (Zagreb 1966), The Forgotten Language (Zagreb 1970), The Anatomy of Human Destructiveness (Zagreb 1975), The Revolution of Hope (Beograd 1978), Sigmund Freuds Mission (Beograd 1978), Marx' s Concept of Man (Beograd 1978), To Have or To Be (Zagreb 1979), Autorität und Familie (Zagreb 1980), The Crisis of Psychoanalysis (Zagreb 1980), Beyond the Chains of Illusion (Zagreb 1980), Greatness and Limitations of Freuds Thought (Zagreb 1980), The Dogma of Christ (Zagreb 1984), You Shall Be As Gods (Zagreb 1984), Psychoanalysis and Religion (Zagreb 1984). - Izabrana djela u 8 knjika (Selected Works in 8 volumes, Zagreb 1980), Djela u 12 svezaka (Works in 12 volumes, Zagreb 1984).

HERBERT MARCUSE: Eros and Civilisation (Zagreb 1965), Reason and Revolution (Sarajevo 1966), One-Dimensional Man (Sarajevo 1968), Das Ende der Utopie - An Essay on Liberation (Zagreb 1972), Kultur und Gesellschaft (Beograd 1977), Counterrevolution and Revolt (Beograd 1979), Estetska dimezija (Ästhetische Dimension, 10 Texte zur Kunst und Kultur, Zagreb 1981), Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit (Sarajevo 1981), Prilozi za fenomenologiju historijskog materijalizma (Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, 8 frühe Aufsätze, Beograd 1982), Soviet Marxism (Zagreb 1982), A Critique of Pure Tolerance (with R. P. WOLFF and B. MOORE, Zagreb 1984). THEODOR W. ADORNO: Philosophie der neuen Musik (Beograd 1968), Drei Studien zu Hegel (Sarajevo 1972), Jargon der Eigentlichkeit (Beograd 1978), Negative Dialektik (Beograd 1979), Filozofsko-socioloski eseji o knjizevnosti (Philosophisch-soziologische Essays über die Literatur, Zagreb 1985). MAX HORKHEIMER: Eclipse of Reason (Sarajevo 1963), Traditionelle und kritische Theorie (Beograd 1976), Kritische Theorie, I-II (Zagreb 1982). MAX HORKHEIMER und THEODOR W. ADORNO: Dialektik der Aufklärung (Sarajevo 1974). THEODOR W. ADORNO und MAX HORKHEIMER: Soziologische Exkurse (Zagreb 1980). WALTER BENJAMIN: Eseji (Essays, Beograd 1974), Zur Kritik der Gewalt (Zagreb 1976). JÜRGEN HABERMAS: Strukturwandel der Öffentlichkeit (Beograd 1969), Erkenntnis und Interesse (Beograd 1975), Theorie und Praxis (Beograd 1980), Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Zagreb 1982), Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Sarajevo 1985), Technik und Wissenschaft als „Ideologie“ (Zagreb, im Druck). ALFRED SCHMIDT: Geschichte und Struktur (Beograd 1976), Begriff der Natur in der Lehre von Marx (Beograd 1981). ALFRED SCHMIDT, G. E. RUSCONI: Die Frankfurter Schule (Beograd 1974). FRANZ NEUMANN: The Democratic and the Authoritarian State (Zagreb 1980).

13 Auf eine Konkretisierung und bibliographische Bekräftigung der obigen Behauptungen muß ich leider verzichten. Eine ganz kurze beispielhafte Illustrierung könnte eher zu Mißverständnissen führen, und für eine angemessene Bekräftigung gibt es hier keinen Platz.

14 Die zitierten „Vorgreifenden Andeutungen“ sind gewissermaßen in einem anderen „Schlüssel“ (oder Stil) als dieser Text geschrieben. Deshalb zitiere ich sie lieber, als sie in den Text unmittelbar einzuschließen zu versuchen.

15 PREDRAG VRANICKI, Geschichte des Marxismus, erweiterte Ausgabe, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983 (bis auf einen Zusatz unveränderter Nachdruck der Suhrkamp Ausgabe 1972 und 1974). - Im weiteren zitiert als GM.

16 PREDRAG VRANICKI, Historija marksizma, Drugo preradeno i prosireno izdanje, Dvije knjige, Naprijed 1971. - Im weiteren zitiert als HM.

17 GM 543-550, HM I 446-452.

18 GM 829-877, HM II 225-264.

19 GM 543, HM I 446.

20 GM 543-544, HM I 447.

21 GM 549, HM I 451.

22 GM 818, HM II 215-216.

23 GM 835, HM II 230.

24 GM 849, HM II 241.

25 So wird z. B. Eros and Civilization als ein „gedankenreiches Werk über die Freudsche Psychoanalyse“ bezeichnet (GM 853, HM II 245).

26 GM 877, HM II 264.

27 GM 848, HM II 240.

28 GM 841, HM II 235.  
29 GM 845, HM II 238.

30 J. HABERMAS, Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien, Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1963 (im weiteren zitiert als TP), S. 269. - Vgl. G. PETROVIC, Philosophie und Revolution, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1971 (im weiteren zitiert als PhR), S. 26.

31TP 169, PhR 31.  
32 PhR 39.  
33 PhR 199-200.

34 Diese Rezension, veröffentlicht in der jugoslawischen wie auch in der internationalen Ausgabe der Zeitschrift Praxis, war zugleich der erste Text eines Zagreber (und auch eines jugoslawischen) „Philosophen der Praxis“ über die Frankfurter Schule, der der internationalen Öffentlichkeit zugänglich wurde.

35 MILAN KANGRGA: „Alfred Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx“, Praxis, Internationale Ausgabe Nr. 1/1965 (im weiteren zitiert als PI), S. 113.

36 E. FROMM, Borba, 30. Juni 1963, S. 5.

37 Siehe z. B. FROMM'S Vorwort zum Buch von MIHAILO MARKOVIC, From Affluence to Praxis, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1974.

38 Siehe Socialist Humanism. An International Symposium, edited by E. FROMM, Doubleday, Garden City, New York, 1965. - Das Buch enthält insgesamt 36 Beiträge von Autoren aus 12 Ländern.

39 E. FROMM: Haben oder Sein, Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv), 12. Auflage, München 1982, S. 153.

40 „Ihr Versuch eines marxistischen Gebrauchs der Heideggerschen Fundamentalontologie“, wendete sich HABERMAS an MARCUSE, „ähnelt in Grundzügen dem, was Sartre im Übergang von L'Étre et le Néant zu marxistischen Positionen in den 50er Jahren dann - sicherlich ohne Ihre Arbeiten zu kennen - nachvollzogen hat.“ Mit dieser Meinung war MARCUSE ganz einverstanden: „Ja, sicher.“ Und HABERMAS setzte fort: „Halten Sie es für falsch, das so zu sehen? Sie haben das dann natürlich in den 50er Jahren alles nicht mehr ernst genommen.“ Da wollte MARCUSE nicht mehr zustimmen: „Das stimmt nicht.“ Was HABERMAS wohlwollend als eine unernste Phase in der philosophischen Entwicklung von Marcuse zu sehen (und ihm zu verzeihen) bereit war, wollte MARCUSE nicht auf dieselbe Weise sehen. HABERMAS bestand aber auf seiner Interpretation: „Doch, dann begann ja erst die marxistische Rezeption des späten Husserl und sogar Heideggers in der Tschechoslowakei, in Jugoslawien.“ Das kurze „doch“ kann ich in diesem Zusammenhang nur auf eine Weise verstehen: „Doch, das war unernst, und Sie haben das schon im Laufe der fünfziger Jahre selbst gesehen.“ Und der Rest des Satzes ist klar: erst dann (also nachdem MARCUSE das unernste seiner Jugendversuche schon eingesehen hat) hat man dasselbe wieder in der Tschechoslowakei und in Jugoslawien versucht. Gegen diesen erneuten Versuch ihn zur Selbstkritik zu bewegen, wehrte sich Marcuse noch klarer: „Da zeigt sich, daß vielleicht doch ein begrifflicher Zusammenhang besteht in dem, was wirklich gut ist an Husserl und vielleicht sogar an Heidegger, denn dieser späte Husserlaufsatz über die Krisis der europäischen Wissenschaft ist ja, verglichen mit den vorherigen Transzendentalarbeiten, wirklich ein Neubeginn.“ (J. HABERMAS, S. BOVENSCHEN u. a., Gespräche mit Herbert Marcuse, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, S. 22). - Ohne also zu bestreiten, daß in der Tschechoslowakei und in Jugoslawien etwas ähnliches zu dem vorgeht, was in seinem frühen Denken schon geschah, sieht MARCUSE darin kein zusätzliches Argument für die These, daß seine frühen Versuche nicht ernst zu

nehmen sind, sondern eher als eine Unterstützung dafür, daß er selbst doch etwas Richtiges gesehen hat. Nicht als ein Abschreckmittel will er das Beispiel Tschechoslowakei und Jugoslawien sehen, sondern als ein Gegenteil davon.

41 Indem ich hier auf eine bibliographische Unterstützung dieser Behauptung verzichte, verweise ich auf den Text von SLOBODAN ZUNJIC (der hoffentlich auch auf Deutsch erscheint) „Habermas i praxis-filozofija“ („Habermas und die Praxis-Philosophie“), Theoria I-2/1985, S. 79-97, wo alle entsprechenden Äußerungen von Habermas zitiert und betrachtet werden.

42 Antworten auf Herbert Marcuse, hrsg. von J. HABERMAS, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968, S. 11.

43 Op. cit., S. 25.

44 Auch im weiteten Text dieses Beitrages, wo ich über die Frankfurter Theoretiker und die Frankfurter Schule spreche, sollten die „Dissidenten“ FROMM und MARCUSE aus der Diskussion ausgenommen werden.

45 Bezeichnend ist in dieser Hinsicht das „Postscriptum 1971“ in der Neuausgabe des Buches von SCHMIDT, wo der Verfasser einen „jugoslawischen Rezensenten“ (vermutlich M. KANGRGA) erwähnt, der angeblich „hinsichtlich der Utopie-Konzeption des IV. Kapitels“ zu einem „Mißverständnis verleitet“ worden war (ALFRED SCHMIDT, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, überarbeitete, ergänzte und mit einem Postscriptum versehene Neuausgabe, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1971, S. 210). In seiner offensichtlich emotionellen Replik will A. Schmidt weder den Namen des „jugoslawischen Rezensenten“ noch den Titel der Zeitschrift nennen, wo die Rezension erschienen ist. Von vielen Kritiken, die in Kangrgas Rezension enthalten sind, erwähnt er nur eine einzige (die dazu unrichtig wiedergegeben wird), und diese eine versucht er ohne Diskussion einfach durch einen überlegen-verächtlichen Ton abzutun.

46 France Observateur, 20.08.1964.

47 Literarny noviny, 08.01.1966.

47a Odjek, 01.11.1966.

48 ERNST BLOCH, „Worte des Danks für die Verleihung der Ehrendoktorwürde in Zagreb“, 18.12.1969, Praxis, Internationale Ausgabe 1-2/1970, S. 166. - Noch weiter ging BLOCH in seinem Beitrag „Geschichtliche Vermittlung und das Novum bei Hegel“, wo er behauptet, daß die Zeitschrift Praxis „wohl die beste philosophische Zeitschrift unserer Zeit ist“ (Praxis, Internationale Ausgabe I-2/1971, S. 14).

49 JÜRGEN HABERMAS, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, S. 144.

*\*) Quelle: Vortrag auf dem 9. Fachsymposium der Alexander von Humboldt-Stiftung im Dezember 1984 in Ludwigsburg, S. 59-85 in: Axel Honneth und Albrecht Wellmer, Die Frankfurter Schule und die Folgen, Walter de Gruyter, Berlin / New York 1986.*