

# PRAXIS

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

*πραξις*

SINN UND PERSPEKTIVEN DES SOZIALISMUS – H. Lefebvre, D. Grlić, M. Marković, S. Stojanović, H. L. Parsons, G. Petrović, D. Pejović, A. Krešić, H. Marcuse, S. Mallet, R. Supek, V. Korać, P. Vranicki, M. Životić und L. Goldmann ● PORTRATS UND SITUATIONEN – D. Pejović: Maurice Merleau-Ponty ● GEDANKE UND WIRKLICHKEIT – R. Supek: Ethische Antinomien der revolutionären Existenz – M. Kangrga: Praxis und Kritik ● DISKUSSION – H. Marcuse und S. Mallet ● BUCHBESPRECHUNGEN UND NOTIZEN – Über die Werke von H. Lefebvre, J. Habermas, G. Stiehler, O. Mandić, u. a. ● DAS PHILOSOPHISCHE LEBEN – Über die Tagungen in L'Aquila, Zwettl, Salzburg und Madras

2/3 • 1965

# PRAXIS

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

## Redaktionskomitee

*Branko Bošnjak, Danko Grlić, Milan Kangrga, Danilo Pejović,  
Gajo Petrović, Rudi Supek, Predrag Uranicki*

## Chefredakteure

*Danilo Pejović und Gajo Petrović*

## Redaktionssekretär

*Boris Kalin*

## Technische Leitung

*Zlatko Posavac*

Die Zeitschrift »PRAXIS« wird von der Kroatischen philosophischen Gesellschaft (Hrvatsko filozofsko društvo) in Zagreb herausgegeben, und zwar in der jugoslawischen Ausgabe (in serbokroatischer Sprache) und in der internationalen Ausgabe (in englischer, französischer und deutscher Sprache). Die jugoslawische Ausgabe erscheint zweimonatlich (jeweils zu Beginn der ungeraden Monate) seit September 1964. Die internationale Ausgabe erscheint vierteljährlich (jeweils im Januar, April, Juli und Oktober) seit Januar 1965. Redaktion: PRAXIS, Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta, Zagreb, Đure Salaja b. b.

DIE JUGOSLAWISCHE AUSGABE kostet im Einzelhandel US Dollar 0,80 oder das Äquivalent in einer konvertiblen Währung; das Abonnement für das Jahr 1965 (6 Hefte) beträgt US Dollar 4 oder das Äquivalent in einer konvertiblen Währung.

DIE INTERNATIONALE AUSGABE kostet im Einzelhandel US Dollar 1,50 oder das Äquivalent in einer konvertiblen Währung; das Abonnement für 1 Jahr US Dollar 5; 2 Jahre US Dollar 9,50; 3 Jahre US Dollar 13,50 oder das Äquivalent in einer konvertiblen Währung.

ABONNEMENTS nimmt die Redaktion der Zeitschrift »Praxis« entgegen; die Postanweisungen sind auf das Girokonto: »Praxis« Nr. 400-17-608-86 erbeten; die Einzahlungen aus dem Ausland auf dasselbe Konto mit der Anmerkung: »PRAXIS«, Zagreb. Narodna banka Jugoslavije SDK pri Filijali 417. Auf der Postanweisung bitte den Namen und die Adresse des Abonnenten leserlich schreiben und auf der Rückseite das Jahr, für das das Abonnement gelten soll, bezeichnen.

FÜR AUSKUNFT UND REKLAMATIONEN im Zusammenhang mit dem Abonnement und der Lieferung der Zeitschrift bitte sich an folgende Adresse zu wenden: Administracija časopisa PRAXIS, Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta, Zagreb, Đure Salaja b. b.

Druck der Internationalen Ausgabe: Druckerei der Jugoslawischen Akademie der Wissenschaften und Künste (Tiskara Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti), Zagreb, Gundulićeva ul. 24.

SOMMAIRE

**SENS ET PERSPECTIVES DU SOCIALISME**

<i>Avant-propos</i> . . . . .	151
Henri Lefebvre / Sur quelques critères du développement social et du socialisme . . . . .	156
Danko Grlić / Sozialismus und Kommunismus . . . . .	168
Mihailo Marković / Socialism and Self-Management . . . . .	178
Svetozar Stojanović / Freedom and Democracy in Socialism. . . . .	196
Howard L. Parsons / Socialism and Democracy . . . . .	207
Gajo Petrović / Philosophy and Politics in Socialism . . . . .	221
Danilo Pejović / Le socialisme et les intellectuels . . . . .	233
Andrija Krešić / Le socialisme comme question d'histoire . . . . .	248
Herbert Marcuse / Perspektiven des Sozialismus in der entwickelten Industriegesellschaft . . . . .	260
Serge Mallet / La nouvelle classe ouvrière . . . . .	271
Rudi Supek / Le sort de la communauté productive . . . . .	285
Veljko Korać / Socialism in Underdeveloped Countries . . . . .	296
Predrag Vranicki / Socialism and the Problem of Alienation . . . . .	307
Miladin Životić / Socialism and Mass Culture . . . . .	318
Lucien Goldmann / De la rigueur et de l'imagination dans la pensée socialiste . . . . .	329

**PORTRAITS ET SITUATIONS**

Danilo Pejović / Maurice Merleau-Ponty . . . . .	339
--	-----

**PENSEE ET REALITE**

Rudi Supek / Les antinomies éthiques de l'existence révolutionnaire . . . . .	351
Milan Kangrga / Praxis et critique . . . . .	364

**DISCUSSION**

Herbert Marcuse / Einige Streitfragen . . . . .	377
Serge Mallet / Deux tactiques . . . . .	380

## COMPTES RENDUS ET NOTES

Henri Lefebvre / Critique de la vie quotidienne, II (Predrag Vranicki) . . .	388
Jürgen Habermas / Theorie und Praxis (Milan Kangrga) . . . . .	392
Kratkij naučno-ateističeskij slovar – Petit lexique scientifique de l'athéisme (Branko Bošnjak) . . . . .	398
Gotfried Stiehler / Die Dialektik in Hegels Phänomenologie des Geistes (Davor Rodin) . . . . .	400
Oleg Mandić / Pregled dijalektičkog materijalizma – A Survey of Dialectical Materialism (Danko Grlić) . . . . .	402

## VIE PHILOSOPHIQUE

Vladimir Filipović / Tagung des internationalen philosophischen Instituts in L'Aquila . . . . .	405
Gajo Petrović / Das Symposium über Dialektik in Zwettl . . . . .	409
Milan Damjanović / Le cinquième congrès international sur Hegel . . . .	412
Čedomil Veljačić / Indian Philosophical Congress . . . . .	414

## A U A N T - P R O P O S

*Si notre siècle présente aujourd'hui une caractéristique qui le singularise, c'est bien l'existence historique du socialisme dans le monde. On fait souvent remarquer, non sans raison, que cette extraordinaire affirmation du socialisme signifie en même temps qu'il est engagé dans un conflit global contre le capitalisme; cela ne veut pas dire que ce conflit peut et doit se résoudre seulement par les armes et par la «compétition économique»; l'inverse est encore moins valable: comme si la paix était provisoirement utile à l'humanité et au socialisme pour la seule raison qu'elle est menacée par le suicide atomique! Sans sous-estimer la portée des conflits économique-politiques, on peut se demander si la lutte pour le socialisme ne se déroulerait pas actuellement dans le domaine des idées avec plus de vigueur et d'obstination que partout ailleurs. S'il en est ainsi, la nécessité s'impose de remettre en discussion les idées directrices du socialisme d'aujourd'hui et de ses perspectives, sans superstition ni arrière-pensée, d'autant plus que son développement au cours du XX<sup>e</sup> siècle est marqué par des inégalités, des paradoxes et des contradictions qui sont la source de toutes sortes de surprises et de péripéties inattendues, et s'accompagnent de nombreuses déceptions.*

*Aujourd'hui, le socialisme n'est plus seulement une idée mais une réalité dans un grand nombre de pays, et son expansion dans le monde, surtout après la Deuxième Guerre mondiale, a eu pour effet de changer bien des choses non seulement dans sa propre structure, mais aussi dans le capitalisme contemporain. Certaines tendances socialistes gagnent irrésistiblement du terrain dans ces mêmes pays capitalistes qui se posent comme adversaires du socialisme dans le principe et dans le détail, et personne ne pourra les arrêter. D'autre part, le développement du socialisme a assez montré que, de son côté, il n'était pas non plus immunisé contre les «influences de l'autre bord», et que sa coexistence avec le capitalisme contemporain lui a imposé certaines expériences et solutions inévitables dans le monde d'aujourd'hui. L'influence réciproque est donc certaine, et en un sens, ce n'est pas sans raison que l'on en parle, bien que ce facteur, à l'en-*

contre d'une opinion assez répandue, ne prédétermine pas forcément exclusivement leurs structures. A cela viennent s'ajouter certaines déformations spécifiques, errements, déviations, qui naissent du socialisme lui-même et que l'on ne peut pas attribuer seulement au faible niveau de développement économique et intellectuel dont souffraient certains pays au point de départ.

Nous avons donc sous les yeux un enchevêtrement compliqué de tendances, rapports et agissements les plus divers, ce qui rend difficile la recherche des catégories qui pourraient permettre de les déterminer avec précision et de les décrire à fond. Toutefois, une chose est certaine: tandis que la première moitié du vingtième siècle est caractérisée en général par la lutte intégrale entre socialisme et capitalisme, la deuxième moitié du siècle se signale par une différenciation intérieure de leurs structures qui devient de plus en plus évidente, et avant tout par le développement de différentes théories et pratiques du socialisme, du Détroit de Béring à la Baltique, du cercle polaire à l'équateur. Les traditions nationales, les penchants et les aversions, les points de départ historiques, le degré d'industrialisation, des différents pays en marche vers le socialisme, ont exercé sur son développement une influence que personne, même les hommes qui l'ont créé, ne pouvait pressentir. Le résultat en est différenciation sans cesse accrue du socialisme d'aujourd'hui, ce qui a pour effet de susciter des débats et même des heurts entre ses différents partisans et interprètes. C'est justement cette situation qui attire l'attention de la raison théorique, l'invitant plus que tout le reste à examiner à fond et dans le détail le sens et les perspectives du socialisme contemporain. Bien que les théoriciens tendent à une prise de position pratique dans cette nouvelle situation, la nature de leur fonction les oblige à s'efforcer d'analyser ce phénomène de différenciation avant tout objectivement, sans hésitation, ce qui doit leur permettre de se rapprocher de la source du socialisme même: si l'on veut en éclairer le sens, découvrir ce qui découle de son essence, montrer ce qui l'entrave, c'est la seule façon d'agir, d'autant plus qu'aujourd'hui, l'on ne peut nier que ce sens soit assez brumeux pour ne pas dire menacé de se décomposer dans le truisme et de se noyer dans le non-sens. L'homme contemporain a le droit de se demander où il en est et dans quelle direction vogue le bateau de son espoir!

Les dissertations, études et essais que nous publions ici sur ce thème, ont été écrits à la suite d'un entretien qui a eù lieu l'été passé à Korčula, entretien qui s'est déroulé sans contrainte, dans une atmosphère de grande franchise à laquelle n'ont fait défaut ni le tranchant du ton polémique, ni le calme sérieux du mot pesé et réfléchi. Il s'agit de l'entretien consacré aux «Sens et Perspectives du socialisme», organisé dans le cadre des travaux de la deuxième session de l'École d'été de Korčula, du 8 au 22 juillet 1964. Au cours de cet entretien, les questions les plus diverses ont été soulevées, concernant les difficultés de l'industrialisation et de l'autogestion ouvrière, le rôle de la philosophie, le malentendu touchant aux intellectuels dans le socialisme, etc. Créée à l'instigation de quelques théoriciens marxistes de Zagreb, cette école a commencé à travailler en 1963 sur le

thème Progrès et culture. En 1964, les travaux de l'école ont pris une importance accrue et aux philosophes et sociologues yougoslaves se sont joints des invités de marque venus de France, de Tchécoslovaquie, de l'Allemagne de l'est et des U. S. A. Parmi ces invités, certains portaient des noms qui sont bien connus de notre public, et leur participation au programme était en elle-même une garantie de l'importance de leur contribution.\*

Les philosophes et sociologues yougoslaves ont démontré dans leurs conférences cet esprit de marxisme créateur qui domine depuis plusieurs années déjà leurs assemblées théoriques. Quel que fût leur sujet, nouvelles formes d'aliénation dans la société socialiste, rapports du socialisme et du communisme, personnalisme, rapports entre le socialisme et les intellectuels, politique et philosophie dans le socialisme, ils se sont efforcé de traiter ces questions au niveau de la pensée contemporaine et en les accordant avec les tendances générales du développement social du pays. Certains conférenciers ont produit un effet de surprise par la hardiesse dont ils ont fait preuve dans l'examen des problèmes les plus actuels de la vie quotidienne, par exemple dans des conférences sur l'autogestion, sur la liberté et la démocratie, sur la culture des masses, etc. Les sociologues étaient moins représentés que les philosophes, mais leurs considérations sur les perspectives de la communauté de production, sur la participation des ouvriers à l'autogestion, sur les méthodes analytiques de recherches concernant les organisations autogérées, sur les conflits sociaux et l'humanisation des rapports entre les hommes, ont prouvé qu'il était possible d'aborder scientifiquement l'étude des problèmes de la démocratie industrielle. On pourrait en dire autant des interventions des autres théoriciens, ce qui donne à penser que, malgré les difficultés et les obstacles, la

\* Conférences de Korčula: a) Philosophie: L. Goldmann (Paris), Sur certains problèmes du capitalisme et du socialisme; K. Kosik (Prague), Socialisme et éthique; H. Lefebvre (Paris), Sur certains critères du développement social et du socialisme; A. W. Lewi (USA), Littérature et politique; H. L. Parsons (USA), Socialisme et démocratie; H. Marcuse (USA), Les perspectives du socialisme dans la société industrielle développée; B. Bošnjak (Zagreb), Socialisme et religion; U. Filipović (Zagreb), Socialisme et personnalisme; D. Grlić (Zagreb), Socialisme et communisme; A. Krešić (Belgrade), Perspective historique du socialisme; U. Korać (Belgrade), Le socialisme et les pays sous-développés; M. Marković (Belgrade), Socialisme et autogestion; D. Pejović (Zagreb), Le socialisme et les intellectuels; G. Petrović (Zagreb), La philosophie et la politique dans le socialisme; S. Stojanović (Belgrade), Liberté, démocratie et critique dans le socialisme; U. Sutlić (Zagreb), L'homme et la révolution; P. Uranicki (Zagreb), Socialisme et aliénation; M. Životić (Belgrade), Le socialisme et la culture des masses; b) Sociologie: E. Hahn (Berlin), Socialisme et idéologie; S. Mallet (Paris), La nouvelle classe ouvrière; M. Đurić (Belgrade), Les problèmes de l'unité sociale; M. Calderović (Zagreb), Les processus de dissolution dans l'autogestion ouvrière; J. Kuvačić (Zagreb), L'homme et l'idéal; U. Milić (Belgrade), Contribution à la théorie de la lutte sociale; Z. Pešić (Belgrade), Le socialisme et les perspectives d'humanisation des rapports entre les hommes; U. Rus (Ljubljana), La participation des ouvriers à l'autogestion; R. Supek (Zagreb), Le destin de la communauté productive de travail; J. Županov (Zagreb), Le graphique d'influence, méthode analytique de recherche de l'organisation autogérée; c) »Yougoslavie d'aujourd'hui»: T. Ladan (Zagreb), Sur le conformisme et le non-conformisme dans la critique; Lj. Tadić (Belgrade), Les intellectuels et le parti communiste.

*philosophie et la sociologie contemporaines se développent en Yougoslavie d'une manière satisfaisante, qu'elles peuvent dialoguer librement et sur un pied d'égalité avec la pensée européenne, et, ce qui est peut-être plus important, que dans leur pays même elles sont solidement enracinées, dans un esprit de critique et d'engagement.*

*Les interventions des participants étrangers ont montré pour la plupart que les mêmes problèmes pouvaient être traités sous différents aspects, suivant les différents milieux sociaux ou intellectuels auxquels chacun appartient. L'analyse de la situation de l'homme dans l'Europe occidentale d'aujourd'hui, qui se différencie considérablement du monde décrit par Marx il y a cent ans, a fait l'objet de la plus grande attention. On a pu entendre ainsi une étude sur le dernier stade du capitalisme contemporain, dans lequel, du fait de l'automatisation, toute la société et la classe ouvrière en particulier ont à subir des transformations essentielles. Les controverses sur les perspectives du socialisme dans une société industrielle hautement développée n'ont fait qu'accroître l'intérêt pour la thèse selon laquelle le marxisme doit apporter de nombreuses transformations à ses catégories traditionnelles s'il veut aborder avec succès l'analyse du monde contemporain.*

*L'intérêt des auditeurs-participants (environ 160) a dépassé toute attente. La presse yougoslave et étrangère ayant publié suffisamment d'informations sur les rencontres de Korčula, nous nous contenterons d'ajouter ici que ces rencontres ont rempli toutes les attentes ce qui justifie leur existence comme tribune libre de la pensée marxiste nationale et internationale. L'école de Korčula s'est assurée ainsi une réputation enviable en Yougoslavie et à l'étranger, assumant la responsabilité d'être presque le seul lieu de rencontre des marxistes de l'Est et de l'Ouest. La pensée marxiste yougoslave proclame ainsi une fois de plus sa vitalité et la possibilité qu'elle a d'agir en tant que théorie sur le plan international, dans l'esprit de la mission politique particulière que nous nous sommes donnée: en pensant le monde contemporain, étendre la coexistence pacifique active au domaine de l'esprit.*

*Les conférenciers et les auditeurs de Korčula ont trouvé l'occasion de discuter des questions cruciales du socialisme yougoslave et du socialisme dans le monde, en profondeur, sans crainte, sans se heurter à des limites fixées d'avance, dans le seul intérêt d'un abord sans contrainte du monde contemporain. En dépit des divergences ou plutôt à cause d'elles, on a pu aboutir à une unité des pensées diverses, ce qui est peut-être l'acquisition la plus précieuse du marxisme contemporain, et il ne fait aucun doute que ceux qui étaient présents n'aient appris suffisamment et acquis une expérience qui leur sera utile pour leur travail futur.*

*Ces rencontres ont donné à la rédaction de notre revue l'occasion d'aller au devant des désirs du public, qui attend avec impatience qu'on mette à la disposition l'essentiel des matériaux de Korčula. Du fait de l'importance de ces rencontres, la revue donne la plus grande place aux comptes rendus, tout en s'efforçant de ne pas se transformer en recueil. Les conférenciers qui ont participé aux rencontres ont été priés par la rédaction d'envoyer le texte de leur conférence, soit*

*sous sa forme originale, soit modifié et complété à leur gré. Les manuscrits qui nous sont parvenus et qui répondent aux exigences de la revue sont publiés dans le présent numéro. La rédaction s'est efforcée de grouper les articles par thème.*

*Est-il nécessaire d'ajouter que tous les textes publiés sont avant tout l'expression des points de vue de leurs auteurs? Il va de soi, selon nous, que les positions divergent souvent, et la rédaction ne voit rien dans ce fait qui enlève à leur valeur. Et c'est intentionnellement que la rédaction les présente au public, dans l'espoir qu'elles feront naître discussions, peut-être même des malentendus: notre revue se déclare prête à ouvrir ses pages à toute réplique théoriquement valable et même à la controverse.*

## SUR QUELQUES CRITERES DU DEVELOPPEMENT SOCIAL ET DU SOCIALISME

*Henri Lefebvre*

Nous allons chercher quelques critères du développement social en général et par conséquent du développement de la société socialiste. Il s'agit seulement de quelques-uns parmi les critères distinctifs permettant de déterminer l'orientation et les étapes du développement. Qu'on n'objecte donc pas à la fin de cet exposé des lacunes ou des négligences imputées à l'auteur. Nous laisserons en particulier de côté tout ce qui touche à la croissance économique, considérée en elle-même. Selon la pensée et la méthode marxistes restituées, nous examinons le développement de la société, qui a pour base sa croissance économique mais est beaucoup plus complexe. A propos de se développer, nous ne retenons que quelques aspects pour en tirer des indices ou critères.

Examinons aussi le sens de la question. Qu'il y ait question, cela n'a-t-il pas un sens? On cherche à re-définir le socialisme, étant donnée une période historique (près d'un demi-siècle) d'expériences pratiques. Il faut bien admettre que les sociétés qui s'intitulent socialistes n'ont pas perdu l'opacité qui, selon Marx, caractérise la domination sur les hommes des choses sociales: marchandise, argent, institutions, droit, Etat. Elles ne sont pas toutes transparentes, du moins pas également transparentes. Sans doute n'y a-t-il pas une mais plusieurs *praxis* socialistes, réclamant comparaison, élucidation, analyse, critique. Autrement dit, il y a déjà plusieurs modèles de société socialiste, donc plusieurs voies vers le socialisme, plusieurs transitions du capitalisme au communisme. Le concept du socialisme élaboré par Marx s'est obscurci ou s'est transformé, l'un n'empêchant pas l'autre. Considéré comme programme (projet), ou bien il ne s'est pas réalisé tel que le mouvement pouvait se prévoir et s'est modifié en s'appauvrissant, ou bien il s'est enrichi en amenant au jour des exigences nouvelles. L'un n'empêche pas l'autre ici encore.

Pour traiter la question complètement, il faudrait revenir d'abord vers Marx et vers sa réflexion pleine et entière. «Qu'est-ce que le socialisme, d'après Marx? Comment voyait-il les possibilités du développement?» Interrogations auxquelles se joindrait la suivante: «La

pensée de Marx peut-elle aujourd'hui fournir des critères? Permet-elle de construire le modèle ou les modèles de la société socialiste? D'apprécier les degrés du développement?» Ces questions figurent parmi les composantes théoriques d'une situation qui exige une nouvelle lecture de Marx. Nous les laisserons ici de côté. Contentons-nous de rappeler quelques conclusions d'études antérieures, qui se présenteront ici comme des postulats. L'oeuvre de Marx, c'est-à-dire le marxisme, est nécessaire pour comprendre le monde moderne et pour agir dans le monde, mais cette oeuvre ne suffit pas. Il convient de compléter la pensée de Marx, notamment par celle de Lénine, mais sans faire sur la pensée léniniste l'opération dogmatique: sans la considérer comme nécessaire et suffisante. Il faut appliquer aux faits actuels la méthode de Marx, la pensée dialectique. Il faut donc l'appliquer au marxisme lui-même. Le marxisme a une histoire. Il est entré dans la *praxis*, ou plutôt dans plusieurs *praxis*. Il s'y est déformé et transformé, appauvri et enrichi. Des contradictions s'y font jour. Le marxisme est devenu fait. Il relève de ses propres catégories, de sa propre méthodologie. Ainsi la pensée marxiste garde une cohérence qui n'est plus celle d'un corps ou ensemble logique, ni celle d'un système. L'histoire du marxisme a des conséquences et des implications dans et pour le marxisme. Peut-être y a-t-il déjà dans ce qu'on appelle »le marxisme« beaucoup de diversité dans une unité certaine. Peut-être y a-t-il déjà plusieurs marxismes, les »marxistes« parlant cependant un langage commun qui les rend capables de se comprendre les uns les autres, y compris dans les controverses?

## I. LES TROIS INTERPRÉTATIONS DU MARXISME

Nous devons constater aujourd'hui la coexistence de trois interprétations du marxisme au niveau le plus général, communément appelé »philosophique«. La situation dans ce secteur est assez paradoxale. Les trois interprétations, pour autant qu'elles se formulent, se combattent âprement. Leurs tenants se jettent au visage les imprécations rituelles: dogmatique! révisionniste!. Et cependant les interprétations sont rarement distinguées avec clarté, en tant qu'interprétations »philosophiques«. Elles se mélangent curieusement.

### a) *Interprétation positiviste-scientiste*

Dans cette interprétation, la philosophie comme telle a fait son temps. Elle appartient aux époques révolues. Le marxisme? C'est une science – l'économie politique, l'histoire, la sociologie – avec ses lois, son déterminisme, ses applications. Ou bien encore c'est une synthèse des sciences, un tableau groupant les résultats actuels (et d'ailleurs révisibles) des recherches scientifiques. Le matérialisme? Cela signifie l'objet ou les objets réels considérés sans pré-supposition ni adjonction, en face. Donc, en dépassant l'objectif par l'observable, l'expérimental, l'opérationnel.

Marx aurait donc »liquidé« la philosophie, comme Auguste Comte, mais beaucoup mieux et plus profondément. Le positivisme dans la ligne de Comte est encore une philosophie aboutissant à une religiosité. Le marxisme introduit des concepts nouveaux. Avec le matérialisme historique, il explique la philosophie, de son commencement à sa fin, au lieu de décréter son abolition. L'histoire de la philosophie fait partie de l'histoire des idéologies, fragment capital de la science historique.

### *b) Interprétation systématique*

Les tenants de cette interprétation estiment que la forme systématique, celle des philosophies classiques, n'a perdu ni son fondement ni sa valeur. Elle met au premier plan la cohérence. Elle permet la transmission et l'enseignement, donc la pédagogie. Elle est indispensable pour les controverses. Elle correspond à la totalité sociale cohérente, celle de la société et de l'Etat socialistes.

On conserve donc la systématisation classique, mais en affirmant que la philosophie a fait un bond en avant, se transformant qualitativement. Le système s'est étendu en se liant d'un côté avec l'action politique et de l'autre avec les sciences (plus encore avec les sciences de la nature qu'avec les sciences sociales). Ce système, plus vaste, plus compréhensif que l'hégélianisme »renversé« par lui, en diffère profondément. D'un côté, il se fonde sur des définitions de l'être naturel, de la matérialité. De l'autre, il se donne pour philosophie de parti (et non pour philosophie du philosophe, ou de l'Etat).

### *c) Théorie du dépassement de la philosophie*

*Dépasser* veut dire, on le sait, à la fois abolir et élever. La pensée de Marx se comprend comme une théorie générale du dépassement. L'»*Aufhebung*« prend des caractères spécifiques selon les domaines. Dépasser la religion, c'est supprimer. Dépasser l'Etat, c'est le mener au dépérissement. Dépasser l'économie politique et le droit, c'est arriver à l'abondance des biens.

Le dépassement de la philosophie a divers aspects. Il abolit la philosophie systématique, spéculative, abstraite, dogmatique par conséquent et finalement toujours manichéenne (opposant en les séparant le vrai et le faux absolus, les bons et les mauvais, les amis et les ennemis, les partisans et les adversaires). Ce qui oppose cette troisième interprétation à la seconde. Mais elle diffère beaucoup de la première. Dépasser la philosophie, selon Marx et selon la théorie du dépassement, c'est aussi la réaliser. Cela ne veut pas dire retourner à l'empirisme, considérer l'homme et l'humain empiriquement pour satisfaire les besoins biologiques et sociaux constatables. Cela signifie que les philosophes, de Platon à Hegel, ont élaboré une image de l'homme; ils ont construit en se servant de la critique philosophique, un programme ou un projet de l'humain. L'homme total a été conçu par les philosophes avec leurs concepts: raison, conscience, liberté, besoin et désir, bonheur et plénitude, aliénation et désaliénation, etc.

La philosophie dans son ensemble reste donc infiniment précieuse, loin d'appartenir aux époques révolues et à la »mentalité préscientifique«. Le projet philosophique de l'homme doit se restituer objectivement. Il convient de l'examiner, de le critiquer, de le compléter en le confrontant au »réel«. Seul ce programme permet l'analyse d'une »réalité« hautement complexe, dont la complexité tient à ce que le possible est aussi du réel. Cette »réalité«, qui comprend des domaines, des spécificités, des niveaux (de réalisation et d'aliénation) constitue cependant un tout, puisqu'il y a de l'économique, de l'historique, du sociologique, du psychologique – et que pourtant la *praxis* ne se réduit pas à l'économique, à l'historique, au sociologique, au psychique, etc.

La théorie du dépassement permet ainsi une sorte de *critique croisée*: de la philosophie et du projet philosophique par la *praxis* – de la *praxis* par la philosophie considérée non pas comme réflexion mais comme activité, projet et programme de l'humain.

Cette interprétation suppose qu'il y ait une histoire de la philosophie, mais non pas une histoire *autonome* de la philosophie, extérieure au développement social. Pour elle, il y a dans la philosophie, trois éléments: les problèmes et concepts que chaque philosophe reçoit de ses prédécesseurs et dont il poursuit l'élaboration – les éléments qu'il puise dans la »réalité« environnante, c'est-à-dire dans la *praxis* et les idéologies de son temps – l'effort vers la cohérence et la totalité. On peut dire aussi que le philosophe exprime et formule le »réel«, c'est-à-dire la *praxis* de son temps, saisie partiellement par lui; qu'il en décèle les déficiences (les aliénations) et enfin qu'il en révèle les possibles. Lorsque le »réel«, c'est-à-dire la *praxis*, comble les déficiences, actualise les possibilités et en propose d'autres, chaque philosophie tombe dans le monde accompli. Elle est dépassée. De même, avec Hegel, Marx, la philosophie entière. Cette interprétation de l'histoire philosophique s'oppose donc à plusieurs autres concepts: la dichotomie systématique entre les bonnes philosophies et les mauvaises, entre le matérialisme et l'idéalisme – la thèse d'après laquelle chaque philosophie est un tout entièrement original – la théorie de l'histoire autonome et du développement philosophique indépendant ou dirigeant (thèse hégélienne).

Donc, la philosophie classique, dans cette perspective, doit s'étudier, non comme un musée d'erreurs mais pour en dégager l'enseignement positif. Cet enseignement »positif« comprend d'abord et surtout le négatif: la critique radicale comme moment décisif de la méditation philosophique. Il comprend ensuite la méthodologie (théorie de la raison logique, de la raison analytique, de la raison dialectique). Et enfin, la figure ou proposition ou projet philosophique de l'homme total.

Entre la fin de la philosophie classique et la réalisation pratique de la philosophie, il y a une transition. Elle est et sera marquée par la découverte et la réalisation de nouvelles formes de pensée. Notamment l'exploration de la *praxis* sans retomber dans l'empirisme et le pragmatisme, en décelant ses multiples aspects suppose l'explicitation de la forme de pensée inaugurée par Marx dans le *Capital*: cohérence

non pas dans la fermeture mais dans l'ouverture – exploration méthodique des niveaux et degrés spécifiques des activités humaines, etc.

Nous avons insisté sur la troisième interprétation parce qu'elle est la moins connue. Les textes de Marx qui l'autorisent et la justifient sont célèbres, en particulier celui de la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, où Marx affirme que le prolétariat ne peut se supprimer et se dépasser lui-même sans réaliser la philosophie. Il se trouve que, pendant une longue période, ce texte (celui-ci et beaucoup d'autres) n'a pas été compris. Il semble pourtant que ces textes déterminent et expriment une attitude envers la philosophie qui s'intègre ensuite à la pensée marxiste. Dans la suite de ses oeuvres, Marx ne revient plus sur la philosophie comme telle. Il a résolu le problème. Il va de l'avant. Pour bien le comprendre, la « nouvelle lecture » de Marx est peut-être nécessaire. On doit aussi se rappeler que l'école marxiste de Francfort, après la première guerre mondiale, essaya de tirer de l'ombre ces textes et de mettre en avant la thèse du dépassement. L'effort en ce sens, brisé par le dogmatisme, ne dura pas longtemps. A notre avis, les théoriciens marxistes de cette école n'ont pas tiré de la thèse considérée ce que l'on peut en tirer. Ils ne l'ont peut-être pas formulée en toute clarté, en la distinguant fortement de la première et de la seconde interprétations. Il ne semble pas qu'ils aient envisagé dans toute leur ampleur les tâches nouvelles: dégager le « projet philosophique » – continuer son élaboration critique – opérer la « critique croisée » de la praxis par la philosophie et de la philosophie par la praxis – analyser la praxis – promouvoir une nouvelle forme de pensée, etc.

Il est important pour notre propos de souligner que seule la troisième interprétation permet de chercher un critère de développement social. La première interprétation n'autorise que des constats; elle ne fonde ni la critique radicale de l'accompli, ni l'investigation sur le possible, ni la proposition d'une possibilité, ni l'appréciation. Quant à la seconde, elle fournit peut-être des instruments pédagogiques et idéologiques; elle s'enferme dans le système. Ce qu'elle propose, c'est seulement la soumission au système philosophico-politique.

En partant de la troisième interprétation, nous pouvons demander: « Comment la proposition ou le projet philosophiques entrent-ils dans la praxis? Dans quelle mesure et jusqu'à quel point? Comment la proposition philosophique est-elle complétée, concrétisée, réalisée? S'il y a lieu, comment et pourquoi ce projet s'éloigne-t-il? ou s'égare-t-il? En quoi consistent à son sujet les erreurs, les méconnaissances, les malentendus? »

## II. VIE QUOTIDIENNE ET SOCIALISME

Nous n'avons établi précédemment qu'un premier cadre, une suite de propositions constituant pour nous des banalités fondamentales

Jetons maintenant un coup d'oeil rapide sur ce qu'il y a de nouveau dans le monde moderne depuis Marx et depuis Lénine. Il y a assurément beaucoup de nouveautés dans le monde; non seulement la so-

ciété socialiste est une grande nouveauté, mais il se passe beaucoup de choses dans cette société bourgeoise où Marx et Lénine, autrefois proscrits et maudits, sont aujourd'hui publiés dans des collections à grand tirage, les »livres de poche«! Nouveauté dont nous voyons aisément le caractère ambigu. Si le marxisme se répand, si Marx est largement diffusé, ne serait-ce pas parce que la pensée marxiste a perdu sa force, parce qu'elle est partiellement désamorcée?

Parmi les nouveautés, prévues ou imprévisibles, citons au hasard: la croissance technique et l'apparition de l'aliénation technologique – le renforcement mondial de l'Etat (sauf en Yougoslavie) – l'importance et l'influence des »mass media«, etc.

Deux phénomènes nouveaux paraissent mériter un examen approfondi. Cet examen mettrait en évidence leurs connexions, qui n'apparaissent pas au premier regard. Il s'agit d'abord de l'éclatement d'une forme sociale antique, qui semblait liée à l'essentiel de la sociabilité: la ville. Dans une série de grands pays développés, et particulièrement dans les pays capitalistes, la ville éclate de toutes parts. Ce qui pose un problème décisif: l'invention d'un nouvel urbanisme. Il s'agit ensuite de la cristallisation d'un niveau de plus en plus défini de la praxis: la vie quotidienne.

Il n'est pas tellement facile d'exposer en quoi consiste la vie quotidienne. Il y a une manière banale de définir la banalité quotidienne: la description et l'inventaire d'objets, l'analyse de la vie familiale. Ecartons ces banalités. Le quotidien, c'est trop simple, trop proche. Nous y sommes – et nous n'y sommes pas. Les jeunes, les étudiants, n'y sont pas encore entrés. Les intellectuels restent toujours un peu à côté de la quotidienneté, et les philosophes se mettent délibérément en marge, pour autant qu'ils constituent un monde philosophique en l'opposant au monde nonphilosophique, celui de l'ignorance, de la sottise ou de la folie, celui de l'empirisme ou du quotidien. Ce que précisément Marx a déclaré en voie de dépassement. Quant à celles et à ceux qui sont immergés dans le quotidien, ils ont une aspiration prédominante: ne pas le voir, le fuir. Le cinéma, la presse du coeur, la presse féminine, les vacances, les loisirs, satisfont (assez mal) cette aspiration. Enfin, dernier point, très important, le quotidien ne peut se définir par les besoins biologiques: manger, boire, dormir, se reproduire. Les modalités sociales et culturelles de la satisfaction ou de l'insatisfaction sont décisives.

L'analyse de la quotidienneté se présente en plusieurs temps:

a) Avant le capitalisme, dans toutes ou presque toutes les sociétés (y compris les sociétés archaïques) le quotidien n'existait pas tel que nous l'éprouvons. Un style le pénétrait. Ce style que nous constatons jusque dans les objets usuels venait de la religion et du sacré, du rapport des groupes humains avec la terre, de la Cité, bref de la »culture«, comme nous disons. Il ne laissait rien en dehors de lui, aucun geste, aucun sentiment, aucune relation, aucune chose.

b) Avec l'accentuation de la division du travail, avec le règne de la marchandise et de l'argent, on sait que les rapports humains sont dominés par les choses; qui d'ailleurs n'arrivent pas à être complète-

ment des choses; elles restent des rapports sociaux, qu'elles entraînent dans la voie de l'aliénation, et, à la limite, de la réification. Dans le capitalisme concurrentiel, l'argent commence à produire toutes ses conséquences. Le quotidien perd son lieu avec la religion d'abord, et ensuite avec le style (qui disparaît), avec la culture (qui s'éloigne dans les hauteurs). Le quotidien, c'est déjà la relation constante de la personne humaine avec l'argent, les exigences de l'argent et le besoin d'argent. C'est l'individu en proie à la division du travail. C'est la relation perpétuelle avec le «monde des objets» devenus marchandises, produits par le marché, sans égards aux besoins «réels», en ignorant les désirs humains.

Peu à peu le quotidien se consolide comme un niveau de la réalité sociale, au dessous (de plus en plus) de l'étatique, du culturel, de l'esthétique.

Cependant, au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle et au début du XX<sup>ème</sup>, le prolétariat conserve une éthique du travail bien fait et de la dignité dans le travail. Cette éthique continue à pénétrer et à transfigurer le quotidien pour la classe ouvrière. Pour elle, il y a un abîme entre la bonté des pauvres et la méchanceté des riches. La «conscience de classe» unit des éléments éthiques en provenance de l'artisanat avec des éléments révolutionnaires. Elle atteint pourtant une extrême acuité. Quant à la bourgeoisie, elle reçoit de l'aristocratie, en la modifiant à son usage, une idéologie de la «distinction» qui réussit dans le meilleur des cas à lui donner de la tenue, succédané du style perdu. Enfin, pendant cette période, l'antique forme sociale, la ville, subsiste. Elle conserve les groupes et les classes dans une unité conflictuelle mais active.

La quotidienneté n'arrive pas, dans ces cadres sociaux, à se cristalliser complètement.

c) Vient alors le néo-capitalisme. Au lieu d'abandonner la production aux risques du marché, il étudie le marché et tente de l'organiser. Pour cela, il ne se contente plus de constater les besoins. Il les façonne suivant ses exigences. Le consommateur est produit par ceux qui détiennent les moyens de production. Ils utilisent la publicité et la propagande, indissolublement unies.

Aux conséquences de la marchandise dans le régime concurrentiel se superposent donc les conséquences de cette organisation du marché. A l'aliénation qui se définit à la limite par la réification, se superpose une «déréalisation», résultat extrême de la marchandise étendant son domaine jusqu'aux besoins et aux sensations des êtres humains.

Les sensations elles-mêmes sont mises en vente. Cinéma et télévision ont permis cette extension remarquable qui s'accompagne d'une manipulation des consciences par le moyen de leurs éléments sensoriels. Les sensations les plus aisément manipulées, vendues et utilisées, sont les sensations visuelles, puis les auditives, puis les sensations gustatives. Le sexuel n'est objet de commerce que sous des formes très grossières. L'olfactif au contraire sous des formes subtiles. Le visuel et l'audio-visuel passent donc au premier plan.

La société que nous connaissons en France par sa praxis vend massivement du spectacle, à la fois comme marchandise et comme moyen de domination. C'est ce qu'on appelle les «loisirs». Pour cela, on met tout en spectacle. On change le monde en spectacle se déroulant sous les yeux et aux oreilles de spectateurs passifs, non-participants, extérieurs à l'évènement. Le spectateur comme tel n'est pas ou n'est plus «conditionné». Cette forme d'asservissement est grossière. Il est déréalisé: regard pur sur un pur spectacle.

Ce n'est pas tout. L'organisation, qui s'étend aux besoins de l'homme en tant que consommateur, met en oeuvre la raison analytique déjà confirmée par l'organisation du travail et sa division (technique et sociale).

L'organisation sépare les aspects de la vie quotidienne. Elle dissocie les fonctions dans cette quotidienneté déjà déterminée comme telle. Ces fonctions sont: travail, habitation, vie privée et familiale, loisirs. La conception fonctionnelle du quotidien détermine ainsi une structure. Les fonctions se séparent dans l'espace comme dans le temps. Il en résulte, entre autres conséquences, l'éclatement de la ville, qui présentait justement l'unité de ces fonctions et leur subordination à des activités plus hautes. L'homme moderne, à Paris et ailleurs, travaille ici, habite là-bas et se distrait comme il peut, ailleurs si possible et même le plus loin possible.

Le quotidien se cristallise en se dissociant, ou plutôt dans et par ses dissociations. En effet, les secteurs du quotidien possèdent des caractères communs, dans leur séparation, et du fait de leur séparation. Quels sont ces caractères communs? La passivité, la non-participation, la mise en spectacle. Dans les loisirs, des images se déversent sur des inertes et fascinés. Dans le travail, les centres de décision s'éloignent; le processus productif n'est plus à la portée de ceux qui travaillent; le travail lui-même se change (en surveillance, manipulation de commutateurs, contrôle - celui qui contrôle étant à son tour contrôlé). Enfin, dans la vie familiale et dans l'habitation, les individus et les groupes reçoivent du dehors les logements, l'organisme urbain, les produits commerciaux.

Cette analyse appelle maintenant une suite de remarques.

En premier lieu, pour déceler le quotidien et plus encore pour le connaître, il faut le contester. Et même le refuser. En le refusant, on le réfute et on le conçoit. La critique radicale va avec la volonté de le transformer pour en délivrer les trésors cachés. Le quotidien, c'est à la fois la misère et la grandeur, la pauvreté et la richesse de l'homme moderne.

Secondement, sur cette voie (celle du refus) la contestation porte contre la culture détachée de la «vie», contre l'Etat qui s'élève au-dessus de la société entière. La contestation rejoint ainsi la négativité. Elle devient totale en restant concrète.

Troisièmement, la classe ouvrière garde son rôle: axe et noyau de la contestation - négation devenant action revendicative, donc praxis. Cependant, autour de cet axe et de ce noyau se groupent des forces contestantes: jeunesse, femmes, intellectuels. Cet ensemble entre en compte. Il tend aussi à rejoindre une totalité. Il en résulte que les

forces traditionnelles de la revendication, celles qui concernent les salaires et les lieux de travail, deviennent insuffisantes. Insistons bien: elles sont nécessaires et essentielles, parce qu'elles portent sur la production et lorsqu'elles s'élèvent à un niveau élevé mettent en cause le mode de production. Cependant, ce qui concerne la vie quotidienne dans son ensemble entre de plus en plus en compte. Le néo-capitalisme en effet prétend produire pour les besoins humains, alors qu'il façonne les besoins individuels et qu'il ignore les besoins sociaux. Quant au socialisme, il se définit notamment par la production pour les besoins sociaux. De toute façon donc, la théorie ne peut plus s'en tenir au seul concept de production, de travail productif et de mode de production. Elle doit s'élargir jusqu'à tenir compte des besoins et de l'ensemble du quotidien.

Insistons sur le fait que ce concept, le quotidien, n'est ni économique, ni sociologique, ni historique, ni psychologique. Il est tout cela, et de plus il permet de retrouver les déterminations partielles en leur lieu et moment: l'économique, le sociologique, l'historique, etc. C'est donc à la fois un concept total et un fil conducteur pour l'exploration d'une totalité brisée et disjointe: la modernité. Il saisit à la fois le réel et le possible.

Et maintenant nous pouvons comprendre la singulière mixture qui compose l'homme moderne dans les grands pays industriels. Elle mélange la *satisfaction* (des besoins élémentaires) avec l'*insatisfaction* (des désirs plus fins, plus élevés, qui ne parviennent même plus à se formuler avec la déchéance rapide de l'art). Ce mélange définit le *malaise* moderne. Le malaise est présenté et représenté, pris en charge ou rejeté par les groupes mentionnés plus haut, qui ne sont pas des classes sociales mais se relie aux classes polarisées: les jeunes, les femmes, les adolescents et les enfants, les intellectuels. La plupart des oeuvres dites «valables» expriment et signifient, en termes plus ou moins adéquats, plus ou moins pessimistes, le malaise.

Pour exprimer théoriquement ce malaise, une notion est essentielle, la notion d'*ambiguïté*. Le quotidien et le malaise dans le quotidien sont vécus comme ambiguïté; même si l'analyse éclaircit cette ambiguïté, même si elle la dissipe. L'ambiguïté se définit par la contradiction enfermée, étouffée, inaperçue et maintenue ainsi dans l'état insoluble.

Le malaise général, plus ou moins ressenti par tel ou tel groupe, se cristallise dans telle ou telle question particulière: le logement et l'urbanisme; l'éducation et la formation des jeunes, par exemple. Les gens refusent le quotidien et dans la plupart des cas l'éthique et la culture dominantes leur prêchent acceptation, résignation, passivité.

Nous pouvons espérer qu'à la faveur d'une conjoncture propice une stratégie adéquate parviendra à faire converger ces éléments de contestation et de refus. Ce qui contribuerait fortement à une situation révolutionnaire dans les pays capitalistes avancés (hautement industrialisés), les seuls dont il s'agisse ici.

Nous parvenons ainsi à un second critère: le développement social et le socialisme peuvent et doivent combattre la quotidienneté ainsi définie: dissociée, fonctionnalisée, structurée, et la dissociation de

l'être humain. Ils peuvent et doivent la refuser. Et si elle s'est établie, ils peuvent et doivent la transformer radicalement, en restituant l'unité du *comprendre* et de *l'agir*, du faire et du connaître (ou du comprendre). C'est-à-dire l'unité dans une praxis plus haute, de la conscience et de l'activité. Ce but doit et peut permettre de dominer le quotidien. L'homme doit maîtriser sa vie quotidienne, c'est-à-dire en devenir le maître. C'est là une définition et une dimension nouvelle de la liberté.

*Le quotidien devient donc politique.* Ses problèmes doivent entrer dans les programmes politiques. Ils y entrent, par plusieurs voies. Par exemple par les problèmes de l'urbanisme. Ces immenses problèmes, avec les solutions généralement mauvaises ou médiocres qu'ils ont jusqu'ici reçues, tendent à *dépasser* la séparation du politique et du quotidien. La pression des faits et des hommes s'exerce en ce sens. De même les problèmes de la formation et de l'éducation.

Le stalinisme, il est vrai, voulut opérer la fusion du quotidien et du politique. Il absorbait la quotidienneté dans la vie politique en rendant politique tout acte et tout geste. Ce qui est proposé ici, c'est le contraire exact du stalinisme: c'est la résorption du politique dans une quotidienneté transformée. Ce qui va nécessairement avec le dépérissement de l'Etat!

### III. MACHINES ÉLECTRONIQUES ET RÉSEAUX A LA BASE

La recherche de critères nous a peut-être permis de jeter quelque clarté sur le socialisme, ou du moins sur son concept théorique. Ce concept se transforme dans une certaine mesure, se déplace, s'enrichit. Il s'historise et se diversifie. Il se situe à la convergence de plusieurs voies, de plusieurs cheminements de la pensée, en fonction de réalités et de conditions nouvelles. La révolution ne s'oppose plus de façon incompatible et antagonistique aux réformes, ni la transformation à l'évolution, ni le socialisme au capitalisme, bloc contre bloc, sans commune mesure. En particulier, la transformation révolutionnaire apparaît, à la réflexion qui étudie le développement social tout entier comme un ensemble de réformes, plus un acte politique décisif, celui qui enlève à la bourgeoisie la propriété des moyens de production et la gestion des affaires sociales.

Après la révolution d'Octobre, Lénine définissait le socialisme de façon simple et frappante, par la formule: «Les Soviets plus l'électrification», c'est-à-dire par la démocratie politique approfondie, par la croissance de l'économie russe et la modernisation du pays. Que reste-t-il aujourd'hui d'une telle aspiration? Que vaut-elle pour les pays industriels développés?

La notion de la démocratie politique approfondie reste aussi juste qu'il y a un demi-siècle et la notion de «conseils» (soviets) a la même portée. Observons toutefois que l'expérience yougoslave de l'auto-gestion est venue enrichir la notion de la démocratie fondamentale.

D'autre part, la nécessité d'une représentation de tous les intérêts et de tous les groupes est apparue avec évidence, débordant, sans atténuer son caractère essentiel, la représentation des producteurs et des ouvriers comme tels. Les besoins sociaux débordent ceux des producteurs comme tels, et la production dans le socialisme doit précisément se subordonner aux besoins sociaux. Ici encore l'expérience yougoslave est irremplaçable.

L'électrification? Elle ne peut plus depuis longtemps fournir un mot d'ordre et un symbole de progrès technique. Qu'est-ce qui donne aujourd'hui un programme et un symbole? L'électronique, la cybernétique. Donnons à ces termes toute leur extension. La connaissance scientifique est devenue, entre autres conquêtes, une théorie et une connaissance de *l'information*. Les machines peuvent recueillir et rassembler de façon cohérente les informations relatives à un immense ensemble de faits naturels et humains

Réfléchissons là-dessus. Les machines, l'élaboration des informations reçues, sont indispensables pour la construction des plans et programmes. En elles-mêmes, elles confèrent un redoutable pouvoir à ceux qui les manient ou qui en disposent. Dans le meilleur cas, elles renvoient à la décision des pouvoirs supérieurs, aux manipulations des machines et des consciences humaines. Elles risquent donc de servir une caste de technocrates ou de chefs politiques dictatoriaux. Ce sont des moyens indispensables, des instruments dangereux. Comment s'en servir? C'est-à-dire au service de quelle fin les mettre? Réponse: au service des besoins sociaux, sur lesquels des informations peuvent être fournies à la base de la société, pour les confronter et les élaborer en un plan ou programme, au sommet.

Pris séparément, les organismes de base pourraient s'enchevêtrer dans un chaos inextricable; ils pourraient naître et disparaître, végéter ou tenter de s'imposer. Il convient donc de les considérer d'abord comme des sources d'information, pour tirer ensuite de la confrontation générale des données, un plan ou programme applicable avec leur concours.

Sans la programmation pour laquelle les machines modernes sont indispensables, la démocratie à la base risque d'avorter. Sans la démocratie à la base, les technocrates et les pouvoirs étatiques de décision s'emparent des machines et des programmes. On peut donc proposer aujourd'hui une nouvelle formule pour définir le socialisme: »la démocratie par un réseau complexe d'organismes à la base – les machines électroniques et le traitement de l'information comme données du programme...«

Il est clair que ces éléments du socialisme ne se rejoindront pas sans conflit. Pour mettre à jour les contradictions, pour formuler les problèmes, pour proposer et discuter les solutions, pour décider entre les solutions, il faut un »troisième terme«: un organisme et un milieu politiques. Ne serait-ce pas le rôle du Parti? A condition bien entendu qu'on le définisse comme lieu et milieu politiques, par son rôle: mettre en pleine lumière les contradictions (et non les dissimuler) – discuter ouvertement et proposer publiquement les solutions (et non les imposer).

Est-il besoin de souligner que ces recherches et hypothèses n'ont de sens que pour les pays développés, hautement industrialisés? Elles portent sur certains aspects de la modernité, c'est-à-dire de l'époque où la technique tend à dominer la société et les hommes, à l'échelle la plus élevée, comme elle leur permet de dominer la nature, mais non de s'approprier leur propre nature!

A notre sens, un des problèmes fondamentaux pour nous, aujourd'hui, c'est d'élaborer un modèle de société socialiste applicable (c'est-à-dire susceptible d'entrer dans la praxis) en Europe, dans les pays européens industrialisés. Nous n'avons évoqué que certains aspects de ce problème et de ses solutions. A d'autres d'étudier les autres aspects. Nous ne retenons que ceux qui concernent la vie quotidienne.

## SOZIALISMUS UND KOMMUNISMUS

*Danko Grlić*

In diesen Randbemerkungen zu zwei zentralen Begriffen, die heute in Theorie und Praxis eine Rolle spielen, und vor allem, um ihr Verhältnis zueinander zu erforschen, wollen wir von der gesamten konkreten politischen Aktivität im Rahmen jener Parteien abstrahieren, die sich, zur Bezeichnung des eigenen Programms mit mehr oder weniger Recht, sozialistische oder kommunistische Parteien nennen. Wir tun das jedoch keinesfalls deshalb, weil wir es als notwendig oder überhaupt möglich erachten, theoretische oder philosophische Betrachtungen völlig von historisch relevanten, konkreten, parteipolitischen, klassengebundenen und politischen Situationen zu trennen. Wir werden es aber trotzdem tun, unter anderen auch deshalb, weil oft gerade die Verquickung und Widersprüchlichkeit der Wege der politischen Parteien und ihrer Mitglieder, ihre Taktik, Kombinationen und Metamorphosen – denen zufolge sich manchmal müßige Lords Sozialisten nennen, Arbeiter Aktionäre und chinesische Dogmatiker Kommunisten – diese Begriffe derartig verwischt haben, daß es unter den gegebenen Umständen aufs neue notwendig geworden ist, über sie zu diskutieren – und zwar sowohl im Hinblick auf ihre theoretische als auch, wenn Sie so wollen, auf ihre ideelle, begriffliche Reinheit – als Begriffe, die im Prinzip zwei Etappen zu bezeichnen haben, zwei Gesellschaftsordnungen, zwei Formationen mit bestimmten sowohl elementaren als auch ideellen und realen Voraussetzungen. Hier wird also von einigen prinzipiellen ideellen Reperkurssionen die Rede sein, die sich unter heutigen Verhältnissen aus der Definition der Begriffe ergeben, mit denen Marx in seiner Kritik des Gothaer Programms die niedrigere und höhere Phase des Kommunismus bezeichnet; und Lenin benennt sie später mit Ausdrücken, die noch heute allgemeingebäuchlich sind: der Sozialismus als Übergangsphase und der Kommunismus als Ziel dieses Übergangs.

Marx, der Begründer von Doktrine und Praxis, die untrennbar mit dem Begriff Kommunismus verbunden sind, spricht in der Tat wenig über die gesellschaftliche Formation, die mit Recht diesen Namen tragen könnte, ja er steht den Versuchen und überhaupt der

Möglichkeit der Deskription solch einer zukünftigen Gesellschaft oft sogar sehr skeptisch gegenüber – weil er das für eine wenig scho-lastische Frage hält. Aber die Stellen aus den Werken von Marx, wo er über diese zwei Etappen der gesellschaftlichen Entwicklung spricht, sind gut bekannt und werden weit öfter zitiert – was nicht rein zufällig ist – als alle anderen seiner zweifellos bedeutenderen philosophischen Thesen über die konstitutiven Elemente der zukünftigen Vermenschlichung des Menschen und seiner Gesellschaft. Und eben diese paar Zeilen sind zu einem Leitgedanken geworden, der in seiner abstrakten Form heute sogar von völlig divergenten ideellen, sozialen und politischen Richtungen als der ihre anerkannt wird. Aber, obwohl aus anderen, in erster Linie aus einigen grundlegenden Thesen des frühen Marx heute in den Grundzügen die theoretischen Fundamente desjenigen, was Marx tatsächlich unter diesen Begriffen verstanden hat, erschlossen werden können, ist für uns in diesem Falle nicht wesentlich, daß wir den »echten« Marx »rehabilitieren« und von all den Überlagerungen, die sich mit den Jahren, seine ursprünglichen Lehren verfälschend, auf seinem Werk abgelagert haben, zu reinigen. Uns ist – wie wir bereits betont haben – vor allem daran gelegen, zu versuchen die gegenwärtige Situation hinsichtlich dieser beiden Begriffe zu erörtern, eine Situation, die anders ist, nicht nur infolge der konkreten Erfahrungen während der langjährigen Existenz des Sozialismus, sondern auch wegen der neuen Störungen, des Widerstandes und der Einschränkungen, wegen der neuen Formen des Kampfes für die Verwirklichung des Fortschrittlichen und Menschlichen und dadurch des neuen Sinnes der Existenz und Bewegungsrichtungen des Menschen unseres Jahrhunderts.

Ich möchte im Rahmen dieser Thesen gleich am Anfang sagen, mir scheint, daß heutzutage immer klarer und klarer wird, daß dem Sozialismus keinesfalls nur irgendein vergänglicher, relativ kurzer, sozusagen provisorischer Zustand gleichzusetzen ist, der uns als unumgängliche Etappe unweigerlich und sicher, fast automatisch in einen neuen Zustand, in den Zustand der dauernden Freude, des vollkommenen, konfliktlosen Humanismus, des Friedens, des Glückes überleitet, wo alle Bedürfnisse erfüllt werden, wo der Mensch endlich und unwiderruflich nicht entfremdet ist, wo die schönen Künste blühen und die noch schöneren Wissenschaften und wo es selbstverständlich ist, daß Freiheit allen verbürgt ist, so wie sie es nie in der »Vorgeschichte« war. Es scheint mir ebenfalls, daß heute klar ist, daß im Namen dieses Ideals – dem wir auf keine Weise näherzukommen scheinen – daß wegen eines derart illusorischen Ziels die jetzigen Leiden nicht mehr gerechtfertigt werden können. Mit anderen Worten, in das Bewußtsein des Menschen der Gegenwart dringt immer tiefer die Erkenntnis ein, daß der gesamte humane Inhalt, die gesamte Qualität der Struktur des sgn. sozialistischen Provisoriums als des angeblichen Mittels zum Schritt in die neue Gesellschaft – nicht irrelevant, sondern im Gegenteil konstitutiv – für die sgn. kommunistische Formation, diese Konstante, diesen Zweck, dieses Ziel der gesamten Bewegung sein kann.

Wenn ich »konstitutiv« sage, will ich mich damit zugleich offen zu meiner Meinung bekennen, daß nämlich ausschließlich von der Qualität dieses angeblichen Mittels die Qualität des Ziels abhängig ist. Oft werden aber noch immer die Unterschiede zwischen den einzelnen Wegen zum Kommunismus bloß auf akzidentielle Divergenzen in der Art, in der spezifischen Methode zur Erreichung dieses gemeinsamen universellen Ziels zurückgeführt. So wird manchmal z. B. behauptet, daß sowohl der chinesische als auch unser Weg sicher und zweifelsohne zu ein und demselben, identischen Ziel: dem Aufbau der kommunistischen Gesellschaft führt. Die Mittel sind zwar das wird mit Bedauern festgestellt – verschiedenartig, aber der Zweck der Bewegung ist ein gemeinsamer, das Ziel aller Bestrebungen dasselbe. Und wenn die Mittel auch radikal kritisch betrachtet werden, das Ziel selbst bleibt unanfechtbar: An dem Ziel zu zweifeln, an seiner Verwirklichung, an seinen Qualitäten, das versucht niemand, nicht einmal die mutigsten. Dabei scheint es, daß wir uns überhaupt nicht die Frage stellen, wie uns in der Tat – nach einer imaginären Fahrt auf einem Schiff, auf dem alle Passagiere aufhörten, in den Fährnissen des Lebens überhaupt menschlich zu denken und zu fühlen – am Horizont irgendein neues, verheißenes Land des Humanums erwarten könnte? Was für ein Ziel kann das sein, wenn wir zu seiner Verwirklichung ihm ganz entgegengesetzte Mittel angewandt haben? Oder: Was für ein Kommunismus wird das sein und könnte das sein, wenn im Sozialismus unbarmherzige und skrupellose Bürokraten wüten, wenn der Personenkult ständig nur eine Atmosphäre der allgemeinen Doppelzüngigkeit und mangelnder Eigenständigkeit schafft? Deshalb sollten uns die Behauptungen der Chinesen, sie seien in mancher Beziehung bereits zu kommunistischen Lebensformen übergegangen, nicht nur ein ironisches Lächeln entlocken und die Assoziation mehr oder minder geistreicher Bonmots hervorrufen. Die Angelegenheit ist in ihrer schmerzlichen Wirklichkeit viel tragischer: Der chinesische Sozialismus kann und wird, wenn er auf dem Wege weiterschreitet, den er eingeschlagen hat, wirklich nur den chinesischen Typ des »Kommunismus« schaffen.

In diesem Sinne könnten wir uns vielleicht mit Berechtigung fragen, wieviel im Prinzip jener, seinerzeit als opportunistisch bezeichnete Slogan an Aktualität gewinnt, nämlich daß das Ziel nichts bedeutet, das Mittel hingegen alles. Diese Bernstein'sche Devise war seinerzeit das Zeichen ideeller Blindheit, Perspektivlosigkeit, des Sinkens des revolutionären Enthusiasmus in einer Zeit, als es notwendig war, sich ein Ideal vor Augen zu halten, irgendein Reich der Freiheit und des Glückes für alle Erniedrigten und Geschmähten zu erfinden, ein Reich mit von Grund auf neuen zwischenmenschlichen Beziehungen, in einer Zeit, in der es notwendig war, ein Ziel, einen Zweck zu setzen, wie auch ein wirkungsvolles Mittel für den Kampf gegen die unerbittliche Ausbeutung zu finden, als das Bedürfnis bestand, ständig ein entferntes Licht leuchten zu sehen, um in der Finsternis die Richtung der eigenen Bewegung erkennen zu können. Denn damals hätte der Versuch, durch reale Konfliktelemente dasjenige, was kommen sollte, dasjenige, was als Rettung, als Ausweg aus dem

Wirrsal der Weglosigkeit erscheint, zu verdunkeln oder es überhaupt in Frage zu stellen und dadurch die sicheren Perspektiven des Zukünftigen zu entwerten – oder sie einfach – in diesem Tal der Tränen, des Jammers, der Ungebildetheit, des Tierischen – nur auf ein real verwirklichungsmögliches Reich zu beschränken – das hätte manchmal jeden Erfolg einer Aktion vereitelt. In diesem Sinne mußte der Mythos von dem verheißenen Land auf dieser oder jener Welt nicht zwangsläufig eine negative passive Rolle spielen, sondern im Gegenteil die Rolle des Ansporns, des beflügelnden Ideals, das Wünsche weckt, die Resignation vertreibt und die Fäuste stärkt für den Kampf gegen den hoffnungslosen, blinden, grauen Alltag.

Die Frage, ob dem auch heute noch so sei, bleibt jedoch offen. Ist heute noch immer – nach den glücklichen sowie den herben Erfahrungen (deren Bitterkeit einzig durch die Tatsache ein wenig gemildert wird, daß verschiedene Mythen endgültig entthront und entmythologisiert sind, zumindest in der Denkweise einiger wirklich freier Sozialisten und Kommunisten sowie der linksstehenden Intelligenz sowohl des Ostens als auch des Westens) – ist also heute noch immer der sehr oft illusionistische Charakter der Konzeptionen des Zukünftigen notwendig? Oder muß nicht dieser Illusionismus Tag für Tag radikaler desillusioniert werden, gerade im Namen dessen, was hier und heute bereits potentiell vorhanden ist, was als Realität der Gegenwart untrennbarer Teil der Zukunft ist, verwoben mit all dem, was der Mensch und die menschliche Gesellschaft einmal sein werden und was sie überhaupt sein können, das ist die erste Prämisse nicht nur für jenes »Wann«, sondern auch für das »Wie« sein wird. Erst wenn wir gründlich die christlich-eschatologische Forderung nach Opfern für das Zukünftige negieren, erst dann werden wir statt der Aufopferung für das, was noch nicht gesehen wurde, nur diese planvoll gesicherte, illusionistisch rosige Zukunft opfern, und zwar im Namen der Realität selbst, im Namen jenes »Hier« und »Jetzt«, die das einzige wirkliche Sprungbrett für die Zukunft darstellen. Denn nur solch ein »Hier« und »Jetzt«, nur ihr »Wie« und »Was« können zum Fundament des wirklich Neuen werden. Deshalb kann dieses Heute weder ein Reich der Askese noch der Herrschaft der beschränkten Mittelmäßigkeit sein, das uns morgen bis zu einem Reichtum von Ungebundenheit führen soll, es kann keine Kaserne sein, die uns in die gedankliche Befreiung einführt, nicht die Herrschaft hinterhältiger ideeller Direktiven, Denunziationen und moralisch zerknitterter Spitzel, die uns zu selbständigen Persönlichkeiten macht, es kann weder ein Reich des Hasses sein, das uns der Liebe näherbringt, noch der Polizei, die die Freiheit ermöglicht, oder des Inhumanen, das dem Humanum die Türen öffnet. Denn wer wird und in wessen Namen die zukünftige Gesellschaft als Heimat der Humanität bauen, wer wird uns und woher solch einen Baumeister schenken, wenn wir heute den Menschen beschneiden und ihn gegen alles Menschliche immunistieren, woher sollte uns, wenn nicht vom Himmel, solch ein neuer Mensch der Liebe, des Enthusiasmus, dieser humane Mensch jener humanen Gesellschaft kommen? Denn auf Erden – wenn wir ihn auf zermürbendes materielles Vegetieren, auf Zwang, trockene

Disziplin, ideelle Kastration beschränkten – würde man ihn sicher nicht mehr finden können. Sollen wir vielleicht darauf warten, daß in einem unerwarteten, übernatürlichen Augenblick Gott seinen Geist erleuchtet und seine Seele adelt?

Nur allzuoft wird auch heute noch das Ziel bis zum Absurden mythologisiert und völlig von dem Weg, der zu ihm führt, getrennt, und so wird auf jeden, der nicht einsehen will, daß, um dieses Ziel zu erreichen, Mittel des Zwanges notwendig sind, ein Anathema geworfen wie auf jenen, der – Welch eine Todsünde – selbst an den Zielen des Kommunismus zweifelt. So sagte neulich der Doktor der philosophischen Wissenschaften S. Kowaljow – der sonst sehr gut gegen einige chinesische dogmatische Thesen polemisiert – in der Zeitschrift »Probleme des Friedens und des Sozialismus« Folgendes: »Wer gegen den revolutionären Zwang als objektiv unentbehrliches und unumgängliches Mittel des Kampfes für den Kommunismus eintritt, der ist in Wirklichkeit gegen die Ziele des Kommunismus.« Wird nicht auf diese Weise im Namen des sakrosankten, erhabenen Ziels der Zwang, der der Gegenwart angetan wird, gerechtfertigt, wird dadurch nicht im Namen der Künftigen den Heutigen gedroht, werden nicht im Namen des Zieles diesem Ziel fremde Mittel erlaubt und wird nicht damit im Namen des freien Kommunismus der Sozialismus eigentlich auf das Niveau eines Provisoriums des Zwanges und der Unfreiheit herabgewürdigt? Ist nicht im Prinzip solch ein fiktives Verweisen auf Ziele, die Schaffung bestimmter künstlicher Spannungen und Unterschiede zwischen Ziel und Mittel auch ein Mäntelchen, mit welchem die Unzulänglichkeiten des gegenwärtigen Lebens kaschiert werden sollen, ein ideelles Surrogat, mit dem die Lücken in der Wirklichkeit gestopft werden sollen?

Meine Meinung ist, daß es in der Zeit, in der wir leben, aufs neue notwendig geworden ist, den Kommunismus als Konzept des Zukünftigen aus einem bloß gedachten Stadium irgendeiner dauernden Freude, der allgemeinen Zufriedenheit, der Erfüllung aller Bedürfnisse und voll Harmonie – in eine reale Konzept einer Gesellschaft zu verwandeln, die in sich, in neuer Form viele Kataklysmen der Gegenwart trägt und die aus allen Gegensätzlichkeiten, Konflikten, Mühsalen und Krankheiten des Menschen unseres Zeitalters entsteht, eines Menschen, dessen Fragestellung sich geändert hat, dessen Bedürfnisse sich gewandelt haben, dessen Spannungen und Dilemmata sich verändert haben seit der Zeit, als die Klassiker das Ideal der neuen Gemeinschaft geschaffen haben. Wer hätte all das voraussehen können, alle diese Abarten, alle diese oft sehr tiefgreifenden sozialen Deformierungen, nationale Unterdrückung, Äußerungen der schwärzesten chauvinistischen Leidenschaften, das Genocid, daß ideelle und politische Gegner ärger behandelt werden als Kriminelle; sowie alle anderen Abscheulichkeiten der Dehumanisierung, des persönlichen Terrors, der grauen Bürokratie, der Vorherrschaft einer Kaste und des Primitivismus im Rahmen des prinzipiell humansten und freiesten Systems – des Sozialismus und im Namen der stärksten und freiesten Intellekte, z. B. Marx? Und bedeutete der Stalinismus, oder besser, bedeutet er in verschiedenen abgeänderten Formen in einigen Län-

dern nicht noch heute all das? Gerade deshalb – nach diesen Erfahrungen – sind auch die Zweifel, Leiden und Schmerzen des Menschen heute nicht mehr dieselben wie vor hundert Jahren. Ja, heute wird mehr und mehr eingesehen, daß sie nicht einfach das Resultat einer nur vorläufigen Unordnung oder einer wirtschaftlichen oder ideellen Unterentwicklung, des ungenügenden Bewußtseins – oder der »Bewußtheit – oder der unzureichenden Produktion sind – wie man das in einigen pädagogisch-politischen Thesen zu betonen versucht. In der Tat, der Mensch, der heute in die verschiedenen Bewegungen im Sozialismus einbezogen ist, ist nicht mehr der Meinung, daß die vielen noch immer ungelösten Probleme das Ergebnis einer solchen vorläufigen, zufälligen Unordnung sind, die allein durch weitere Automatisierung und Technisierung, durch die Weiterentwicklung der Produktivkräfte und die Entstehung einer neuen Ära und ihrer Ordnung endgültig abgeschafft werden könnten. Krankhafte persönliche Ambitionen, Herrschsucht, das Auftauchen von führenden Nationen, wirtschaftliche Ausbeutung kleinerer Völker, hinterhältige Liquidierung politisch Andersdenkender sowie verschiedene andere moralische Deformierungen – das alles wird nicht so einfach von selbst verschwinden in irgendeiner neuen Zeit, wenn sie auch wirtschaftlich noch so hochentwickelt sein mag, ganz gleich welch einen Namen wir ihr geben. Außerdem müssen wir uns immer vor Augen halten, daß es nicht nur Fragen gibt, die immer aufs neue den Menschen quälen werden, solange er als Mensch existiert – und es wäre eine fürchterliche Verarmung, wenn wir solch einen Zustand erreichten, in dem er ihnen gegenüber fühllos würde und nicht mehr auf sie reagieren würde – sondern die Frage ist, ob solch eine harmonische Konzeption der Gesellschaft in der jeder zufrieden wäre, in der wirklich die Losung »jedem nach seinen Bedürfnissen« verwirklicht wäre, überhaupt Wirklichkeit werden kann. Warum haben wir übrigens dort, wo wir in unseren geistigen Projektionen kaum die Schwelle der Geschichte überschritten haben, warum haben wir im Kommunismus (bei einigen sogar schon im Sozialismus) die Dialektik des Zusammenstoßes und der Gegensätze für die ruhige Harmonie der logischen Erfüllung aller Bedürfnisse eingetauscht? Warum haben wir der Geschichte dort Einhalt geboten, wo sie erst beginnen sollte?

Wenn von der Befriedigung der Bedürfnisse die Rede ist, dürften wir meiner Meinung nach nicht außer Acht lassen, daß uns die Geschichte lehrt, daß bestimmte Klassen und sogar auch kleinere Gruppierungen immer meinten, sie würden für die Rechte und Bedürfnisse des Menschen als solchen kämpfen – und sich deshalb – indem sie sich auf ihre ideale Konzeption beriefen – jeweils für diejenigen ausgaben, die Glück, Freiheit und Wohlstand der ganzen Menschheit bringen, die mit anderen Worten die Befriedigung *aller* Bedürfnisse bringen. Aber jede von diesen historischen Gruppen oder Klassen hat von ihrem Standpunkt, vom Gesichtspunkt ihrer Bedürfnisse, ja sogar auch ihrer Unzulänglichkeiten, ihres Strebens, ihrer eigenen Müh-sale, Probleme u. Beschwernisse, die gerade sie drückten, auch ihr Ideal formuliert, ihr Ziel, den abschließenden, besten, endgültigen Zustand der Gesellschaft, der den Höhepunkt der Geschichte dar-

stellen würde, wo die Geschichte enden, nicht erst die wirkliche Geschichte beginnen würde. Was Wunder, wenn für die ökonomisch und geistig gefesselte bürgerliche Klasse unter den Verhältnissen des Feudalismus Redefreiheit, Freiheit des Marktes, der Wahl der Waren, Freiheit der Konkurrenz und überhaupt der wirtschaftlichen und ideellen Aktionen zum Ideal geworden sind? Genausowenig verwunderlich ist es, daß in einem Teil des am rücksichtslosesten ausgebeuteten und verelendeten Proletariats, das zu vierzehnstündigem Arbeitstag gezwungen war, das Ideal der künftigen Gesellschaft – um ein wenig vulgär bestimmte Tendenzen zu beschreiben – die volle Tafel und der Müßiggang, der materielle Überfluß, der Genuß aller sinnlichen Freuden, die Befriedigung alles jenen, was Marx mit Recht das Tierische nannte, geworden ist und zur gleichen Zeit auch die Rache an allen Mächtigen, Gebildeten, an den verfeinerten Bonvivants, Parasiten, Faulpelzen. Und auch heute, bei den Mühsalen des Aufbaus einer neuen Welt, bei unserer relativen materiellen Rückständigkeit (wenn wir manchmal mit übelwollendem Neid das bequemere, modernere Leben in einigen anderen Ländern betrachten) werden der Komfort, die Wunder und Vollkommenheiten der Technik zu jenen wesentlichen Bedürfnissen und zugleich Idealen, in denen, in der allgemeinangenommenen Idee des leichteren Lebens, allein Glück und Ziel für das persönliche und gesellschaftliche Wesen des Menschen gesehen werden.

Zum Glück sind jedoch die Bedürfnisse – wie wir aus einigen Grundlegenden soziologischen und wirtschaftlichen Forschungen wissen – keine Konstante; sie wachsen ständig – wie wir schon festgestellt haben – ändern sich, modifizieren sich, und deshalb können wir uns heute nicht einmal *im Prinzip* solch einem zukünftigen Reich nähern, von dem wir wissen könnten, daß in ihm die künftigen Bedürfnisse oder irgendwelche abstrakten Bedürfnisse überhaupt befriedigt würden. Gerade das Entstehen immer größer werdender sowohl materieller als auch humaner und kultureller Bedürfnisse muß ständig angeregt werden, denn die Gemeinschaft, deren sämtliche Mitglieder alle ihre Bedürfnisse befriedigt hätten, würde eigentlich Selbstmord begehen, sie würde das Ende jeglichen Progresses darstellen sowie auch jeder anderen Bewegung. Die Befriedigung aller Bedürfnisse – ein altes Bild utopischer Pläne aller zukünftigen Gesellschaften – d. h. das Verschwinden jeglicher Bedürfnisse – diese Stagnierung und dieses Absterben der Motive zur Suche nach Neuem ist im Grunde, wie oft fälschlich angenommen wird, gar keine optimistische Konzeption. Das ist eher eine Konzeption der Monotonie, der Farblosigkeit, eine Konzeption, die bis zu einem bestimmten Grade mit Nietzsches schrecklicher Vision von den letzten Menschen übereinstimmt, die vor Zufriedenheit mit den Augen blinzeln in ihren kleinen Tagesfreuden und ihren kleinen Nachtfreuden schwimmen und die alle dasselbe denken; derjenige aber, der anders denkt, begibt sich freiwillig ins Narrenhaus.

Deshalb scheint es heute und hier besser und der marxistischen, diesseitigen Grundauffassung angemessener zu sein, über die Tendenzen und die Richtung der Bewegung, über die Richtung des Fort-

schrittes zu sprechen, als über ein absolutes Ziel oder ein sicher geplantes System der Zukunft. Übrigens, solch ein exaktes Planen wäre eigentlich die Zerstörung der Zukunft. Bei allem Respekt vor der wissenschaftlichen Planung und bei aller Unzufriedenheit mit den unverantwortlichen Experimentieren, das eine Atmosphäre der leichtsinnigen Abenteuerlust und anarchoiden Zufälligkeit schafft, dürfen wir doch nicht vergessen, daß eine bis in alle Einzelheiten geplante Aufgabe, die in sich nicht die geringste Möglichkeit des Unvorhersehbaren, des Neuen, Planlosen trüge, die also als Zukunft kein besonderes an sich seiendes »Selbst« hätte, im Grunde genommen gar keine Zukunft mehr wäre. Wenn wir nämlich heute die »Zukunft« präzise voraussehen können, dann ist sie heute schon im Prinzip vorhanden, dann kommt sie nicht, dann tritt sie nicht ein, sondern sie erfüllt sich nur, realisiert sich, dann ist sie keine kühne Fahrt ins neue Morgen, sondern nur die Ausführung von etwas, was geplant ist. Mit einem Wort: Das Zukünftige könnte meiner Meinung nach – und das ist auch für das Verhältnis dieser beiden Konzeptionen des Sozialismus und Kommunismus sowie aller ihrer sgn. Übergangsstadien wesentlich – vor allem als ständiger Prozeß, als permanente Bewegung und nicht als Zustand bezeichnet werden, als Kreieren ohne Unterlaß und nicht als eine aufgebaute Gesellschaftsordnung, die durch ihre allgemeinen, genau bestimmten, unveränderlichen Koordinaten unser gesamtes heutiges geistiges sowie materielles Geschehen vorausbestimmte. Denn dieses Allgemeine, diese höchste, sakrosankte Konzeption der zukünftigen idealsten Gemeinschaft wird gerade heute als drückend empfunden, sie beengt und verarmt unser persönliches Leben, modelliert durch ihre Unpersönlichkeit und Überindividua- lität die Persönlichkeit im Namen dieser neuen Form, dieser namen- losen künftigen Lebensschemas, im Namen dieser übergelücklichen Ge- meinschaft, der wir alles opfern sollen, sogar den Menschen selbst, seinen Namen, seine Forderungen, Zweifel und viele seiner einmalig individuellen menschlichen Qualitäten. Der Fall ist nicht selten, daß im Namen dieses übermächtigen Abstraktums sogar die intimen menschlichen Bindungen derartig deformiert werden, daß sie immer mehr das Aussehen eines komischen Relikts, eines anarchoiden Senti- mentalismus, einer konfusen, dümmlichen Romantik oder sogar einer zweifelhaften Abwegigkeit, Extravaganz, einer beschämenden Krank- heit bekommen. Die Beschränkung des Menschen ausschließlich auf das, wieviel er heut oder wieviel er in Zukunft dieser neuen abstrakten Gemeinschaft nützen wird, wieviel er zu diesem unpersönlichen gesell- schaftlichen Wert beiträgt, ihm gibt, opfert – all das sind Erschei- nungen, die sehr leicht nicht nur zur Übermacht eines allgemein- annehmbaren und allgemeinverständlichen, auf jeden anwendbaren Kriteriums führen, also auch zur Appologie einer primitiven Menta- lität, sondern auch zur Degradierung der Persönlichkeit und jeder persönlichen Bindung. So werden auch aufrichtige Freundschaft und Liebe völlig »unmodern« und zwar nicht deshalb, weil sie niemand erleben würde, sondern weil jedes Erlebnis dieser Art letzten Endes sich unter der zensierenden Lupe jenes Überindividuellen, Allgemei- nen, derjenigen, die die Interessen der Gemeinschaft verteidigen,

finden würde. Unter diesem allgemeinen Aspekt wird jedes von diesen Erlebnissen nur Verachtung, ein mitleidiges Lächeln jener »bewußten« gesellschaftlichen Kräfte hervorrufen, die höhere, gesellschaftliche, kollektive, der Massegehörende, nationale Werte schaffen. Das ist jene Herrschaft der Allgemeinheit, durch die der Einzelmensch, auch ohne sich dessen bewußt zu werden, immer mehr ein Nichts wird – und demnach brauchte er auch gar nicht z. B. seine eigenen individuellen Liebesträume und Verzückungen zu haben. Er muß die Ironie der Gesellschaft deshalb erdulden, weil er zu wenig – um mit Hegel zu sprechen – Prädikat der allgemeinen Vernunft ist, er ist zuviel *Subjekt* – er ist nicht genügend dem abstrakten Substrat der Werte angepaßt. Eben deshalb wird es in dem Falle der sgn. Gleichschaltung der Essenz des Menschen und der Existenz ausschließlich so eingerichtet, daß sich die zweite der erstgenannten unterwirft, sich vor ihr verneigt und ihr geopfert wird.

So ist z. B. – um nur einen von tausend Fällen zu erwähnen – Jef-tuschenko, der sich die Unüberlegtheit geleistet hat zu schreiben, daß ihm einige der Pariser Mädchen gefallen (worüber man sich, glaube ich nicht allzusehr zu wundern braucht) – neulich von den chinesischen »Marxisten« nicht nur zum »unzüchtigen Menschen«, sondern auch – was bedeutend charakteristischer ist – allein deshalb zu nichts weniger als zum »Menschen, der eine dem Volke feindliche Position einnimmt«,<sup>1</sup> erklärt worden! Die chinesischen Dogmatiker sind in solchen Urteilen wirklich einmütig und äußern sich ohne viele Umschweife, so daß man in ihren Kommentaren oft sehr deutlich und auf unzweideutige Weise das ausgedrückt findet, was andere aus opportunistischen Gründen mit einer dicken Schicht politisch-taktischer, ja sogar philosophischer Terminologie zu bemänteln versuchen. So haben sie neulich bei Gelegenheit einer Kritik der sowjetischen Künstler frank und frei, ohne sich auf die Freiheit des künstlerischen Schaffens zu berufen, ehrlich, logisch und offen geschrieben: »Die sozialistische Gesellschaft kann nur auf Grund der rücksichtslosen Unterdrückung alles Persönlichen im Menschen aufgebaut werden.« Und weiter: »Die Träumereien eines Mädchens von Liebe, Familie und Glück sind nicht sozialistisch, und wenn eine Mutter ihren Sohn, der im Krieg gefallen ist, beweint (wie in Tschuchrajs Film »Die Ballade vom Soldaten), dann tut sie etwas Ungerechtes und Unrechtes, wenn der Krieg, in dem ihr Sohn gefallen ist, ein gerechter und antiimperialistischer war. Bei den Menschen, die den Sozialismus bauen, kann es keine ausgeprägten menschlichen Zusammenstöße und kein psychologisches Erleben geben.« Das mag zwar tatsächlich grotesk oder einfach imbezil klingen. Und doch denke ich, daß es gut wäre, wenn wirklich alle, die so denken, auch so entwaffnend offen und ohne Maske sprechen würden. Dann wäre wahrscheinlich deutlicher, wohin das führt und was es bedeutet, wenn man unter dem

<sup>1</sup> Die hier angeführten Texte der chinesischen Artikel sind nach der in Beograd erscheinenden Tageszeitung »Politika« und der ebenfalls Beograder Wochenschrift »NIN« (Juli 1964) zitiert.

Deckmantel des allgemeinen, erhabenen Begriffs des Sozialismus und manchmal sogar des Kommunismus die gesamte menschliche Existenz ersticken, zertreten oder völlig sinnentleeren möchte.

Es darf nicht vergessen werden, was das Paradies für die christliche Denkweise bedeutet: die Zuflucht vor allen Leiden, die Rehabilitierung aller diesseitigen Ungerechtigkeiten. Das Leben im Paradies wird umso schöner sein, je schlechter es uns auf Erden ergangen ist, je mehr wir uns opfern, je weniger wir aufbegehren und selbständig nach etwas suchen, je weniger autonom und kühn wir sind, je weniger Sinnesfreuden wir hier genossen haben, je einfacher und primitiver wir sind. Der Mensch ist auf Erden nur ein Reisender, ein Wanderer, das ist ein provisorisches Stadium, voll Fallen, Sünden und Lügen, erst wenn der Mensch ins Paradies kommt, hört für ihn diese mühevollen diesseitigen Geschichte auf, er kommt aus der Zeitlichkeit in die Ewigkeit, der Prozeß wird zum Zustand, und an dieser letzten Station endet jede Fahrt. Man braucht sich nicht gerade diese Ironie zum Beispiel zu nehmen, die von einer dem Sozialismus wirklich fremden Position voll Schadenfreude und im Grunde genommen primitivistisch das christliche Paradies der angeblichen Fiktion der zukünftigen kommunistischen Gesellschaft gleichsetzt, wie das z. B. mit einer guten Portion Bosheit B. Russel getan hat. Es handelt sich um ganz andere Voraussetzungen für den Aufbau einer neuen Gesellschaft. Unser Prinzip der Hoffnung kann keinesfalls das christliche Hoffen auf die heilige, transmundane Sphäre sein, und alle echten Vertreter der marxistischen Ideologie haben wirklich ein reales, verwirklichungsmögliches Reich der Freiheit angestrebt. Und dennoch, es soll nicht immer einfach in Klammern gesetzt werden, daß gerade heute wieder viele diese Realität vergessen haben, daß sie den Kommunismus aus ganz bestimmten Gründen und soziologischen Reperkussionen tatsächlich jenseits des Möglichen gestellt haben und daß sie in seinem Namen und wegen dieses Ideals eine zutiefst verlogene, deformierte, opiatistische, mythologische Ideologie des Entsagens und der Askese predigen. Und der Kommunismus ist nichts »anderes«, nichts Jenseitiges, nichts von uns Unabhängiges, und er wird nur insofern bestehen, inwiefern wir selbst in ihm existieren können, inwiefern wir ihn – wenigstens als reales Regulativ – als das Werk unserer eigenen Hände und unserer eigenen Gedanken empfinden. Er wird uns von niemandem geschenkt werden, er wird von nirgendwoher kommen. Deshalb wollen wir am Ende unmißverständlich wiederholen: Unser Kommunismus wird insofern und nur insofern human sein, wie auch die Voraussetzungen und Koordinaten, auf denen er beruht und innerhalb deren sich heute unser Sozialismus bewegt, human sind. Die Verantwortung für die neue Gesellschaft und den ganzen historischen Weg der Bewegung auf sie zu fällt also ausschließlich auf uns selbst zurück.

## SOCIALISM AND SELF-MANAGEMENT

by *Mihailo Marković*

Eight decades after the Paris Commune and Marx's analysis of its experiences, the socialist movement has revived the forgotten idea of self-management. It has thus retrieved its soul, its deeply human values, and its universal historical meaning just at the moment when it already seemed that in the West its time had run out and that all that was left to it, was the practice and theory of a specific way of industrialising the underdeveloped countries. For, not only does *democratic* Socialism, and a society based on self-management mean the radical negation and, in its most extreme fulfillment, the radical humanisation of contemporary Capitalism, but furthermore it is a necessary means for the further development of existing embryonic forms of post-capitalistic society.

But, the rediscovery and decisive affirmation of the principal of self-management have met bitter resistance from many who regard themselves as followers of Marx and builders of Socialism. Part of the explanation must be sought in the economic and social conditions of certain countries in which the socialist transformation of society has already begun. Real self-management presupposes the existence of a reasonable number of rational, socialised, and human persons who understand the major aim of the social process, persons who are themselves alive to the relative interlinking of personal, group and general interests and who base their activities on ideals of general human significance. An undeveloped, predominantly rural society does not have enough of such people, and moreover does not have all the preconditions for producing them relatively rapidly. Thus it cannot avoid that phase in its development in which an elite, at best a genuinely revolutionary elite, through the maximum mobilisation of the masses – and using compulsion, creates all the necessary precondition i. e. industry, a working class, an intelligentsia, schooling, mass culture. In the absence of these preconditions, self-management could come to mean only general disintegration. However, the critical question is: will this elite, when these preconditions are realised, find within itself the moral strength and consistency to voluntarily pass to the basic ele-

ment of the socialist revolution i. e. the realisation of self-management and consequently the gradual setting aside of itself as a power elite (this does not mean that it cannot permanently remain as an elite of the mind – if it has a powerful mind)? Or will several decades of intense concentration of power in its hands so change its social nature that this elite will identify itself with socialism and wish to cling permanently to its political and material privileges, and to remain permanently not only the mind but the iron hand of the historic process.

Thus a political factor of resistance to self-management joins the economic and social one. This factor is the existence of a political structure for which a greater or lesser degree of *bureaucratisation* and *political alienation* is characteristic.

Different attitudes to self-management are directly conditioned not only by the degree of economic and social development but also by the degree of bureaucratisation of the given social community. So for example, China today could not in general have self-management because of the immaturity of its social and economic conditions. The question does pose itself however – should it not normally have self-management in its programme, in its perspective, as an aim which, although belonging to the future, nevertheless also gives meaning to the movement at the present time. In connection with this, then, the question also arises – of taking the first steps to begin even now the introduction of workers' self-management be it only in the very biggest and strongest economic units. Instead of this the very principle of self-management is being rejected as revisionist and all those processes which are bound up with it, such as the withering away of the state, relative decentralisation, changes in the character of planning etc., are being considered as a gradual return to capitalism.

In the Soviet Union all the objective conditions necessary to begin the realisation of self-management have already long existed. However, self-management in the Soviet Union is still regarded with characteristic caution and only in most recent times has it been possible to study it and experiment with it to a very limited extent.

Yugoslavia may claim the historic credit of having reintroduced the idea of self-management and begun its practical realisation. Does it, however, follow from this fact that in Yugoslavia there is no bureaucracy or, if there is, that it is an insignificant social force? Unfortunately it does not follow. And in addition to the significance which is given to self-management in official theory and in public, it is not as well developed as it could be, it is constantly thwarted and checked by bureaucratic elements, its material basis is still conspicuously feeble and, what is more significant, it is still always understood as an institution which exists *in addition* to the state: an institution which embraces only *local* organs of social power. This means that social self-management with us has not yet been fully realised and also that its full meaning is very often not properly understood. To explain this meaning is to explain the philosophical and political assumptions of social self-management and above all the concepts of political alienation and bureaucracy.

## 1. POLITICAL ALIENATION IN SOCIALISM

Under *politics* in the widest sense of the word I understand all those human activities of decision taking and realisation whereby important, public, social processes are regulated and directed. Marx was right in regarding politics in class society as a sphere of alienation. As a partial sphere of social activity and consciousness, isolated from morality, science, philosophy, very much conditioned by the particular position and interests of the class concerned, politics had become one of the forms of practice in which every individual person permanently missed the real possibilities of an authentic, rich human life.

But what of politics after the abolition of the ruling class of capitalist society? While the revolutionary process of abolishing the political and economic power of the bourgeoisie is going on, important changes are taking place. The state apparatus of the old society is being destroyed from its very foundation, civic parties disappear, politics gain great significance owing to the fact that economics and science, culture and art become the object of the revolutionary, centralised regulation and direction. In addition, what is particularly important, very considerable sections of the people become politically active, take part directly in the process of transformation of the old society or at least there is a lively feeling that the course of events depends on their attitude.

But then, as time passes, following the successful revolutionary encounter with the one-time ruling class, an ever clearer tendency appears to concentrate the majority of decisions concerning all key social questions in the hands of a limited group of rulers. Indeed, they take decisions in the name of others, often with their consent and not infrequently with their real or potential support. But as soon as such a sharp division has been completed in a society into those who are permanently political *subjects* who take decisions and conduct them, and those who are political *objects* and who are called on only to agree with the decisions taken and to behave in agreement with them, it is not difficult to discover all the essential forms of political alienation. They are:

1. Man loses control over political institutions: the state, the party etc., institutions which he has created and which function in his name. Thence his feeling of power lessens: he is not part of the political process and has no influence on the course of events. Political occurrences, including those when his active participation is called for – as is the case with elections – lose their meaning for there is no real choice and his vote has no real part to play. For this reason politics cease to offer any really intellectual or emotional satisfaction – the point is reached where people begin to withdraw and become apathetic. In such a situation there is moral degradation and a lowering of the standard of political behaviour of those who still find it useful for themselves to engage in politics. Now often fear, worry, craving for success become the primary motives of political activity.

2. Man alienates himself in a bureaucratic society from other people no matter whether he falls within the group of those who rule or of those who are ruled. In the first case, there develops within the man an explicitly inhuman feeling for hierarchy, for social status: in choosing those with whom he wishes to have closer relationships he is guided primarily not by *what a man is*, but *what position he has*. Position will be—friend position and not man man. In the second case the politically apathetic individual in a society in which all politics are decided by other people, and in which his own rise and fall to a very large extent depends on what he is thought of in powerful political institutions, will often be tempted to play various roles which do not suit him, suspecting that others do the same. In this atmosphere of mistrust, insincerity, artificiality, many potentially human and intimate relationships between people die before they really begin to develop. In the drastic circumstances of a bureaucratic society (in the time of Stalin) the individual had at times to hide his political opinions even from members of his own family.

3. In a bureaucratic society political activity ceases to be *creative* activity. Thus a man who involves himself in politics alienates himself from one of his essential needs and from one of the essential possibilities of a really human way of his existence. Discussion of things about which conclusions have been previously prepared, elections of candidates already decided on in advance, criticism which — most certainly — will not have the slightest effect and which is in fact only part of a clearly defined ritual — all this gives political activity a purely manifestational character, turns it into a routine and empty formalism. It is for this reason that nowhere are there so many clichés, so many stereotypes, nowhere so much spiritual emptiness and boredom as in the functioning of a bureaucratized political apparatus.

4. Finally, all these conditions often lead to a complete split between the way in which man politically exists and his authentic potential being. We find one form of this conflict in those who are aware of their degradation and who know that their opportunist or bureaucratic existence is far below the level of what they *can* be and of what they *should* be.

A second form of the loss of the true Self is to be found in Caesaristic political structures. The history of Socialism will record that such structures often appeared in the initial bureaucratic phases of Socialism. Social psychologists have explained the nature of the process which we are dealing with here. A feeling of insecurity—which can be objectively historically conditioned or can be created or supported by bolstering propaganda — leads to powerful affective identification of the mass with the leader and to their readiness to follow him blindly, fanatically. In this way, one arrives at the point of a clear-cut regression and depersonalisation of the individual. Instead of growing progressively and becoming more individualised, the individual forgets himself, his needs and his potentialities, his

living projects, he frees himself from personal responsibility and becomes an element of the mass which completely uncritically and irrationally adapts itself to the mood of the leader.

This analysis shows that in post-capitalist society which evolves towards Socialism powerful and drastic forms of political alienation, are possible to the extent to which the revolutionary elite turns itself into a bureaucracy, and to the extent to which a division of people occurs into political subjects and political objects.

The time has now come to explain the concept of bureaucracy which has been assumed in the foregoing exposition.

## 2. THE ESSENCE OF BUREAUCRACY

This is a notion which in its application to the society of a transition period has undoubtedly undergone a degree of generalisation. In a capitalist society, bureaucracy is the apparatus of the expert, of the executor, and to a greater or lesser extent it can be identified with the social group which constitutes the state apparatus and wields executive power. Both Marx and Lenin – the former in his analysis of the civil war in France, the latter more particularly in his later writings – were very much aware of the danger that following successful political revolutions, a new bureaucracy forms itself from the ranks of the leaders of the victorious working class. However after the death of Lenin, Stalin, very soon shifted the meaning of the term – from now on »bureaucratic« came to be used only for the definitely cold, superior, routine, formalistic relationship of some functionaries towards ordinary people and towards their problems.

Only was the criticism of Stalinism again to put on the agenda the problem of bureaucracy as of a social group which has taken all political power as a monopoly into its own hands. But all the maze of different more or less revolutionary opinions which we call criticism of Stalinism had weaknesses of its own. First of all, the very concept of bureaucracy was never really explained in a satisfactory way – very often there appears to have been no attempt at all to analyse it. In addition, bureaucracy and bureaucratic tendencies were often discussed with much heat by those who are themselves, to a marked degree, bureaucrats: so that one not infrequently gains the impression that bureaucracy has become a phantom force against which everybody is striving but which it is quite impossible to locate.

On the other hand, in widening the concept of bureaucracy it is possible to go so far in the other direction that it sometimes becomes identified with any social group which guides and regulates the social processes. In this sense, then it has been stated that politics themselves give birth to bureaucracy and that bureaucracy is necessarily connected with the existence of the function of centralised planning in society. Here the ideas of *politics*, *centralisation*, and *planning* are treated in a very non-dialectical way. In a developed socialist society, the functions of ruling and directing will have to exist, and this exactly from the viewpoint of the whole, at the level of the

central social organs. Without this it would be impossible to grasp the idea of that rational control which Marx speaks of as a vital characteristic of the transition period.

People who perform these functions of ruling do not fall by virtue of *this itself* into bureaucracy – in this sense we can distinguish the politics of self-management and bureaucratic politics. In reality, *political bureaucracy is a permanent and coherent social group which occupies itself professionally with politics, which has escaped the control of the masses and which, thanks to unlimited power in the distribution of the past, objectified labour, secures lesser or greater material privileges to itself.* Each of these three conditions is *necessary* but all taken together constitute *sufficient* condition for the existence of bureaucracy.

1. The professionalisation of politics is the first step towards the creation of an isolated, closed and, in relation to the rest of society, a very coherent social stratum. In this sense bureaucracy is that social stratum which longs to hold permanently to the principle of *partiality* which in the process of revolution had already begun to be surpassed. After the destruction of the bourgeoisie as a class, all the social strata except the bureaucracy are interested in making sure that political activity is general, public life open to all, and that it should be moral, just, philosophically thought out, scientifically based, in other words, that instead of being a particular, partial sphere of social consciousness and activity it becomes a *moment* of integral rational and human practice. Bureaucracy is the material bearer of the isolation and partiality of politics, and this is why it resists so bitterly all tendencies to supercede traditional professional politics as a sphere of alienation.

2. The process of withdrawal and isolation of the bureaucracy from the masses in whose name it rules lies in the fact that elections become a pure form, that the bureaucracy transforms responsibility to the electors into responsibility to party forums and that the electors lose power to replace their representatives for the simple reason that they are atomized, isolated one from another and as individual units quite powerless. In all the key economic and political processes in such a society, the greatest number of people find themselves permanently in the position of the *objects* of history. They are the mass which gives necessary, material energy to the realisation of the apparently collective will mediated by the bureaucracy. Indeed under such circumstances the bureaucracy is the sole historic subject. Far from being that part of the proletariat in which the collective will of the proletariat arrives at a self-conscious and practical fulfilment, the bureaucracy ensures that the proletariat and the other mass of society accept its personal will as its own and thus become instruments of its practical realisation. This is the highest form of »cunning subtlety of mind«: people, who normally have their own purpose, act towards things as if they were things themselves, in order to fulfill an exterior bureaucratic purpose. This is the highest and most subtle form of reification: never have people

been so successfully manipulated – thanks, among other things to the extraordinary technical perfection of the mass media of communication and the intensification of all forms and methods of propaganda – and never have so few people been aware that they are being treated as things. Because of this bureaucracy is the bearer of the principle of *reification* in a society which has already begun to create essential preconditions for its surpassing in the sphere of politics.

3. Bureaucracy has full monopoly in deciding on the distribution and use of the past, objectified labour. It usually uses this monopoly in order to secure for itself various material privileges. And this does not happen by chance, although history has shown us individual cases of utter modesty and asceticism. As a social stratum the bureaucracy recruits its members from the ranks of people who no longer have any humanistic ideals and whose human needs have remained very undeveloped. The need to possess social power is the fundamental life need of the bureaucrat. But power demands, among other things, an unlimited disposal of things. The most expensive car, the most stylish furniture, etc., all these things are to the bureaucrat, above all, symbols of his social status, of the degree of his power. Having originally developed very indirectly, the impulse to private disposal and even ownership can become the dominant motive in the second generation of bureaucrats. What was at the beginning a typically ideological attitude – an attempt to rationalise and justify the relationship of exploitation which at first was not yet clear even to the bureaucrat himself – later became a clearly cynical and hypocritical attitude: one no longer believes one's own words but uses them for pragmatic reasons – in order deliberately to conceal truth. So it becomes evident that in order to supercede exploitation it is not sufficient merely to destroy the private ownership of the means of production. As long as relatively undeveloped productive powers and relative material shortages produce the impulse for the possession of ever better material goods, and as long as a particular social group has a monopoly of decision making on objectified labour, it is possible for that group to use a considerable part of the surplus-value for its own personal appetites and not for the general social needs. So bureaucracy is the bearer of the principle of *exploitation* in a society in which all other exploitative social groups have been abolished.

The concept of bureaucracy which has been given here is a theoretical one. In a simplified way it designates a developed, full, limit form of something which in reality is found in varying degrees of growth or which possesses only some of the above-mentioned characteristics. Therefore, when we are concerned with the concrete empirical reality of a given country, we shall need to speak sometimes of the *tendency* towards bureaucratisation and of the fact that certain individuals are bureaucrats to the degree to which their behaviour corresponds to the above mentioned patterns.

It would be wrong to *identify* bureaucracy with a stratum of professional politicians in a socialist society. There are also bureaucrats among the leaders and organisers in the fields of economics, science and art. In addition, there are politicians who contribute to surpassing bureaucracy by the progressive realisation of a system of self-management, just as there are some political leaders in whom the revolutionary and the bureaucrat are locked in combat.

On the other hand, there is no reason to differentiate strictly between political leadership and bureaucracy as the sole executive apparatus of government. Under definite social conditions, which have been specified in the foregoing exposition, the notion of bureaucracy must be applied in such a way as to embrace both.

### 3. THE MEANING OF SELF-MANAGEMENT

Self-management is the dialectical negation of so-called state socialism with its inherent tendencies towards bureaucratisation.

However, self-management cannot be reduced to its initial historical forms which at present exist in our country. This means, first of all, that it cannot be limited only to production relations at the level of the enterprise and to the local organs of social power. The complete and definitive surpassing of bureaucracy is possible only when self-management reaches the top: when the central organs of the state are converted into organs of self-management. Secondly even if self-management is primarily an economic and political phenomenon it is not only that. This is a concept which embraces the whole social life, which has a range of technical, social, psychological and cultural presuppositions and consequences. Behind it stands a radically different, new concept of society and of man, a whole new structure of philosophical assumptions, radically opposed to that by which bureaucracy tries to rationalise its existence.

We can begin an explicit formulation of this philosophical structure with an analysis of the concept of self-management itself.

Self-management means that the functions of directing social processes are no longer performed by forces outside the mass of society: opposed to it, but in the hands of the very same people who produce, who create social life in all its forms. Self-management means the supercession of the *permanent* and fixed division of society into the subjects and the objects of history, into rulers and executors, into the cunning social mind and its physical instruments in human form.

The idea of management which has been used here means, in the context of Marx's humanistic thought, *rational* and *revolutionary* management. It is *rational* in the sense that it is based on an objective critical analysis of existing reality, on a knowledge of the real possibilities of its change, on a choice of those real possibilities which are optimal in relation to the given end.

The fundamental end which serves as main criterion of rational decision making in the process of management is the *abolition of all forms of human oppression and poverty and the freeing of every individual to a full rich life in a really human community*. This aim is *revolutionary*, and so is the whole of management, which takes on its meaning in relation to this aim. The concern is not, however with any »total revolution« in an absolute historical meaning of the word. The aim is fully determined historically by the given forms of human needs and human wants. It is »fundamental« or »ultimate« only in relation to the given historical epoch. However being aware of this and knowing the real situation in society at a given historical moment is sufficient condition for being able to determine the next practical steps and to give a revolutionary impetus to our practice.

Of course self-management does not mean that every individual takes part *directly* in management at all levels. Such direct self-management is possible only in the basic social organisations-enterprises, communes, cultural institutions, etc. Self-management means that the functions of management in the broader social organisations are performed in turn by competent, freely elected individuals who factually express the interests of the people and whose functions cannot bring them, even temporarily, any material privileges, any superior status in society, – nothing but confidence, respect and love. In a society in which self-management is growing, the criterium of the *personal abilities* of the candidate – his mind, his knowledge, his moral integrity, his skill come increasingly to expression. In bureaucratic society the function of ruling has endowed definite authority. Here people must first win authority in order to get the honour of performing a political function.

Such a view of rational and revolutionary self-management implies a radical reappraisal of the concept of politics. Not only are politics no longer the concern of a single personal profession – they are no longer an isolated, partial, social activity. The gradual abolition of practicicism, of frequent amorality, of the improvisatory character of politics now begins to take place. Politics are being given an awareness of the basic revolutionary aims by humanistic philosophy-politics, are now becoming *philosophical*. Knowledge of the real situation and tendencies of change is provided by science – politics are becoming *scientific*. In order to apply means which are adequate to ends, political behaviour must conform to defined moral norms, which for their part, correspond to basic accepted human values – politics are now becoming *moral*. They are also beginning to become an *art – sui generis* – for there is no reason why in this field, beauty, nobility and a feeling of dignity should not be preferred to greyness of thought and rawness of behaviour.

Such a process of the totalisation of social consciousness is parallel with the process of the simultaneous individualisation and socialisation of man. Both of them presuppose a technically highly developed and rich society in which the elementary material needs of people are satisfied, in which genuine culture has come within

the reach of all and in which there exist sufficiently strong forces, which in the name of a critical and humanistic self-consciousness unceasingly lay down the demand for the dialectical supercession of every existing historical form.

It is an irony of history that self-management first began to be realised in a relatively backward semi-rural country and not in the highly developed and relatively rich social communities of the West. From this it follows that, on the one hand, self-management with us will not be fully realised and its forms be fulfilled by the corresponding content for a long time. On the other hand, this paradox may be explained by the absence of a powerful critical humanistic conscious factor in the West, such as would be able to lead the whole of society to the realisation of its optimal historical possibilities.

What is essential for Marxist theory is the thesis of the *objective possibility of self-management* and not of its necessary realisation. The very idea of self-management presupposes that people themselves are the creators of history in given conditions, i. e. in the objectively determined framework of possibilities. In this way, the idea of self-management presupposes an open, activist interpretation of history in which the artificial gap between law and contingency, necessity and freedom has been overcome. The philosophy of bureaucracy is essentially different in this respect. Bureaucracy advocates voluntarism when the question is of the future and absolute determinism when the question is of the past. As it itself does not have scientific knowledge, as it does not even have sufficient confidence in the scientist, finally as the most rational decisions, most adequate to the expected course of things, would often be against its own interests, the bureaucracy does not even try to justify rationally its projects for the future, but at best, gives them the necessary authority by quoting the texts of the classics. But this is why it gives an aura of necessity to everything that happened in the past. In both cases the key concept of *real possibility* has no meaning. History is being taken as a linear process in which bureaucracy never has any chance of going wrong.

But if history is an open and multilineal process in which nothing is completely provided for in advance, we are faced with the question: cannot perhaps self-management lead to chaos and disintegration, to a predominance of change, to a bad and irrational solution of the key questions of society? Such a course is not only a possibility but a necessity – in the opinion of a bureaucrat. From here comes his historical responsibility for the further course of building socialism. From this there follows not only a lack of confidence in the intelligentsia but also an aristocratic attitude towards the working class and towards people in general. Whenever it speaks of the people, bureaucracy regards them basically as a primitive, backward mass, which, without its rule would become quite savage and destroy all that has been gained by revolution. In the last analysis it would seem to follow from this that the building of Socialism is a type of enforced happiness, in which the man who is making someone happy never stops speaking in the name of the man who is made happy.

The notion of social self-management presupposes a fundamentally different conception of man. In the framework of a philosophy whose method is dialectic this conception can hardly have anything in common with empty rhetorical romantic idealisations of man. Man is a contradictory creature and in his present day behaviour opposing tendencies appear: of creativeness and destructiveness, of sociability and non-sociability, of rationality and of irrationality etc. However in definite historical conditions, for which a high degree of material and spiritual culture of the mass is characteristic, sociability, rationality and creativeness predominate in man. Hence the conviction that in a society of self-management, development, inspite of all particular and temporary irrationalities and possible individual eruptions of bestiality, will as a whole tend to bring to life the optimal human possibilities of the epoch. In any case there is no reason to think that some self-appointed guardian of the general interest can be superior in relation to the total brain strength of the society whose interests these are.

Finally one of the most essential differences in the philosophical assumptions of bureaucracy and self-management is their respective attitudes to dialectics. Bureaucracy often makes use of the formulae of dialectics. Apart from this it makes considerable efforts to give an appearance of permanent dialectical movement and perfection to the society which it controls. It makes use of a vast amount of activity in thinking out new social forms, new institutional frameworks, new programmes. These forms and institutions are changed even before they have been properly tried, programmes are »surpassed« even before they can be realised in practice. This pseudo-dialectics goes together with a very decisive denial of dialectics in all essential things. Dialectic unity of the different is made into »monolithic unity«. Contradictions are denied and concealed. Philosophers, scientists and artists are expected, above all, to confirm the present state, to look for the positive in it. Public criticism is usually treated as a kind of petty bourgeois confusion, and is often frustrated in the most brutal way.

In complete contrast to this situation self-management presupposes dialectics to such an extent that it could be regarded as political dialectics in practice. Self-management is only a special form of self-movement; thus the struggle of different tendencies, opinions and projects is presupposed, although in a highly developed society all these tensions and conflicts gain a more humane form and resolve themselves in a more humane way. So we are concerned with a society which is pluralistic, in which there are many different groups and communities but in which the degree of socialisation has advanced so far, in which certain values are already so widely accepted, that there is no longer any need for any force to be used in preserving its integrity. Public social criticism is now the most efficient means of surpassing the limitations of every existing social form.

Bureaucracy has so far been rather successful in the struggle against the dialectical method of explaining contemporary historical

process. It has achieved this by the formalisation and dehumanisation on dialectics, by linking it primarily with the natural sciences.

However bureaucracy is powerless against dialectics as an objective structure of the historical process itself. The struggle of bureaucracy to maintain its privileged status in post-capitalist society is at the same time a preparation of the conditions for its disappearance. In order to hold on to the illusion that it speaks in the name of the progressive forces of society it transforms into the most important *aim* of the revolutionary movement what should be the *means* of its realisation—industrialisation, an increase of production, material prosperity. While leading to various deformations, this process step by step will inevitably be creating a state of society in which bureaucracy will lose even its last *raison d'être*.

With the definitive abolition of bureaucracy and the relationships of class society of which it is the bearer (political partialisation, reification and exploitation) the first great phase of the transition period is becoming completed. The historical form of society which follows is the system of self-management.

#### 4. SELF-MANAGEMENT AS AN HISTORICAL PROCESS

When we understand social self-management in the totality of its moments it becomes clear that its introduction really is a fundamental social revolution and also that it must be construed as a long-lasting historical process and not just as the act of a minute.

In our country it was first introduced at the level of the enterprise, then it was gradually widened to include all working organisations and social institutions. However, at the level of the central organs we have just begun to take important transitional measures, which will open the way to self-management (the introduction of non-professional political activists into the General Assembly, the beginning of the application of the principle of rotation,<sup>2</sup> the strengthening of the democratic process in the work of the Councils of the Assembly, and the first although so far inadequate measures for the limitation of privilege).

In this way it is characteristic of our self-management that, first, it is still rather incomplete, not yet built to the top and, secondly, that in our country, because of relative backwardness in the technical, economic, political and cultural fields, the forms of self-management so far introduced have not yet gained their full content. A strong insistence on institutional frameworks, statutes, and regulations carries the threat of laying too much emphasis on the formalistic element.

However, be this as it may, with all its imperfections self-management in our country has an enormous historical significance not

<sup>2</sup> «Rotation» means: change of places in a closed circle. It is not all one could wish but corresponds to what occurs in practice.

only for our own country and not only for the socialist world, but for mankind in general. It is the beginning of the establishment of totally new human relationships, the beginning of a radical change in the status of the worker, the beginning of the fundamental liberation of the individual in general. (In connection with this: the Marxist criticism of contemporary forms of Socialism is not simply negation, is not exclusively an expression of dissatisfaction with the present in the name of »chimerical ideals of the distant future«. It is, *inter alia* and above all, criticism in the name of the origin of human future in the present. It is criticism from the point of view of a consistently developed social self-management).

In order to assess in a more concrete way the present position and future prospects of social self-management, it is necessary to take into account its essential objective preconditions. The gradual realisation of these pre-conditions creates the possibility for a fuller development of self-management.

The first group of preconditions is of a *technical* character. Contemporary machine technology is to an increasing extent changing the condition of the worker in production. He is slowly ceasing to be a mere fragment of the machine and to an ever greater extent is becoming an active element in a very complicated system. The action of automation is particularly revolutionary: in addition to the fact that automation is freeing vast amounts of time for non-productive activity, it is leading to the abolition of the differences between the physical worker and the »white-collared worker«, it is integrating the producer into a whole united production process and awakening in him an interest in the efficient functioning of the enterprise as a whole. This increase of interest in a more efficient ruling of the production process as a whole is conditioned, among other things, by the fact that the idea of the individual effect of work and the idea of the productivity of an isolated individual loses all meaning. The work of an individual can no longer be measured – he is only a moment in the effect of the work of the whole collective. So, the fact that the technological process has been revolutionised compels the individual producer, on the one hand, to take an increasing interest in the effect of the work of the whole collective and, on the other hand, equips him with increasing competence to assess the work of the enterprise and to take a more active part in all decision making about it. In this way the worker is becoming a natural ally of the technical intelligentsia – in capitalism: in the struggle against the bourgeoisie, which completely loses its reason for existence, and in the transition period: against the political bureaucracy which in the new conditions becomes increasingly incomponent and wasteful.

The second group of conditions is of an *economic* character and is concerned, above all, with the level of economic development. Self-management can grow success fully only in a relatively rich society and one in which the elementary needs of the people have already been satisfied, and in which each individual has reached such a degree of economic security that he does not have to worry about possible economic repercussions in the event of his social

involvement. In a poor and backward society there is not much to decide freely about. If »The national cake« is too small and the pressure on him too large a strict centralisation and a firm planning, which of course leaves very little room for the initiative of the mass, will be needed.

The third group of conditions is of a *political* character. When the state and party apparatus were to take decisive, economic, cadre and other decisions and fix the details of the framework within which the decision taking of the organs of self-management should move, in such conditions self-management would be an ideological fiction with hardly any connection with real social relationships. The development of self-management is nothing but another name for the withering away of the state. On the other hand, it presupposes a transformation of the revolutionary party of the classical type into an organisation whose fundamental aim is: the growth of socialist consciousness, the activation of the masses to realise the optimal objectively given historical possibilities of the country at a given period of time. A party whose leading bodies concern themselves first and foremost with ruling as such will inevitably become bureaucratized and fail in its most fundamental task. The withering away of the state and the change in the character of the party means a simultaneous wide democratisation of all forms of social life, the growth of political freedoms, the destruction of any monopoly in using mass means of communication, the creation of all the conditions necessary for public social criticism.

Finally, the fourth group of conditions is of a *cultural* character. Only educated, cultivated workers, conscious of their historical role, can successfully take part in the management of social processes. It is therefore necessary to develop a genuine culture of the masses (as distinct from the so-called »mass culture«, which in reality, is a substitute for culture). Therefore it is necessary that the social community be sufficiently developed economically in order to be able to put aside significant resources for the development of culture. In addition, it is essential that within society and acting as a significant and active force there should be a humanistic, revolutionary intelligentsia which elaborates revolutionary theory and to an increasing extent makes the working class aware of its historical position and its historical possibilities.

##### 5. CONTRADICTIONS IN THE PRESENT SYSTEM OF SELF-MANAGEMENT IN OUR COUNTRY

Many of the conditions mentioned above have not yet reached a great measure of realisation in our country. For this reason it is possible with us to speak only of the first initial steps in fulfilling the system of social self-management. In spite of this it is sometimes possible to hear the opinion that self-management is being forced along too much, and that it ought to be limited to some extent. The

problem here, at best, is of misunderstanding or incomplete understanding of the nature of self-management. There is indeed a tendency to excessive forcing of the institutional forms of self-management, but it should not be confused with the real growth of self-management. On the other hand, there are many who confuse self-management with decentralisation. Tendencies of excessive decentralisation really lead to the disintegration of the global society. However, the further development of self-management means the dialectical surpassing of the centralism-decentralisation opposition by forming central (federal and republican) organs of self-management. Consequently, the difficulties which occur as a result of decentralisation can be correctly explained as the lack of development of self-management.

A more careful analysis of this lack of development reveals the following contradictions:

*1. The Contradiction of Self-Management and the State.* Our present social system is characterised by efforts to find a temporary equilibrium between two disparate elements: the state, the political form which as a form has been inherited from class society and self-management, the political form of the new socialist society. With us the state is still very strong and firmly holds in its hands all the most important economic functions: the tax and credit system, investment policy, planning, the promulgation of basic economic regulations. It also controls the lion's share of objectified work. The existence of the state in general, especially so strong a state, automatically generates bureaucratic tendencies, which are by their nature tendencies to resist the further development of self-management, tendencies to preserve it in its present embryonic and limited forms. Bureaucracy sees a possibility for its own survival in finding a kind of balance between the state and local self-management: the state to continue to hold the power of decision on basic instruments and proportions of global society, while within the framework the state itself defines, to leave a certain amount of space for the initiative of workers collectives. In addition, the compromise which bureaucracy is prepared to offer includes purely material concessions: somewhat greater financial means to dispose of. This is of course very significant but much more important things are at stake: that the state organs should continue to transform themselves into the organs of self-management. And this means: the further deprofessionalisation of political functions, real election and change of all representatives of the working people – and in connection with this a progressive lessening of the power of the executive apparatus of the government, the abolition of all material privileges and a system of rewarding the discharge of political functions as for every other type of highly-qualified and creative work.

In this way, the contradiction of state and self-management will be resolved with us by a gradual surpassing of the state and its replacement by the organs of self-management.

2. *Self-management and rational direction.* When self-management is adopted only at the level of the local organs, and direction is understood as strictly bureaucratic planning from the centre, these two essential principles of socialist society interpreted in such a way will give rise to an unsolvable contradiction. The authority and discipline which the plan forces seem to exclude initiative and the freedom of the individual and the collective. The independent decision-making of the local organs of self-management seem to bring a certain amount of disorder which is incompatible with planning.

However this contradiction will be gradually eliminated to the extent to which self-management extends itself to the central organs of society and to the extent to which centralised planning is debureaucratized and brought into harmony with decentralised planning. The possible objective foundation of this harmonising is twofold. It is possible to arrive at optimal decisions which would satisfy both the interests of particular collectives and the interest of society as a whole, firstly, on the basis of generally accepted scientific knowledge about the real situation in society and about the objective tendencies of further movements, and secondly, on the basis of generally accepted aims and values, which the society as a whole and every single collective is trying to realise. This harmony obviously presupposes, on the one hand, a high degree of the development of social sciences and their application to the process of planning, on the other hand, high degree of education, culture and socialist consciousness in the collective and in the individual producer.

3. In a relatively backward milieu, in conditions of economic shortages and in collectives which are insufficiently developed politically and culturally, one arrives at a contradiction of self-management and local bureaucratic tendencies. Bureaucratic cliques are formed, which are composed of technical leaders and the functionaries of political institutions and organisations (the League of Communists, the Trade Union, the state organs) which sometimes include leading activists of the workers' councils and which usurp all power in the enterprise or in the commune (*opština*). The members of these cliques misuse their functions and their influence to gain full control of decision-making and, not infrequently, to gain definite material privileges for themselves and their friends. This leads to a further process of passivisation and demobilisation of the masses – and sometimes to a deep demoralisation of the collective. Of course, in such a situation one must take sharp measures against such petty bureaucrats of unlimited power-lust, who tend to brutally suppress every resistance and criticism within the framework of the collective. In such cases a stronger control and a more decisive element of intervention by higher-level organs of self-management is necessary. However this is very far from an ideal solution. No measures from outside can have decisive effects merely on their own. What is needed is growth of internal progressive forces. This means in the

first place that the working class should raise itself professionally, politically and culturally, that within itself it should develop an awareness of its social role and of the necessity of its struggle against all forms of bureaucracy. This implies that it is essential to make maximum efforts, far greater than hitherto to have the working class schooled and thoroughly educated, to have its initiative in the organs of social self-management stimulated in every possible way. This presupposes, in addition to other things, the growth of an atmosphere of free public criticism and a greater insistence on the moral and legal responsibility of each individual and especially the ruler.

4. Finally, in our society the beginnings of the introduction of self-management coincide with a strong insistence on material stimuli, on the role of the market as a regulator of production, on free functioning of economic laws. In connection with this we come upon the following question: how to reconcile self-management with commodity-financial relations, which have been taken over, with considerable modifications, from class society. This really is an objective contradiction. At the basis of self-management is the principle of the freedom of man, the principle of the initiative of the subject which, in the last analysis leads to the creation of important human values. At the basis of a commodity-financial economy is the principle of economic necessity, the principle of activity to obtain an ever greater income.

It is true that the initial forms of worker's self-management with a substantial increase of the initiative of the worker cannot be realised without developing and satisfying his material interests and this condition cannot be fulfilled if there is no competition between the enterprises on the market and the increasing role of the market in the regulation of production. But, on the other hand, were commodity-financial relations to remain *permanently*, without significant corrections, a gradual degeneration of self-management into a certain type of capitalistic system of cooperatives would be possible. If the value of an enterprise is *permanently* assessed *only* on the basis of success in realising income, and if the whole system came for a long time to rest on the idea that the fundamental interest of the worker is the acquisition of ever greater wages and personal incomes then this would have deep and lasting consequences on the prevailing morality in such a society. The type of people who would be created by a society under such conditions would not essentially differ from the type of people created by capitalism. It would be made up of people whose entire motivation to action is directed by the single motive of acquiring and possessing material goods. These are the sort of people who strive to *have*, and not to *be* as *much* as possible. In this way the same spiritual pauperism would in fact be maintained which is characteristic of capitalist society and the destruction of which is, according to Marx, one of the aims of Communism.

The attitude taken here does not imply a rather naive belief that the laws of commodity production and distribution can be eliminated or superseded at will. In our present historical conditions it is really possible only to control them to a certain extent, and to correct them by preventing growth of concealed forms of exploitation, of serious inequalities, of any other kind of inhuman relationship among various social groups.

The contradiction of self-management and commodity-financial economic relations will be gradually solved in future by surpassing the motive of earnings and possessions as the universal motive of human activity. But this is possible only to the extent to which the society frees itself from material wants and shortages, in which needs of a higher order grow within all its members such as: the need for creative activity, for political involvement, for culture and art, for knowledge, for sincere, human relationships with other people. In such conditions material stimuli lose their primary importance. Apart from this, socialist society finds itself faced with the problem of finding effective methods for measuring the value of work other than the price of products on the market. The price certainly is, or could be an indicator of the quantity of the live work of the producer, but it is also conditioned by a series of other factors which it is quite impossible to isolate. The socialist society will, also have to arrive at better methods of assessing social needs than deductions on the basis of demand on the market.

From the foregoing analysis of certain key contradictions in our society the conclusion follows that the further development of social self-management is the necessary way of creating a really socialist society, and that for this development the essential preconditions are: the withering away of the state, the gradual transformation of the central state organs into organs of self-management, the raising of the cultural and political level of the working class and the elimination of local bureaucratic cliques, finally the gradual supersession of commodity-financial relations and unilaterally material motivation in the process of productive activity.

## FREEDOM AND DEMOCRACY IN SOCIALISM

by Svetozar Stojanović

### I.

The meaning of socialism and, I believe, its perspective are to be found in the realisation of a single humanistic programme. And it appears that there is still nobody who has thought out this programme better than Marx. This does not of course mean that the need to proceed beyond him is not an urgent one. It is difficult for man to avoid the impression that, even though we may have negated Stalinist dogmatism we nevertheless quite frequently remain upon the level of a dogmatic relationship towards Marx although this time towards the original Marx. This fact together with a somewhat narrow, and for a number of years, rather enclosed thematic circle, introduces a very real limitation to our present philosophical situation. For this reason there is at this time a particularly great need to address ourselves to *contemporary* problems, sometimes putting as it were in brackets even the texts of Marx himself.

Only to the extent to which the Marxist humanistic programme has been realised, is socialism a reality. Arising from this, it is possible to say quite freely that socialism today has been only *slightly* realised; at any rate considerably less than its most ardent protagonists think. With a very few small exceptions even they have not been able to escape from a form of rationalistic selfillusion. One of the aspects of this supercompensation is to take the development of productive forces as a basic criterion for assessing the tempo of the realisation of socialism. In a specific way the phenomenon of reification expresses itself in this fetishisation and absolutisation of productive forces. They are affected by the level of productive forces and also the Stalinist and Maoist interpretations of Marxism. For the real Marxist however the relationship between technical and global social progress is completely different. Technical progress or the development of productive forces constitutes a *necessary* but not *sufficient* condition of general social advance. The criterion of the latter, as I have already indicated, is the bringing to life of Marxist humanistic ideals. Stalinism and Maoism have inverted the relationship between these two types of progress: from a necessary con-

dition for the creation of global social advance, the production of things has become an end in itself, instead of being exclusively one of the necessary means in the struggle for the humanisation of man and the humanisation of social relations.

The core of Marxist humanism is not man in general (realistic and collectivistic deformation of Marxism) but the individual, i. e. a specific personalist conception. The specific character of Marxist personalism lies in the concepts of totalisation, socialisation, dealienation, liberation, democratisation etc. These should be understood as always open, never-ending processes. This must be stressed sometimes even against Marx himself. Namely, there are texts which show that he sometimes understood Communism as a type of absolute in which all contradictions will be smothered and all processes completed. But we should return to the core of his humanistic programme.

It is particularly necessary to stress that in it can be found the meaning and perspective of socialism at this time, when the socialist movement in highly developed capitalist countries in a certain sense is going through a crisis of being without perspective. Perhaps undeveloped countries may have to give particular emphasis to the development of productive forces as a part of their socialist programme. But they must know that nobody in the highly developed countries will be overwhelmingly impressed because of their rapid material development. Only the surpassing of *human* and not *material* poverty can be the motive for socialist reconstruction in developed countries. Unfortunately, today, with few exceptions, socialist movements on neither side understand this. On both sides, again with only few exceptions, the fundamental aim consists in a kind of welfare state.

Moving to that part of the Marxist humanistic programme, which was isolated in the title, I wish to repeat (as I have already pointed out in a more general way): socialism can be a reality and not merely a task, to the extent to which it has promoted the process of the liberation of man and the democratisation of society. One might say that in this respect socialism, above all because of Stalinism and Maoism, has until now been to a great extent a disappointment. What else can be expected from a socialist movement, which has inscribed on its flag »Great Collective – Small Freedom« or »Ten years of pain – Ten thousand years of happiness«. The first of these statements is not by any means unique in expressing regression in relation to bourgeois humanism. And the second draws attention to the strongly developed elements of a particular exchatology. This example also shows that it is not only a sort of pseudoreligion, but to a large extent a special, new religion.

## 2.

»Freedom« and »Democracy« have always been among the most commonly used and, simultaneously, most commonly misused words. In the fierce ideological-propaganda struggles which flare up throughout the world, each side takes great pains to use these words

in their full emotive sense, in order to discredit its adversary and show itself in the best possible light. Already the fact that certain words are used so much as ammunition in the ideological war, shows that they do not fall within the family of typically cognitive, informative words. To say that a certain individual man or society is free or is unfree, democratic or undemocratic, is not *only* to provide information that they have a certain characteristic. Freedom and democracy are today almost universally accepted values. Thus the words which denote them are value-words, although not always at first sight. When we say that an entity is free or democratic: 1. we mean and wish to supply information that it has certain qualities; 2. we are expressing our positive attitude towards its condition; and 3. we are recommending to other people that they assume the same attitude and/or even (if they are not already in it) try to be in the same condition. One must of course add that the attitude that we express and recommend when we use these words is very often emotionally coloured.

This short analysis may help us to see why there are so many endless and embittered quarrels on the subject of what constitutes true, genuine etc. freedom and democracy. Disagreements over the definition of freedom and democracy i. e. over what qualities an entity ought to have in order that we should call it free or democratic are no the results of the disagreement only of cognitive nature. For the decision on this carries with it a positive attitude and a feeling towards that entity. In other words, everybody unintentionally or intentionally makes his definition of freedom and democracy in such a way that an entity towards which he already has a positive attitude and feeling and which he wishes to recommend to others as an object worthy of a positive attitude and feeling may *per definitionem* deserve these labels.

But the analysis of meaning has significance only as a preparation of the ground for engagement on the object-level. For this reason I do not wish to remain at the level of the assertion that freedom and democracy have three dimensions of meaning (cognitive, expressive and commendatory), I want rather to propose definite qualities which an entity should have in order that we should be able to call it free and democratic. I am going briefly to suggest definitions of freedom and democracy (more precisely cognitive dimensions of their meanings). Because of limitations of space and because of the instrumental value of these definitions in a text with such a title, I shall have to some extent to be dogmatic and to give only small attention to reasons for them.

In my opinion freedom ought to be defined as *the power of conscious choice between real possibilities and of a conscious realisation of the chosen possibility to determine the conditions and ways of one's life.*

The abstract meaning of democracy (the rule of the people) already contained in the term itself, has always been generally acceptable. And Marxists have no particular reason for rejecting it as a starting point. The numerous differences occur at the level of con-

cretisation of this point. What can be meant more specifically here by »the rule« (of the people) and what, in the last analysis is meant by »the people«. Answers to these questions are not, or at any rate not exclusively, cognitively motivated, because they also have great ideological consequences. On the answers to them and this means on a more concrete definition of the word »democracy«, depends its application and on its application depends value assessment of the entity to which the word refers. Since the attitudes and feelings of people will never be exactly identical, it appears that there will in principle always be openings for disagreement on the concretisation of the meaning of democracy.

I think that a Marxist definition of democracy *today* (after all theoretical and practical experience), and for reasons which I shall introduce later, should run as follows: *Democracy is the participation of the maximum number of the members of a society in deciding matters of general significance.*

It ought to be set against oligarchy or oligocracy, and not bureaucracy as has often been the case with us. Bureaucracy is only a type of oligarchy (together with, for instance, aristocracy, technocracy, politocracy, etc.)

*Oligarchy or oligocracy is the participation of a minimum number of the members of a society in deciding matters of general significance.*

But to return to the definition of democracy. The condition on which a society can be called democratic – the participation of the maximum number of its members in . . . – may be represented on a continual scale, which expresses different degrees of logical, and indirectly to some extent factual – historical possibilities for its satisfaction. There are three differences: 1) according to the number of members who take part 2) according to the degree of participation and 3) according to the type of participation (direct and indirect). In accordance with these differences one can measure the degree of democracy in any society. If we neglect the purely logical possibility that *all* its members to a *maximum* extent decide *directly*, and we look at the factual-historical possibilities, then we must say the following. Democracy *in reality* especially up to the present time is divided from oligarchy only by a relative and not by an absolute frontier. The most highly developed democracy until now has to a large extent been oligarchy (an oligarchy of particular social groups, and classes, state apparatus, parties etc.). Besides, taken in the dimension of the future, the process of democratisation is always going on. No kind of democracy will ever be created so absolute that it is possible to go no further. But this unattainability of completeness should not dishearten anybody, least of all Marxists. For the possibility remains, and therefore also the historical task of socialism, to create a revolutionary leap forward in the continual process of democratisation. To this we shall return a little later.

In proposing a definition of democracy I explicitly took the responsibility of introducing reasons for the assertion that just this definition is *today* (taking into account all that has taken place since

Marx in theory and practice) necessary to a Marxist-oriented philosophy and science of society and politics. Its *contemporary* Marxist alibi can be shown in both an indirect and a direct way.

First of all I shall present a number of definitions of democracy which, in my opinion, could in no way satisfy a contemporary Marxist system. »The sovereignty of the people over the government«, »the control of the government by the people« and »the influence of the people on the rulers« all these are definitions which circumscribe democracy, even if not explicitly, to the *state* and thus to its *indirect* form. The two following definitions: »the rule of representatives chosen from among the people« and »the responsibility of the rulers to public opinion« appear not to have the first but quite certainly to have the second weakness.

These and similar definitions fully correspond not only to the private capitalist system and the state-capitalist system, but simultaneously to the state-socialist system and its apologists. Private-ownership capitalism must limit democracy to the *state* and in this way to an *indirect* form, for the whole range of the small social units gathered around private owners cannot be democratic. It is enough to remind oneself of the fact that in such a system social units in the area of material production are quite excluded from the democratic process. Because the whole range of social units in both state-capitalist and state-socialist systems are directed by representatives of the state power, it is evident that for these systems too no definition of democracy widened to include the *whole society* (and not only the state) and thus the possibility of *direct* democracy also would be adequate.

The historical task of socialism is, first, to *universalise* democracy (in order to introduce it to the whole society, including not only its global level but also the smallest units in it) and, secondly, to make it as *direct* as possible. These two tasks are mutually linked to each other in the closest possible way: there is no complete universalisation without also a great deal of directness, and vice versa. *Social* ownership is an essential precondition of both the universalisation and of the greater directness of democracy. However, this dependence is not in one direction only. For, ownership is *really social* only to the extent to which there is universal and direct democracy. In Marxism, and including Marx himself, democracy has been intended until today mainly as a form of the state. From this results another Marxist idea, that with the withering away of the state, democracy too will wither away. By such a treatment of democracy, however, Marxism remains on a bourgeois conceptual level. Indeed it is paradoxical that Marxism is unable within its category of democracy to include that which the movement, which is governed by it, must materialise as an essential jump in the historical process of democratisation-universalisation and directness i. e. what is for the most part covered by the expression »social selfmanagement«. From this it follows that one ought to revise the usual Marxist definition of democracy. I have already suggested the definition which should replace it. By linking democracy with *society*,

it becomes possible for it to include democracy in the state, and also social selfmanagement and other forms and processes of social democracy. And the continual scale on which I have presented the conditions from the proposed definition makes it possible to regard social selfmanagement as the greatest degree of democracy. If we continue to reserve the term democracy for the method of deciding exclusively in the state then it will obviously be necessary to use a new term for the method of deciding in the whole society. It is certain that the term »social selfmanagement« can express the latter for a number of social units. But what are we to do, for example, with socio-political organisations? However, even if the term »social selfmanagement« did not have that defect, the separation of »democracy« from »social self-management« and vice versa would make it impossible to denote the historical continuity of democratisation. But although socialism together with »social self-management« and other democratic novelties which that term cannot cover, brings about a turning point in the historical process of democratisation, one should not forget that there is not only discontinuity but also continuity, i. e. that socialist democracy was prepared by preliminary phase in the process of democratisation. In addition to this, the degree of democracy in the state depends on the method of decision in the whole society. In other words democracy in fact touches on the totality of society. The term democracy, even in its etymological meaning, is very suitable for expressing, not only historical continuity, but also the interior inter-dependence of the methods of decision in the *whole* society.

It has already been stated that democracy is a value. The proposed definition was to define the cognitive dimension of its meaning. One of the opportunities for checking whether this definition really has a Marxist character lies in the question of how it fits into the pattern of other basic values of Marxist humanism. A positive answer to this question would simultaneously provide a value-justification of democracy (democracy as defined in this text).

The Marxist ideal of real social equality and equality of rights in *all* social spheres and units demands the universalisation and the directness of democracy. On the contrary the act of connecting democracy exclusively with the state means, as we have already seen, the limitation of social equality and equality of rights to the political-legal sphere. It is on the basis of this limitation that not only private capitalism and state capitalism but also a state socialist system functions.

If the Marxist definition of freedom includes »the determination of the conditions and ways of one's life« and it is easy to show that Marx really regarded this as a fundamental constituent of freedom – then one can state with certainty that people have the greatest opportunity of being free in a society in which universal and direct democracy exists. Democracy limited to the *state*, on the contrary, enables a certain number of people to so use their freedom that they threaten the freedom of others. The danger of this is considerably lessened in a more complete and more direct democratic so-

ciety. Only in such a society is it possible to have a genuine synthesis of the freedom of personality and its solidarity with other personalities.

The Marxist ideal of the socialisation of man along with simultaneously developing his freedom and autonomy has the greatest opportunity for realisation within the society of a more universal and direct democracy. In it are the best conditions for educating the socially responsible and simultaneously autonomous and free personality. In other words, such a society is the most convenient for preventing man's escape from freedom and responsibility. The chances of an authentic jump in the process of surpassing disturbances between personal and social interests are greatest in a society in which there exists a democratic, that is to say a more direct taking of decisions in all questions of general significance. For only to the extent to which a man takes part in shaping social interests on all levels, will he be able to accept them as his own. Only such a society can create conditions for the surpassing of *homo duplex*. Otherwise, whatever is general-social will remain abstractly general and the egoistic individuum will stand out against it. Only a society of real citizens and of real citizenship can create conditions for the surpassing of *homo duplex* (abstract citizen – egoistic individuum).

It is thus that a democratised society can best make possible the dealienation of social life, institutions and decisions. It is also linked with the Marxist ideal of the totalisation of the personality. One aspect of the parcelisation of the personality comes about in those societies in which people are separated from decision – taking of general significance.

The Marxist personalistic idea, which implies the esteem of human personality and its dignity and which insists that man be treated as an end and not only as a means to an end – also seeks such a society.

### 3.

The freedom and democracy of the bourgeois society have been criticised very much from the socialist point of view. Why should we not now do the opposite and have a look at the liberating-democratic achievements of socialist practice in the mirror of the *greatest* corresponding achievements of bourgeois society?

The time has long since passed when the classics of Marxism gave an alround assessment of bourgeois society and stressed its great achievements in liberation and democratisation. Already for decades their adherents, more especially in socialist countries, have been taking a superiorunderrating attitude towards the achievements of the bourgeois class and, one must not forget, of *entire* bourgeois society. Is such an attitude justified?

On the general defects of the most highly developed bourgeois society enough has already been said. Let us remember: these are above all the reduction of democracy to the *state* and only *representative* democracy. As far as freedom is concerned, the following

may be said in brief. If bourgeois society has increased the part people play in determining the conditions and ways of their own lives and thus *by definition* broadened man's freedom, it has however *de facto* left this determination largely in the hands of one social group (class, state, party etc.) rather than in the hands of society as a whole. Whatever will be said further of democracy is *mutatis mutandis* valid to a great extent for freedom – but I do not intend to make it permanently explicit.

The limitations of bourgeois democracy have been pointed out not only by Marxists and other Socialists, but also by some of its own followers. However the majority of the latter take up a dogmatic and apologetic attitude towards it. It seems to me that nobody has yet expressed this attitude better or more openly than the *London Times* when, in October 1963, it wrote that the four thousand delegates at the Blackpool Conference of the Conservative Party ought no to take part in the election of a leader of the party, and thus of the government, because the masses are »politically naive and hopelessly inexperienced in the skills of governing and one cannot at all seriously have any confidence in them.« And so even the ruling party, or more exactly a small number of its representatives, must not, according to this conception take part in effecting such a fundamental decision for the whole bourgeois state as the election of a leader of the party. But one must not forget that the surpassing of analogous practice is still the untouched task of socialist countries.

Perhaps the greatest insincerity and unjustifiable underestimation are shown by many Marxists in socialist countries when they are speaking of the multi-party political system. The possibility in bourgeois-democratic countries for citizens to choose between candidates of a number of parties (among them the Communist Party and the Socialist Party!) is still said to be a purely formal democratic right and freedom. Of course the multi-party system (like in fact any *party* system) with its centre of power in the summit of the party apparatus is an integral part of indirect democracy limited to the state. When to this one adds the fact that the voters are very often misinformed and confused, then under the influence of the means of mass communication which particularly well-to-do citizen's parties have at their disposal, that sometimes there is no *real* opposition etc. then the limitations of the bourgeois multiparty political system are even more evident. In short, the citizens can choose, but only *among* a number of monopolistic teams. And yet we really ought not to forget that the choice between a number of candidates, although they belong to monopolistic groups, nevertheless is still a choice, no matter how much this is reduced to a minimum. It is therefore possible to say that the transition to socialism *all other conditions being equal* is more democratic, if it is performed through a multi-party system. This has already been publicly admitted by certain communist parties of the West. From this, of course, nothing follows for the actual political-party systems which ought to be constructed by actual socialist countries and movements. Because

just as there can be a one party dogmatism which in highly developed bourgeois-democratic countries would lead to a sectarian isolation, so a multi-party dogmatism taken in socialist countries predominantly with peasant and agricultural structure, with material backwardness, without democratic tradition, with an insufficient stabilisation of the system etc. would most probably threaten the socialist revolution. The number of parties may be only an *instrumental value* in relation to other more *fundamental humanistic* values, among which fall both freedom and democracy. But all this does not justify the fact that the theoretical comparison between party systems is a taboo subject in nearly all socialist countries.

I have drawn attention to certain factors which have determined the existence of the one-party system in present-day socialist countries. The question now is when these factors cease to exist, should these countries introduce a multi-party system in order to gain a further degree of democratisation? In my opinion their way should be on the contrary to introduce a gradual surpassing of *every party* method of the political organisation of people. If every party is characterised by a nucleus which exclusively makes the important political decisions and membership which should only realise them, then it is certain that the *party* method of political gathering of people does not correspond to developed socialism. This process of surpassing the party was terminologically determined by us when we changed the Communist Party of Yugoslavia (KPJ) into the League of Yugoslav Communists (SKJ), and the process was *de facto* inaugurated by the gradual change in the role of the revolutionary avantgarde in the system of social self-management by the latest SKJ Statute, with the first signs of more autonomus working of the other socio-political organisations in relation to the SKJ etc.

The problem of strikes in socialism is a rather taboo theme among Marxists in socialist countries. As a rule it is stated that they have meaning only under a capitalist system. The usual argument for this assertion can with difficulty conceal a theoretical rationalisation of the impossibility (because of, for example, economic underdevelopment) of publically admitting the strike as one of the *extreme* methods of the working class and in general of working people in preserving their rights in a socialist society. The argument is very weak: the socialist state is the state of the working class, therefore for it to strike against itself is of course meaningless. But this »itself« can be something of a mystery, while the working class itself is not in the government, but only its representatives. And they can »forget«, as the history of socialism shows, that they ought only to be its representatives and instead begin to present their *own* interests creating material and other privileges. This can then assume such proportions that the class has to defend itself even by means of strikes.

However, a strike is not necessarily senseless even in self-management socialism. For, in the first place, there are often powerful informal groups which reduce self-management to pure forms and institutions: against them sometimes only a strike can be really

effective. And, secondly, the working man as a subject of *direct* self-management must sometimes use a strike to defend himself against mediators in social self-management, when these are irremediable.

But I wish to make a more general and a more radical statement. To the extent to which socialism also has reduced democracy to the state, that means exclusively to the sphere of politics (in the narrowest meaning of that word), it has not succeeded in surpassing the greatest level of democracy and freedom realised in bourgeois society. What is more, it has sometimes in this respect come below that level. It is not true, as some think, that Stalinism and Maoism taken in the economic sphere show better results in this comparison. In all spheres of social life such societies must be called, if one is precise, quite oligarchic (assuredly not the oligarchy of the proletariat). It is not a matter of surprise that the example of socialist countries is not so influential for the highly developed democratic, bourgeois countries as a more naive man might expect. Only self-management type of socialism really exceeds the greatest degree of democracy and freedom found in bourgeois society. But this example will have its maximal effect only when the power of citizens to have a more significant effect on decisions at the level of global society also is greatly increased.

It appears that until now socialism has disappointed mostly in the realisation of personal civic rights such as the right to create socio-political organisations, to express opinions etc. Many in socialist countries have been misusing the idea that freedom is a social category. Proceeding from the fact that personal freedom dare not be used for anti-social ends (that bourgeois liberalism is not provided for), some go even further to theoretically rationalise the limitation of personal freedoms which are in reality not threatening the common interests. For such people »liberalism« has become a dirty word. But this in fact only reveals their inability to see the historical place of bourgeois liberalism in the continual liberalisation of human society.

This comparison between democracy and freedom in one society and in another, does not of course make it impossible to regard a socialist country *as a whole* as a progress relative to capitalism. For who will say that socialism *at once* in *all* its aspects must and can be making progress relative to bourgeois society? To some it seems that it would be unpleasant to admit that in certain elements it can be behind (i. e. behind bourgeois society) and so they create myths.

Of course we would not be completely fair were we to remain only on the present global comparison of the democratic and liberal achievements of socialism and capitalism. For a truly fair comparison must take into account the starting points of socialist countries. And it is generally known that before their revolutions they were not as a rule a form of more developed democratic and free bourgeois societies. From this it follows that relative to the starting level of democracy and freedom nearly all socialist countries have

advanced or at least have certainly not regressed. After armed revolutions or uprisings which the majority of inhabitants most probably accepted, in situations in which it was essential to effect a rapid accumulation of »capital« and industrialisation in peasant-agricultural economies, socialism could not uninterruptedly be the matter of the majority. Such circumstances can justify a temporary limitation, or more accurately the *non-introduction* of democratic rights for *all strata* of inhabitants, but in no case do they justify the brutality, the inhumanity and the turning of this temporary means into an end in itself, all of which are characteristics of Stalinism and Maoism.

Although a comparison which does not take into account the starting points of socialist countries is not completely fair, I must stress that it is not displaced, even from the point of view of social practice not to mention theory. It is more dangerous for a socialist country to be compared only with the *lowest* achievements of bourgeois society. But even if socialism lulls itself in its own self-affection the citizens of the most highly-developed bourgeois-democratic countries are unlikely to stop looking at it with wide open eyes.

But, to leave comparisons aside, because of historic circumstances the most fateful decisions, not only for some states which call themselves democratic – but also for the whole of humanity, are taken by a handful of politicians on both sides. After the Cuban Crisis Stewart Alsop wrote (*Saturday Evening Post*, 18. XII. 1962) that »throughout the course of a few days a handful of people, who for the most part worked in secret, held our fate in their hands«. It remains therefore for both sides earnestly to ask: To what extent have real freedom and real democracy been achieved after so many centuries and generations of struggle for them?

## SOCIALISM AND DEMOCRACY: HOW EACH DEMANDS THE OTHER

by *Howard L. Parsons*

### I. INTRODUCTION

When I maintain here that socialism and democracy demand one another I refer to both (a) the existential workings of socialism and democracy and (b) the theories of socialism and democracy. People who believe in and try to practice true socialism as a working system, who try to follow the logic of its idea and to discover the conditions required for its fulfillment, demand democracy. As socialism develops its essential characteristics, democracy in like proportion develops. A given society that is socialistic in outline and general direction may be temporarily or partially undemocratic; decisions may be taken by the leaders without consultation of the people and in defiance of their will and their welfare. But on the whole and in the long run a society – according to the definitions here – cannot be called socialistic to the extent that it is not democratic. Socialism means public ownership and control of the techniques and instruments of production – more broadly, an association of free men creating their own lives and their relations to their material world. To the extent that this creation is exercised by public, collective deliberation and action, democracy obtains. On the theoretical level, therefore, socialism envisages the time when formal democracy, like all superstructures, will be transformed and people will govern themselves *directly*.

Likewise, democracy demands socialism, both in fact and theory. It is true that partial democracy has in fact been associated with the increasing concentration of political power in the hands of a few (as in the U. S.) or with fascism (as in the Weimar Republic). But in such cases most would agree that democracy, limited in the beginning, diminishes or disappears. Moreover, it is not democracy as such that produces oligopoly or fascism, but rather the relative weakness of democratic forces and the relative strength of anti-democratic forces. On the other side, as democracy develops, what happens? Democracy means the collective participation of people in making and executing decisions that will advance their welfare. Such par-

ticipation or self-government arises out of the demand of people to meet their basic needs and fulfill their human existence. Such a demand tends to lead to a demand for the removal of exploitive institutions and a demand for the establishment of collective control of the techniques and means of production. The history of socialist revolutions since 1917 makes evident this connection, namely, that under certain conditions the democratic dispositions of people demand the forms of socialism. It is evident also that the bourgeois forms of democracy do not necessarily demand socialism – quite the contrary. But democratic theory, as defended here, demands it; for the full significance of democratic ideals like liberty, equality, and fraternity can be realized only in a socialist society.

In addition, this factual-theoretical connection between socialism and democracy carries with it an imperative or *moral* connection. When I say that socialism demands democracy I am doing more than merely describing a psychological, political, or historical fact or a theoretical connection. I am proposing a connection that ought to prevail, I am arguing that socialistic systems ought to be and that, implicitly, they ought to be democratic.

When I speak of »socialism« or »true socialism« I am of course stipulating an ideal definition, one that I believe *ought* to prevail, one that I *demand*. We may find people who believe in or demand socialism but who do not believe in or demand democracy, as well as people who demand democracy but who do not therefore demand socialism. There is a third group who are opposed to the demands of both socialism and democracy. In my discussions with these three groups I would ultimately come up against these antagonistic demands, which would assume (at least with the first two groups) the form of antagonistic definitions of socialism and democracy. Why, then, do I define socialism and democracy in such ways that they demand each other, that I demand a mutual dependence of the two? I do so for various reasons – the history and development of the ideal, the demands of tactics today, and so on. But the fundamental reason is a certain concept of man and of man's fulfillment. Man's fulfillment is the final demand, the categorical imperative. All these other demands – socialism is demanded; socialism demands democracy; democracy is demanded; democracy demands socialism – are derivative demands, hypothetical imperatives. They derive their forces as demands from the force of this categorical demand that man be fulfilled, and from the demonstration that they are the necessary means by which to achieve man's fulfillment. I will not take time here to explain and argue for the concept of man and his fulfillment that is basic to my exposition. But I shall indicate in part how socialism and democracy in their interdependence are necessary means to man's fulfillment.

Socialism and democracy as ideal have their roots in the distant past.

Not until the modern period, however, did these two great ideas, socialism and democracy, begin to grow. Under the stimulus of events like the rise of capitalism and science, the Renaissance, the

Industrial Revolution, the English and French Revolutions, they spread. Democracy as an idea emerged in part in response to the demands of the merchants, entrepreneurs, traders, bankers, townsmen, emerging propertied groups, and others of the new class. They demanded political and economic freedom in the face of the restrictions of vested feudal and ecclesiastical interests.

Socialism as an idea emerged in response to a more widespread and deeper need. That was the need of the peasants, the new industrial working class, and the urban poor, for a social order that would wipe out their oppression under both feudalism and capitalism. This need encompassed both political and economic demands for a transformation in society. For these groups saw that they had no prospect of seizing immediate political power. At the same time they saw that only a radical change in the existing state of affairs, i. e., an economic change, could secure to them any meaningful democratic self-rule. Thus the socialistic ideal of John Ball, the Taborites, Thomas Münzer, Winstanley and the Diggers, Babeuf, Owen, Saint-Simon, and Fourier, all anticipated a broader and fuller democracy than that achieved by their contemporary capitalistic class, while at the same time being inspired by similar humanistic ideals.

In their demands for utopian socialism and primitive democracy alike, and for the abolition of class distinctions, they anticipated the Marxist view which demands the simultaneous destruction of both economic and political exploitation, and the simultaneous creation of both socialism and democracy.

## II. HOW SOCIALISM DEMANDS DEMOCRACY

Socialism, building itself upon the humanistic tradition of the past, has always claimed to be the inheritor and fulfiller of the democratic tradition. In the modern conception of democracy, freedom, equality, and fraternity are basic concepts. Locke's conception of freedom was that no man should be »subject to the . . . arbitrary will of another man.« (*Essay Concerning the Origins of the State*, 22.) In practice, this meant for him and his followers freedom from the tyranny of royalty and large landowners.

In the theory and practice of the bourgeois state, political freedom serves two functions. On the one hand it secures to the ruling group the opportunity to express and facilitate their economic power in the political sphere. Woodrow Wilson once remarked that while in the past businessmen manipulated the politicians behind the scenes, they now enter directly and unashamedly into the affairs of government. On the other hand, political freedom serves the function of screening the great masses out of participation in the making and execution of governmental policies. Several factors may be counted on to produce this latter result: legal disqualification of voters, ignorance of the people, confusion and misinformation about the issues effected by news and propaganda controlled by the minority, the perpetuation of myths about the existence of »democracy,« »freedom,« »the Free

World,« etc. Thus emphasis is placed on verbal freedoms – freedom of speech, press, assembly – because these freedoms are not likely to be used by the masses. Bourgeois political democracy is based on property relations. Accordingly it cannot be broken and extended until those property relations are broken. Under bourgeois democracy, freedom to think, act, and decide is a function of ownership. Power at last comes down to economic power, and freedom is a form of power. Accordingly, freedom cannot be extended to all until ownership is extended to all, and men cannot be equal in opportunity to develop until their economic opportunities are equal.

Under bourgeois democracy the concept of »equality« was a protest and a program for a few rather than a description of the many. When a British thinker like Harrington spoke of »equality«, he meant »equality of estates,« in which interpretation he was followed by Locke, Madison, Hamilton, and others. Like the concept of »freedom«, this definition helped to boost the rising landowners into power and to break royal rule. But it also excluded the vast mass of the unpropertied from effective political power. When the American founding fathers declared that »all men are created equal«, they did not mean by this an unqualified suffrage for all. Just as the British Parliament claimed the right to represent the whole Commonwealth, so the American Congress claimed the right to represent the people. Among the French, who stressed equality more than liberty, the Declaration of Rights and Duties of Man and Citizen states at the very outset: »The rights of man in society are liberty, equality, security, and property.« »Property« here hung like a millstone around the neck of »liberty«, »equality«, and »security«. The party of Babeuf realized this when, three years later, it wrote: »The aim of the French Revolution is to destroy inequality and to re-establish the general welfare. The Revolution is not complete, because the rich monopolize all the property and govern exclusively, while the poor toil like slaves, languish in misery, and count for nothing in the State.« As Tawney has shown in his classical study, *Equality*, »equality« is meaningless unless it includes economic opportunity and security.

Socialism aims at providing and guaranteeing this economic freedom and security. For it, the democratic ideal of equality means that – through the humanistic attitudes of citizens, the collective ownership and control of property, law and its enforcement – society will guarantee to each individual person the education, knowledge, skills, tools, opportunities, and all else needed for his own free development. Socialism aims to remove the main stumbling block from bourgeois democracy, namely, the inequalities of power and opportunity that spring from a system of property relations. It aims to give concrete and universal meaning to the concept of equality by equalizing property relations, i. e., by socializing the instruments and processes of production.

The formula, »From each according to ability, to each according to work performed«, means, as Marx explained in *Critique of the Gotha Program*, a common or equal standard applied to all men, namely, labor. This means not only all men will have freedom or

opportunity to engage in creative labor as able; it means also that they *must* work. As a man works, he will be rewarded: he who does not work shall not eat. Thus the exploitation of another man through the hire of his labor is prohibited. While this is a standard that is, under socialism, to be applied to all men equally, it results, as Marx observes, in inequalities: some men will be married while others are not, some men will have more children than others, etc. There is the additional difficulty of measuring and applying the standard of »labor«.

The formula, »From each according to his ability, to each according to his needs«, transforms the equal standard of labor into the broader standard implicit in it, namely the equal standard of human development. In the ideal of socialism, each man is to live productively in relation to other men and the world in accordance with his unique individual powers and endowments, expressing his productive capacities and at the same time contributing to the development of others. In order to do this, his various needs must be provided for – his need for food, bodily safety, and physical health; his need for trusting relations with others, nurture, love, and belongingness; his need for a free and autonomous identity; his need for cooperation: his need for skills, habits of work, and valid vocational objectives; his need for the mutual confirmation of others in play, work, love, and social planning; his need for symbolic expression and creation; his need for a philosophy providing standards of judgment and orientation to things of greatest significance.

All of these needs can be subsumed under one need – the need for creative development. All men are born equal and are equal in the sense that they share this generic, essentially human need, which is always expressed in different styles and forms and thus requires different conditions for its fulfillment. Socialism declares that all men *ought* to be equal, that they have an equal *right* or claim to be fulfilled. And socialism then becomes a collective effort to guarantee this equal right of different development. It does so by democratic planning and providing a human and natural environment that will nurture every individual of the human species in his development. This does not mean that some amorphous, mysterious »state«, with magical and affluent largess, confers upon individuals all the finished goods and services of a utopia. It means rather that as a necessary function of his own fulfillment the individual person acts to help others achieve their fulfillment. He cannot receive according to his needs unless he also gives to others according to their needs. Such giving – to close associates, to children, to contemporaries, to future generations – rises out of the nurtured recognition of a common human identity in other persons alongside a healthy respect for their differences in temperament, endowments, and needs. The sense and practice of fraternity, in short, is fundamental in socialism.

Democratic theory that developed more or less independently of capitalism tended to found itself in the idea of fraternity. During the Peasants' Revolt in 1381 John Ball, speaking for the peasants, artisans, and unskilled laborers revived an ancient Christian argument:

»Are we not all descended from the same parents, Adam and Eve?» The implication is plain: all men are and ought to be brothers and sisters in one family: freely, equally, and democratically sharing benefits and responsibilities. In the next century the Taborite radicals – democrats, free thinkers, communists – proclaimed the pooling of goods and the equality of men based on the belief in the common origin and nature of men. Münzer and other Anabaptists took up this cry in the 16th century, and it was echoed by the Diggers and Radical Levellers in the 17th century. In the 18th century Rousseau resumed the theme of man's fraternity, but in a pagan, more sophisticated form. This was developed in the 19th century by utopian socialists in Western Europe and Russia, and by romantics like the American Walt Whitman.

Marx and Engels argued that all movements in the direction of a society of equals, living according to fraternal principles, were doomed to miscarry so long as there was no proletarian class. Hence the peasants' revolts and the utopian experiments in socialisms could not draw upon large masses of people, unified by common conditions of work, exploitation, and class interest, to carry through their ideals. Socialism, and its concomitant of full democracy, are possible, in short, only when the social principle has developed and spread among masses of people – associations, trade unions, cooperation in industry, commerce, business, and the like.

This observation is true. But it should not lead us to assume that the passage of years automatically produces advances in socialism and democracy. Industrialization produces changes in modes of human living which are propitious to the adoption of socialism and democracy. But in advanced capitalisms it produces also countervailing forces (like the control of the mass media, the power elite, and the manipulated psychology for the organization man). Moreover, under socialism, it is evident that the transformation of human attitudes, beliefs, and values is much more difficult than Marx and Engels imagined. Here the role of ideas and of intellectuals is critical, and the problem of humanistic education is the central one. The break-up of the systems of capitalism and feudalism is now proceeding with accelerating momentum. The crucial question facing us is how to mobilize human resources in the struggle against poverty, hunger, disease, homelessness, unemployment, overpopulation, illiteracy, ignorance, prejudice, apathy, passivity, inertia, individualism, exploitation, hopelessness, authoritarian attitudes, alienation, and all other non-human and inhuman conditions. This is a question that cuts across all countries, backward or advanced, socialistic or capitalistic.

An essential factor in the solution of this question is the development of an adequate theory of socialism and of democracy. Socialism and democracy, if they are to be effective as ideas, must be built on a sound theory of man, of man's fulfillment, and of the conditions required for man's fulfillment. We speak of a »science of socialism« but we have just taken the first steps in constructing such a science. That science would proceed according to the general pattern of all sciences. It would propose hypotheses about the character

and conditions of man's realization as man, put such hypotheses to the test in concrete situations, observe and analyze the results, and revise the hypotheses accordingly. The science of socialism can not be developed by a few esoteric experts in isolation from their subjects. On the contrary, the very concept and practice of socialism, as we have tried to show, demands democratic decision and implementation concerning values. It demands that the people, through collaborative discussion and action, form and transform their values. This means that the leaders of socialism – whether they be in socialist, capitalist, or feudal countries – must interact with the people in an effort to elicit and reinforce their creative and cooperative dispositions. The problem is to educate the people in such ways that they educate themselves through cooperative, productive activity. This means that the educators – i. e., the leading socialists – must themselves be educated.

Many conditions are required for this. A primary condition is the development of the democratic process, including criticism and self-criticism, within leading socialist groups. The undemocratic notion that one man, or a group of men, have the answers to the problems of a society, must be rooted out. Self-criticism must cease to be a ritual for ratifying a prior decision of leaders. It must be a response to that deeper and wider demand growing out of the people's needs themselves and expressed by the people themselves. Leaders must examine themselves and their colleagues in the light of what the people need and not what the leaders want or what they think the people need. How is this possible? Only by continual direct contact and discussion with the people, so as to discover what they really feel, think, and need.

It is tautologous to say that mankind is composed of individual men and that only individual men can achieve human fulfillment. But it is important to repeat this, because leaders, as well as those led, often think of men in the mass, and because some think that the fulfillment of the individual person occurs automatically once certain conditions obtain. The authoritarian personality in fact believes that fulfillment must be *forced* upon people and that this is achieved by conformity to a social pattern and by suppression of individual values. The theory of socialism does not deny the use of force. But it holds that force must always be temporary and instrumental and that the ultimate force of history lies with individuals who themselves, in association, make their own history. Socialism in this sense demands democracy, not as an afterthought but as a necessity. The true socialist in the long run trusts the people because he trusts himself and finds strength in human struggle against exploitation and deprivation. But the authoritarian distrusts the people and sees them as weak because he distrusts the weakness in himself. The one is ultimately the counsel of hope and democracy the other of despair and tyranny.

### III. HOW DEMOCRACY DEMANDS SOCIALISM

In one of its ideal senses, the term »democracy« means the mutual self-government of a given group of people. Such government is carried out to the extent that the people of the given group exercise their intelligence cooperatively in the solving of their common problems. »Government« here means controlling, ordering, ruling; and the method of ruling is mutual intelligence.

Democracy is the mutual and collective rule of the people. It should be contrasted with the rule of one or the few. Generally speaking, no matter how intelligent or experienced, no one man or group of men can be as wise or effective in ruling a group as can the members of that group. The reason is that the rule of one over many, in order to produce work, tends to become overloaded with decision-making and directive, and to make mistakes. Ordinarily the best-informed persons about the conditions of specific jobs are those who do the jobs. They are also ordinarily the most discerning of the needs and demands in such situations and the best able to suggest and carry out specific improvements.

Democracy should also be contrasted with the rule of the majority. Normally in democratic decision-making the majority will prevail. But that is not because a vote is or must be taken but because the characteristic method of democracy is *consensus*. In such a method the minority views (usually more than one) are integrated so far as possible with the dominant ones. This integration occurs through interchange of perspectives and deliberation. A simple counting of votes is undemocratic procedure if the voting does not grow out of a collective, serious consideration of the problem at stake and a genuine, frank exchange of perspectives on the various aspects of the issue.

Democracy should be contrasted with mob rule. It is, instead, the collective use of intelligence, and so is opposed to the collective use of passions and prejudices.

But the democratic use of intelligence does not mean that the best decisions are always made.

The supposition of those who believe in democracy is that in the long run the least fallible method of dealing with collective problems is that of collective intelligence. The cure for the weaknesses of democracy is not less democracy but in fact more democracy. For the same reason the corrective for an error in science – where the same general method is employed – is continued application of the method of science. The democratic method, like the scientific method, is self-corrective. To increase the probabilities of correction – information, analysis, and diversity of initiative and perspective must be increased. For democracy, this means that its safeguard lies in intelligent, vigilant individuals who are undergoing continuing intellectual and personal growth.

The democratic method applies to the problems *common* to a group. It *may* be used in the solution of a private problem – as in group therapy, or when one individual scientist consults others about his

individual problem. Thus the method of democracy is not a panacea, and does not displace individual effort, thought, decision, and action. On the contrary, the strength of a democratic group depends on the skills, perspectives and developed intelligence which the individual members bring to it.

Usually, the critics of democracy propose some kind of rule by »experts.« The theory of rule by experts has been defended by various arguments – »natural superiority« (Plato, Hitler), »divine right« (James I), and the effectiveness of trained scientists or engineers (technocrats). Since science is the systematic use of expert intelligence in the solving of problems, we come to the question of what the relation ought to be between scientific experts and the people ruling themselves democratically, i. e., by the use of collective intelligence.

One such possible relation is that the experts rule the people. In this relation the intelligence and initiative of the many are sacrificed to that of the few. Another possible relation is that the people rule the experts. Here, the specialized wisdom, training, and experience of some of the people are sacrificed to the unspecialized perspectives of the many. A third possible relation is interaction and cooperation between experts and people: the experts provide specialized knowledge and skills in the determination of both ends and means for the solution of the people's common problems.

In actual fact the dichotomy between experts and people is only an apparent one. For experts are themselves people, sharing common human needs and problems; and many people have specialized perspectives and skills in consequence of specialized training or experience. The educational problem posed here is that of educating people both in a general, humanistic way and in some specialty.

The democratic method is not applicable to all human problems, and where it is applicable it is not always applicable in the same degree. A technical problem as such, calling for the adaptation of means to some given end, demands the technical knowledge and skill of a select few (who themselves may work democratically). For example the question is posed as to the most healthful and efficient heating and ventilating system for a given school (»Healthful« is already defined, and the general plan of the school is already given.) An adequate answer to this question requires expert knowledge and skill. Similarly, the captain's decisions as to the management of a ship are not taken democratically – though he normally consults with his chief officers, engineer, navigator, and others before making many of his decisions. A family with small children cannot be conducted with a great degree of democracy, for the children lack the experience to qualify them as participants equal with adults. Nonetheless, the good parent seeks and takes into account the expressed perspectives and needs of the children in making his decisions. Likewise, an emergency situation, calling for an immediate decision by one person or a few persons, precludes democratic consideration by the group. For instance, a natural catastrophe strikes a group, disruptive violence is inflicted on the group by another group, or

the group's life or welfare is threatened by forces from within itself. In such cases, and in all cases where decisions cannot be taken democratically, the important question is whether the ultimate goals served by the decisions – the building of the school, the ship's purposes, the values of the family or of the group preserved by emergency action – exemplify or produce basic human values. And such values of the common life in the long run can best be determined by the judgments and deliberations of people themselves, discussing and making decision democratically.

This same concept of democracy provides the answer to the problem of the relation between »representatives« and the people represented. The old formula was that government rests on the consent and will of the governed – a formula that presupposed a separation between the two. As long as this separation exists, genuine representation is impossible. Yet direct democracy is not always possible – as when a large group must be divided into small groups where face-to-face discussions involving every member can take place, so that representatives of those groups then meet for democratic deliberation. A good representative in such cases is one who accurately reflects the interests of his group. This reflection is possible as he directly, sensitively, and recurrently listens to his group. Large-scale democracy does not eliminate the principle of representation but indeed requires it. But effective democracy demands that the representative does not stand apart from the people but is in fact *one of them*. Precisely because he communicates with them and feels and thinks *in common* with them he can re-present their perspectives in other contexts.

Similarly, democracy does not rule out the principle of leadership but in fact requires it. In every group of any size leaders naturally appear as particular persons through whom the collective interests of the participant individuals are expressed, organized, and implemented. The question is whether a leader is good or bad, democratic or undemocratic – whether he facilitates the solution of the common problems of the group.

A good leader (1) directly communicates with the people led and learns what their problems and perspectives are; (2) helps them to articulate, organize, and assess these problems and perspectives; (3) contributes to the solution of their problems by his participation in discussion of those problems and by making available to them his specialized skills; (4) helps to cultivate resourcefulness and self-sufficiency within the group and among its individuals; and (5) becomes himself progressively dispensable as the members of the group themselves acquire more power to express and fulfill their interests. In these ways a leader is effective, i. e., he elicits the energies and loyalties of his group. And in these ways his leadership is morally justified.

Hence the justification of experts, representatives, and leaders alike is that they can assist in the fulfilling of the needs of the people in ways that the people without them cannot do alone and directly. Where this creative relation between experts and non-

experts, representatives and represented, and leaders and led breaks down or never adequately develops, bureaucratism and tyranny grow up. In them the center of authority and responsibility lies concentrated in the few. Hence they are always weaker than democracy, because they rely heavily on a few people, whereas democracy draws out and organizes the strength of the many. And they must always compensate for this weakness by the use or threat of coercion in order to achieve goals which are decided on at the center and from which the group, commanded to obey, must feel alienated.

As the rule of collective intelligence, democracy presupposes that the people will be educated, i. e., experienced in the use of reason in the solution of their problems. The people cannot exercise and keep supreme power and cannot rule themselves in their own interest if they lack the tools – the knowledge and skills – necessary for solving their problems. A relatively primitive, simple democracy, with a relatively primitive collective intelligence, can solve the problems of a relatively primitive society. For example, during the national liberation movements of recent decades, soldiers and peasants have effectively used democratic methods to solve such problems as waging guerilla warfare, organizing the economic life of villages and armies, and effecting land reforms. But problems of a more advanced stage of society demand a more advanced level of education. Problems like the development of water supply, agriculture, transportation, and industry require specialized training of many different kinds for their effective solution. They require the education of the people in scientific ways. Because such education – and, with it, the implicit democratic demands that tend to accompany scientific education – has been lacking in those underdeveloped countries where socialist revolutions have occurred, the methods of building socialism have sometimes been un-democratic in the extreme.

The justification for democracy is human and pragmatic. It is an established principle of human experience that to the extent that a person participates in making and implementing decisions affecting his own interest, he will understand the decisions and their consequences more clearly, assume more initiative and responsibility in putting the decisions into practice, experience more satisfaction from his activity, and defend his interests more effectively, than if he does not so participate. Men feel identified with what they themselves create and with the process of its creation. They indeed create their identity in such a process. They care about what they do and produce to the degree that they put themselves into their decision-making, their plans, and their acts. A sense of a bond of interdependence, of ownership, arises at those points where man voluntarily moves out toward the world and other men to create new things and relations. But when such decisions are made by other men and orders for action are handed down by those other men – men do not feel »in it«. They feel alienated from the action they undertake, even if it means the production of food or some other vital necessity. Their morale efficiency are relatively poor. And if they have enjoyed a previous taste of freedom, they will resent the coercion and control of their free, self-initiating, and self-controlling activity.

This same principle – participation in decision and planning increases productivity – applies where two or more people are engaged in solving a common problem. It is indeed reinforced by the principle that collectively men can solve their common problems more effectively than they can separately. This is an ancient principle, required for the organization of every human group and society. A society, so far as it coheres as a unit, is a set of cooperating individuals working for common values. Democracy aims to make this cooperative principle explicit and conscious, to develop intelligence in the organization and maintenance of the public life. Man is necessarily and naturally a social creature. When he interacts and communicates with other persons under certain favorable conditions, his mind and personality are formed and transformed. New perspectives and modes of action are created in consequence of such interaction – perspectives and modes of action not previously possible for individual persons separated from such interaction. The deliberation and action of men in a group, when conditions are favorable, elicits their interests, talents, experiences, and perspectives. It stimulates and reinforces their drive in solving the problem before them. It generates *esprit de corps* and morale. It evokes, corrects, integrates, and develops individual perspectives, and through common speech and action makes such perspectives the common property of all. Thus it simultaneously nurtures individuality and group solidarity. Individuality stimulates and enhances the energies, the life of felt quality, and the intelligence of the group, and this group life in turn determines how effectively its problems will be solved.

Democracy as a form of social, creative activity provides outlet for man's social, creative needs. Democracy is man's natural, *human* way of life, his home. Separated from that way of life, through which he becomes his true self and is fulfilled, man becomes an alien.

How can this free, equalitarian fraternity of men come about? Only as men begin to establish the material and social conditions which are the necessary base for such a creative fraternity of individuals. When one defines those conditions, one defines socialism.

Believers in socialism assume that if people as a society own the means and control the activities of production, in the long run they will do so in their own interest and for their own good. They also assume that people in the long run know what they need and what their own fulfilled good is. Both of these assumptions are shared by believers in democracy, which in common with socialism puts its final faith in man and his intelligence.

Historically both »socialism« and »democracy« have carried both narrow and broad meanings. Under the narrow meanings, determined by the limitations of class thought, each tended to be confined to a special sphere – democracy to politics, socialism to economics. But under the broader meanings the kinship of socialism and democracy becomes very plain and it is difficult to find where one ends and the other begins. In its narrow sense, socialism has been thought of as extension, into the economic sphere, of the democratic

principle of politics. Thus it has been called »economic democracy«. But democracy as a human method for solving common human problems directly implies a total socialism. For the democratic method is collective intelligence, planning, and fulfilled of plans – and this is precisely the method of socialism, which requires collective *ownership* as well. Similarly socialism in its broad, humanistic sense – demanding that man be fully social and cooperative in his productive life – directly implies free, equalitarian, fraternal democracy as a way of life. Socialism and democracy meet at the point where they answer the question. Who shall rule the people, and how? Their answer: the people shall rule, by cooperative intelligence. Intelligent problem-solving always involves a plan of action. Whoever may originate the plan, it is the people who must be consulted as to its value, as to the subordinate plans, and as to their roles in carrying out these plans. And it is the people who must in the end carry out the plan.

#### IV. CONCLUSION

The relations between democracy and socialism can be understood by considering the relations between the psycho-social activities of men and the economic materials and processes of their lives. These two sets of activities interpenetrate, so that a full definition of each eventually leads to the other. Historically, the term »democracy« is connected with a bourgeois tradition which concentrates on man's expression of ideas, speech, writing, discussion, deliberation, debate, enactment and interpretation of laws, and the like – in short, on man's mental and social activity defined as popular self-government. As we have observed, the bourgeois definition of democracy delimited it to a small class, while the dispossessed classes of Europe broadened and deepened that definition to embrace the economic context of man's life. And with the establishment of the first socialist country in the U. S. S. R. in 1917, this deepened concept of democracy, developed in Marx, Engels, and Lenin, achieved its first concrete form. Since the time of Marx and Engels, however, the term »socialism« has referred mainly to the economic processes and conditions necessary to man's development. And just as in the U. S. S. R. the imperative economic demands for factories and machines took precedence over the »higher« values, so the literature on economics has greatly overshadowed humanistic studies like those on democracy. Nonetheless, the definition of socialism has reached out to include the psycho-social activity of man. We see now in Europe and the U. S. a new convergence and dialectic of these two traditions, democracy and socialism. Liberal humanists are turning their attention to Marxism, while Marxists are undertaking new studies in humanism.

It is perhaps a truism to say that men must act to bring mind and matter, collective human decision and economic life, into fruitful relations, so that economy releases the physical and mental powers

of men and so that the freedom of men reacts to strengthen the material base of their live. But orthodox, static, undialectical, or fatalistic thinkers forget this and assume that democracy automatically develops once the first steps of economic socialism have been taken. Such thinkers try to imprison this creative, dialectical process of human development – democratic socialism – in fixed economic, political, and intellectual forms. They quote great thinkers of the past to prove their points. But no one man, or group of men, can anticipate the problems and conditions of all men. Nor can they foresee what new perspectives the creative association of new generations will bring forth.

It is increasingly acknowledged by socialist thinkers that they have neglected scientific investigation of the psycho-social side of this dialectic – i. e., the origins, nature, functions, changes, conditions, and humanistic control of ideas, beliefs, attitudes, values, and other activities of mind, personality, and interpersonal relations. It is evident to them that the economic base and framework of socialism does not guarantee the optimum, healthy, and creative development of persons. It is further evident that such an economic base cannot itself function effectively apart from that healthy and cooperative state of mind and action which we have called »democracy«. Hence what is needed is research concerning the character of healthy personality, the conditions that obstruct the development of such personality, and the conditions that conduce to its development. As we indicated, such research must be conducted in connection with actual experiments which enlist the cooperation and initiative of th people, leaders, and experts.

Are such studies a threat to socialism? They are if they divert scientists and men from the task of improving the system of socialism through improving men, and of improving men through improving socialism. Studies can advance socialism still another step if they open the way to the creation of men who are more profoundly democratic and healthy than before, and who can therefore discern and bring into being the conditions for a better social order. Socialism demands democracy and democracy demand socialism. And in this mutual and evolving demand we find the basic pattern for the creative fulfillment of individual man and human society.

## PHILOSOPHY AND POLITICS IN SOCIALISM

by *Gajo Petrović*

We live in a time when even children all over the world know something about socialism, and theoreticians have written mountains of books and articles on the »topic«. Nevertheless it would be wrong to think that the question of what socialism means and what its prospects are had been »solved« and was therefore out of date. Indeed at a time when among socialists (or those who declare themselves to be socialists) there are dozens, and even hundreds of different interpretations of socialism, and many of these interpretations are backed not only by single lonely thinkers, or groups of thinkers, but also by strong social groups, organizations and institutions, sometimes even by dominant national forces, or whole states (this is why people sometimes talk of a »Chinese«, »Yugoslav«, »Italian«, »Cuban«, »Algerian«, »Indian«, »Burmese« etc. conception of socialism), it would be really ridiculous to assume that the question of the meaning of socialism was solved, or out of date. Similarly, at a time when the prospects of mankind as a whole are neither clear nor certain (because the very existence of the human race has become endangered) it would be naive to assume that the prospects of socialism are quite clear and certain.

What holds for the general question of the meaning and prospects of socialism, largely also holds for the topic »Philosophy and Politics in Socialism«. This topic is by no means new; it can be found as far back as Plato. But it is still not out of date although, it seems, there is more »agreement« here than in the general question about the meaning of socialism. In a great number of socialist countries the relationship between politics and philosophy is very similar: philosophy performs the function of a servant of politics. Even in those socialist countries where this relationship does not exist, there are influential groups and individuals who long to create such a relationship and from time to time try to establish it. Karl Marx never depicted the relationship between philosophy and politics in socialism in such a way, and this provides us with an impulse to ask ourselves: Is there something wrong with Marx, or is something wrong with the relationship between philosophy and politics in socialism,

and with that socialism where such a relationship exists? This question can be approached in different ways. Why not approach it by asking first what socialism is?

The term »socialism« has been used so far for three different areas. It has been used as a name (1) for a certain social order which should arise, or is already arising as a negation of capitalism, (2) for the political movement fighting for the realization of socialism in the first sense, and (3) for the theory which founds the possibility and shows ways and means for furthering socialism in the second sense and for achieving socialism in the first sense. In this paper we shall discuss socialism in the first of these three meanings. However, we believe that much of what holds good for socialism as a social order also holds good for socialism as a political movement and for socialism as a theory. The relation between philosophy and politics in socialism as a social order is certainly not independent of the relationship between the two which exists or existed in socialism as a theory and in socialism as a social movement. It is also clear that by determining the field of application of the concept the question about its content is not yet solved. Different interpretations are still possible.

In the conception of socialism which was canonized by Stalin, and which is still widespread in some socialist countries, the term »socialism« has a definite meaning. It denotes the »lower phase of communism« which comes after the »period of the dictatorship of the proletariat« and before the »upper phase of communism«. According to this conceptual and terminological scheme we have the following sequence of social orders: capitalism, dictatorship of the proletariat, the lower phase of communism (socialism), the upper phase of communism (true communism). According to the proponents of the scheme the period of the dictatorship of the proletariat lasted in the Soviet Union up to the proclamation of the Stalin Constitution; after the Stalin Constitution the period of socialism or the lower phase of communism began; and today, after the building of socialism has been completed, there is already a transition from socialism to communism.

I think that this scheme is defective for a number of reasons. However, before criticizing it, I would like to make it clear that this favourite Stalinistic scheme is not an arbitrary Stalinistic invention, that it has its root in Marx. In his *Critique of the Gotha Program* Marx speaks of the two phases of communism, only he does not terminologically fix them as »socialism« and »communism«. In the same work he also refers to »the period of the revolutionary transformation of the one into the other« (of the capitalist society into communist), as something which differs both from capitalism and communism, some third thing to which »there corresponds... also a political transition period in which the state can be nothing but the revolutionary dictatorship of the proletariat.«<sup>1</sup>

<sup>1</sup> K. Marx and F. Engels: *Basic Writings on Politics and Philosophy*, Edited by L. S. Feuer. Anchor Books, Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York, 1959, p. 127.

In connection with the conception of the transition period as a period of the dictatorship of the proletariat, which differs essentially both from capitalism and from socialism, it is necessary to remark first that this is a very dangerous theory which can be used, and actually has been used, for anti-socialist purposes. If the transition period is neither capitalism nor socialism, if it has some properties of its own which distinguish it essentially from both capitalism and socialism, then it is possible to maintain: although the developed capitalist society is characterized by political democracy, and although the developed socialist order will be democratic, the transition period from capitalism to socialism, that is from bourgeois democracy to socialist democracy, need not be democratic, but may be a period of terrorism, violence and inhumanity. Moreover, it may even be maintained that inhumanity, unfreedom and violence make the best, or the only possible »dialectical« road to socialism, that they are those dialectical means which lead to their opposite – to the true democracy, freedom and humaneness of the socialist society. Of course, when we say that it is possible to maintain this in the framework of the theory regarding the dictatorship of the proletariat as a special transitory period, it does not mean that this *must* be maintained, that such an interpretation necessarily follows from the essence of the said theory. However, one must not overlook the fact that this is not only one among many possible interpretations, but is the interpretation which was not merely in words, but in deeds promoted by Stalinism. If Marx could have foreseen such an interpretation of his theory about the dictatorship of the proletariat as a special transitory period, he would perhaps never have formulated it, not even in that passing way in which he did in the *Critique of the Gotha Program*. He would probably have more consequently adhered to another version of his theory about the transitory period, a version which excludes the above-mentioned Stalinistic interpretation. This is the version according to which the transitory period is characterized not only by the dictatorship of the proletariat but also by communism and socialism. In order to make clearer this theory, we must for the moment leave aside the question of the transitory period and consider more carefully the theory of the two phases of communism.

On the basis of what Marx says in the *Critique of the Gotha Program*, one might get the impression that he distinguished the two phases of communism according to the ruling principle of distribution, ascribing the principle of distribution according to work to the first phase, and the principle of distribution according to needs to the second phase. In the lower phase of communism, according to Marx, »the individual producer receives back from society – after the deductions have been made – exactly what he gives to it«,<sup>2</sup> whereas in the upper phase of communism the society will be able to inscribe on its banners: »From each according to his ability, to each according to his needs!«<sup>3</sup> Marx stressed that society will be able to proclaim the

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pp. 117–118.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 119.

principle of distribution according to needs only when certain conditions have been fulfilled, namely »after the enslaving subordination of the individual to the division of labour, and therewith also the antithesis between mental and physical labour, has vanished; after labour has become not only a means of life but life's prime want; after the productive forces have also increased with the all-round development of the individual, and all the springs of co-operative wealth flow more abundantly.«<sup>4</sup> But this enumeration of the conditions for distribution according to labour does not exclude the view that this principle is the essential characteristic of the higher phase of communism. As if he himself felt that he might be misunderstood, Marx expressly warned: »Quite apart from the analysis so far given, it was in general a mistake to make a fuss about so-called *distribution* and put the principal stress on it. — Any distribution whatever of the means of consumption is only a consequence of the distribution of the conditions of production themselves. The latter distribution, however, is a feature of the mode of production itself. . . . Vulgar socialism (and from it in turn a section of democracy) has taken over from the bourgeois economists the consideration and treatment of distribution as independent of the mode of production and hence the presentation of socialism as turning principally on distribution.«<sup>5</sup> Thus after having seemingly attributed the decisive part, in distinguishing the two phases of communism, to differences in distribution, Marx criticized those who believe that socialism turns on distribution, and asserted that this view has been inherited from the bourgeois economists. Such a criticism is in accordance with Marx's basic view that production is more important than distribution and that forms of distribution are dependent on forms of production.

One could ask perhaps whether one should not distinguish the »lower« and the »higher« phase of communism according to the forms of economic production. However, a positive answer to this question would not be in the spirit of Marx. According to Marx in an epoch of human history, in the epoch of alienated class society, man was really an economic animal, his whole life was in the last analysis determined by the sphere of economic production. When we speak of that epoch, it is justified to distinguish different stages of development primarily according to the ruling mode of production. But that society which has to arise as a negation of capitalism has to be, according to Marx, not merely a negation of the capitalistic economic order; it must also negate the relationship between the »spheres« which was characteristic of class society; it must abolish not only the primacy of the economic sphere, but also the split of man into mutually estranged spheres. Accordingly, the criterion for distinguishing phases in that society cannot be the difference in the mode of economic production, it must be much more complex.

If we look at the familiar distinction between the lower and the higher phase of communism from the point of view of content, we see that not only the Stalinists, but even Marx himself did not succeed

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 119.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 120.

to clarify it. But the unclarity is not only in content, it is also in terminology. Marx did not call the two phases »socialism« and »communism«. These names were fixed later. Despite that, many Marxists still accept not only the above distinction which really is derived from Marx (although it does not agree with some of his fundamental views), but also the terminology which is not his. This terminology as such is not »false«, but it is not adequate for distinguishing the main phases of the communist society. However, although the Stalinistic conception of socialism and communism has already been criticized, the terminology which it used has remained untouched. The view that socialism is a finished social system essentially different from communism has been criticized, as also has the view that inhumanity is allowed in socialism as a means for achieving humaneness in communism. But none of the critics, so far as I know, have called into question either the division of the development of communist society into two phases or the terminological fixation of the two phases as »socialism« (the »lower« phase) and »communism« (the »higher« phase).

However, the texts of Marx speak more in favour of regarding socialism as a higher phase compared with communism. The etymology of these words also supports such a terminology. »Communism« (compared with »*communis*« – common) suggests a society in which means of production are common, and »socialism« (corresponding to »*socius*« – comrade) points to a society in which a man is comrade to another man. And the second is certainly higher and more difficult to achieve than the first.

That Marx really considered socialism »higher« than communism can be shown by help of a text which is well known and often quoted, but inadequately interpreted, because Marx is still much read through Stalinistic glasses. Marx, namely, writes: »*Atheism*, as a denial of this unreality, is no longer meaningful, for atheism is a *negation of God* and seeks to assert by this negation the *existence of man*. Socialism no longer requires such a mediation; it begins from the *theoretical and practical sense consciousness* of man and nature as essential beings; it is positive human *self-consciousness*, no longer a self-consciousness mediated through the negation of religion; just as the *real life* of man is the positive reality of man no longer mediated through the negation of private property, through *communism*.«<sup>6</sup> As we see, communism for Marx is that mediation (»roundabout method«) through which private property is abolished, and real life is the positive reality of man no longer mediated through that abolishment. In other words, communism is the »lower« phase, and real life is the »higher« phase. The relationship between »atheism« and »socialism« is analogous to this relationship between »communism« and »real life«. Atheism is the affirmation of the existence of man through the negation of God. Socialism on the

---

\* Cf. E. Fromm: *Marx's Concept of Man*, With a translation from Marx's *Economic and Philosophical Manuscripts*, by T. B. Bottomore, New York 1961, p. 140.

contrary needs no mediator. It is positive human self-consciousness which is not mediated by the abolishment of religion. Consequently, whereas communism is the humane society mediated through the abolition of private property, socialism is an aspect of that higher form of society which is immediately humane. Socialism is not that society as a whole, it is merely an aspect of »real life«, its self-consciousness. Of course if Marx regarded communism as the »lower« phase, and socialism – as one aspect of the »higher« phase (its self-consciousness), this does not mean that we must accept his terminology and his view (because this is not merely a terminology). But is it not of a vital importance for mankind today to distinguish between the social condition in which private property is abolished (communism), and the humane community of men in which a man is a »socius« to another man (socialism, or, more adequately, humanism)?

In discussions of socialism and communism the question is often asked whether socialism, or communism, represents the final goal, the end of human history, and Marxists and Marxologists answer unanimously that, of course, it does not. When uninformed people ask what then has to follow after communism, the experts explain patronizingly that it is a scholastic question which goes too far into the future. It is clear that communism will not last forever, and that something will happen after it, but what is going to happen – that we do not and can not know. So if a »scholastic« calls attention to the fact that Marx sometimes spoke of communism as a »solved puzzle of history« and sometimes stated that »communism as such is not an aim of human development« but only a »necessary form and an *energetic* principle of the nearest future«, he will get the explanation that this is »dialectics«. However, if we study more attentively the work of Marx, we shall see that »dialectics« in the sense of simultaneous assertion of contradictory theses was not allied to him. We shall also discover that Marx clearly answered the »scholastic« question, what is going to happen after communism. He wrote: »In the same way, atheism as the annulment of God is the emergence of theoretical humanism, and communism as the annulment of private property is the vindication of real human life as man's property. The latter is also the emergence of practical humanism, for atheism is humanism mediated to itself by the annulment of religion, while communism is humanism mediated to itself by the annulment of private property. It is only by the supersession of this mediation (which is, however, a necessary pre-condition) that self-originating *positive* humanism can appear.«<sup>7</sup>

Consequently, according to Marx, communism is in essence the emergence of humanism, but in contradistinction to atheism, which is the emergence of theoretical humanism, it is the emergence of practical humanism. As the emergence of humanism, it cannot be essentially different or contrary to humanism, it already is humanism, but a humanism mediated through the abolishment of private property. Only through and after this mediation can the positive

<sup>7</sup> *Op. cit.*, pp. 188–189.

humanism emerge, a humanism which begins positively from itself. This positive humanism has no reason to call itself »communism«, because this name suggests that we have to do with a community which emerged as a negation of the society based on private property.

When he insists that communism is a mediated humanism, Marx does not want to say that communism is not humanism at all. On the contrary he remarks: »But atheism and communism are not flight or abstraction from, or loss of, the objective world which men have created by the objectification of their faculties. They are not an impoverished return to unnatural, primitive simplicity. They are rather the first real emergence, the genuine actualization, of man's nature as something real.«<sup>8</sup>

In this way Marx does not advocate the replacement of capitalistic society through another form of class society, or through another form of the self-alienated society in which the economic sphere would still dominate; he advocates an essentially different, *humanistic* society. And communist society is humanistic society in the process of emergence. *Communism* in fact is the »transitory period« from capitalism (and class society in general) to humanism, but this does not mean that it is somewhere in the middle between capitalism and humanism. Communism is to that extent communism to which it is humanism. And socialism is one of the aspect of the humanistic society, because in the society in which man really is man, man is a comrade to other men too.

However, what is the more precise meaning of communism conceived as the emerging of humanism? In his »Private Property and Communism« (a well-known fragment of the *Economic and Philosophical Manuscripts*)<sup>9</sup> Marx writes in a detailed way about communism and its three main phases. It seems to me that the division into three phases is not essential. It is much more important what Marx has to say generally on communism. And he speaks on communism in general even when he is concerned with the description of its single phases. Thus in connection with the first two phases he writes: »In both forms communism is already aware of being the reintegration of man, his return to himself, the supersession of man's self-alienation. But since it has not yet grasped the positive nature of private property, or the *human* nature of needs, it is still captured and contaminated by private property. It has well understood the concept, but not the essence.«<sup>10</sup>

In this way Marx clearly states the humanistic essence of communism: the abolishment of man's self-alienation, the reintegration, or return of man to himself. Discussing the »third phase«, he specifies this explanation when he maintains that religion, family, the state, morals, science, art etc. are merely special modes of production, and that »the positive supersession of *private property* as the appro-

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 189.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, pp. 123-140.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 127.

riation of *human* life, is therefore the *positive* supersession of all alienation, and the return of man from religion, the family, the state, etc. to his *human*, i. e. *social* life.<sup>11</sup>

If one wished to summarize Marx's answer to the question what communism and humanism are, one could say that they are the appropriation of man's life through the abolishment of man's self-alienation, especially through the abolishment of man's split into separate spheres which stand in relationships of external determination. Communism is, accordingly, not simply a new socio-economic formation, it is the abolishment of the primacy of the economic sphere, and of the predominance of the economic criteria in distinguishing human communities.

The above conception of communism, socialism and humanism requires a determined relationship between philosophy and politics in a society which is communist, socialist or humanist (these three are not identical, but they are not essentially different, because as it was already said communism is the emerging of humanism, and socialism – one aspect of communism and humanism). It is nevertheless first necessary to say something about philosophy and politics before communism and socialism.

I shall not try to give here a precise definition of either philosophy or politics. It is well known that the different definitions of philosophy are legion, and controversy about which is best will probably never end. I explained my own viewpoint on the essence of philosophy in other places, and it is not necessary to repeat it all here. I shall only mention that I do not regard philosophy as a branch of either science or art, that I consider it a separate form of mental activity through which a man not only discovers his own essence and his place in the world, his capabilities for changing the world and for enriching his own nature, but also stimulates the deed of transforming the world, and participates in it in a creative way.

It is well known also that there are a lot of different definitions of politics, from narrower ones, which treat politics as an activity of ruling the state, passing to wider ones, which regard politics as a way of administrating society as a whole, up to those widest which identify politics with every directed human activity, or with the way of life of people. I cannot enter into controversy about the best definition of politics here. I shall only mention that in this context I do not mean under politics either every directed human activity, or merely activity of ruling the state. Under politics I shall mean here every activity of administrating social life, regardless of whether this is done through the state or through a stateless form.

Despite the fact that philosophy and politics have always been and still are different, they have always had certain common characteristics. Both philosophy and politics have been so far special activities, parallel to many other activities (economic, artistic, scientific, religious, legal, etc.), clearly separated from the rest and from one another, but connected through the external relationships of

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 128.

mutual influencing and conditioning. Both activities have also been bound with special social groups, politicians and philosophers. Although other people have taken part in both politics and philosophy (there is almost no one who would be without any interest in politics, or without any at least entirely »amateurish« philosophy), and although the participation of »masses«, especially in politics, may attain a very high degree of intensity (for example, in revolutions), these activities have always been mainly performed and furthered by a narrow circle of people, by politicians and philosophers. Although many philosophers and politicians throughout history have been at the same time slave-owners, landlords, capitalist, merchants, lawyers, etc., with the development of class society more and more strengthened and in developed capitalism reached its peak, the tendency to professionalize both activities, the tendency to turn both philosophers and politicians into special social strata, which by performing these activities make their living, secure their means for life. A bureaucratic or, in Marx's words, »rough and thoughtless communism« does not oppose this tendency, it sometimes even brings it to the absurd by transforming politicians into politicians, and philosophers into schoolmen. The originality of such a communism is that it »dialectically« abolishes the opposition between the two strata, in transforming one (»philosophers«) into the servant of the other (»politicians«).

But if this happens in fact, must it necessarily happen? Does such a relationship follow from the essence of communism, philosophy and politics? Or does from the essence of these phenomena follow quite another relationship, which is in turn not merely an ideal project or a powerless wish, but a real possibility and the already existing tendency of historical development, however a possibility which cannot be realized without our active engagement?

What, accordingly, could and should happen to philosophy and politics in communism, and humanism? In accordance with the sketched conception of communism, philosophy in communism and humanism should disappear as a special activity severely separated from all others. But it should remain and develop as the critical thought of man about himself, as a self-reflection which penetrates the whole of his life, as a co-ordinating force of his whole activity, as a form through which he achieves the wholeness of his personality. Philosophy should also cease to be a professional duty or privilege of a special social stratum. This does not mean that all people can or must become great philosophers, but it does mean that philosophy must break its narrow limits, that it must turn to the essential human questions of its time, and develop through broad, free and equal discussion among all those who think about these questions.

In communism and humanism, politics should develop in a similar direction. It should disappear as a special activity exercised by a privileged stratum and determined primarily through economic interests of social classes (and of that stratum). It should be transformed into an activity which is not a privilege of professional

politicians, into an activity through which the social community as a whole on the basis of critical reflection about its problems solves all important questions of its life.

Consequently, if questioned about the relationship of philosophy and politics in communism (socialism, humanism), my answer would be that philosophy as man's critical self-reflection should direct the whole of his activity including his political activity. But I do not think that political acts could or should be prescribed by any philosophy or by a philosophical forum. This ought to be the thing of a democratic and free decision of all interested.

If one depicts in this way, on the one hand, what the relationship between philosophy and politics has been up to now, and, on the other hand, what their relationship should be in socialism, one might ask what roads, if any, lead to the realization of such a relationship. In answer it should be remarked first that such a relationship between philosophy and politics cannot be established if we first start going in the opposite direction, i. e. if we »temporarily« employ philosophy as the handmaid of politics and instead of developing democratic forms of government we strengthen bureaucratic ones. Without awaiting the »right time« for the development of the humanistic essence of communism (for those who wait for it the right time never seems to have come) we must today and now try to realize the maximum of what according to our beliefs it could and should be.

Without passively waiting for the »future«, philosophy must make the real world, including politics, the object of its criticism. In answering the question whether one should discuss politics in a philosophical way in newspapers, the young Marx replied that newspapers have not only the right but also the obligation to write about political questions, and that philosophy, as the »wisdom of the world« must care for the state as the »kingdom« of this world. »The question is here not whether one should philosophize about the state, the question is whether one should philosophize about the state well or badly, philosophically or unphilosophically, in a prejudiced way or without prejudices, with consciousness or without consciousness, consequentially or unconsequentially, quite rationally or semi-rationally.«<sup>12</sup>

Philosophy must make the real world including its politics the subject of criticism. But this is not enough. Philosophy must also break the limits of discussion within a narrow circle of professional philosophers, it must turn itself to non-philosophers, not only to scientists, artists, politicians, but to all those who think about the living problems of our time.

In order to establish the described relationship between philosophy and politics, politics must also develop in a given direction. It must more and more become the concern and work of the whole community. It must also become more and more the function of critical thought and discussion, not of accidental or arbitrary de-

<sup>12</sup> K. Marx, F. Engels: *Werke*, Band 1. Dietz Verlag, Berlin 1957, S. 100-101.

cision. Developing in this direction, philosophy and politics can free themselves from being separated »sectors« or »spheres« of a split social life, and fulfil themselves and develop as essential »aspects« or »moments« of the whole man.

On such a road various obstacles may arise. This may partly occur because the bearers of the process of superseding philosophy and politics can only be philosophers and politicians, and that only insofar as they are able to raise themselves above the egoistic interests of their own social strata and look from the standpoint of the whole of mankind and of that social class which can be today the bearer of the social transformation, i. e. the working class.

Although both professional philosophers and professional politicians are interested in retaining the social privileges of their strata, and this (not insurmountably) can obstruct them in taking a revolutionary standpoint, there is a considerable difference between philosophers and politicians as social strata. The difference is not only in the kind or quantity of social privileges, although this difference can be fairly big and easily observable. There is an even greater importance in the following fundamental assymetry: in order that the activity of ruling society becomes common, the stratum of politicians which have ruled so far must restrict its activity. In order that all may be able to rule, those who have ruled so far, must rule less. However, in order that all can think critically about fundamental problems of contemporary man and world, no philosopher ought to renounce his right and duty to think critically. The »space« for that is wide enough for all. On the contrary, the greater the number of those who think and discuss philosophical questions is, the more stimulating the atmosphere for philosophical thought will be, and the greater the possibility for every individual to develop his own philosophical thinking to the maximum.

The assymetry mentioned in the social being of politicians and philosophers may result in certain misunderstandings between the members of the two strata in the beginning of the construction of communism and humanism. It may happen, for example, that some politicians who are not able to raise themselves to the universal social standpoint, and who strive to keep their privileged position as social rulers together with the corresponding material privileges, may regard philosophy directed against all privileges as a danger for themselves. Such politicians will have an entirely negative attitude towards philosophy and philosophers, but they will avoid an open discussion of controversial questions, and they will try to represent the defence of their material interests and privileges as a defence of socialism against »non-socialist« strivings.

Such conflicts and tensions can be avoided or solved in different ways. One way would be to liquidate philosophy or to transform it into a subservient handmaid of politics. In some socialist countries this has largely succeeded. In others (primarily in Yugoslavia) such a danger does not exist. But where there are no real conditions for transforming philosophy into the servant of politics, the danger may exist that politicians will try, by surrendering a part (more adequately

a small particle) of their power, to »corrupt« philosophers, that they may suggest to divide their power over all society with philosophers and scientists (of course not equally). This is the most dangerous trap which philosophers in socialism have to escape. It is a duty of philosopher-Marxists to develop a critical consciousness directed towards themselves as a special social stratum, towards politicians, and towards anybody else who may try or wish to maintain or to achieve a privileged position in society. In these efforts philosopher-Marxists can find their best allies among those politician-Marxists who do not confine themselves to the standpoint of their own social stratum, but take the standpoint of society as a whole.

## LE SOCIALISME ET LES INTELLECTUELS

*Danilo Pejović*

Nous avons vu publier au cours de notre histoire récente quantité de proclamations publiques s'adressant «aux ouvriers, à la paysannerie et aux intellectuels honnêtes». Les non-initiés échangent des regards de surprise et se demandent avec étonnement si les ouvriers et les paysans auraient été doués par Dieu d'une nature restant partout et toujours honnête, tandis que le troupeau des «marchands de raison» serait le seul à compter tant de brebis galeuses qu'il faudrait sans cesse s'occuper à séparer quelques honnêtes de la majorité des malhonnêtes. Est-ce là l'expression de la sagesse populaire, ou une confusion? Enfin, cette façon de traiter le prolétariat académique n'a-t-elle pas quelque chose d'offensant?

Tout bien considéré, il faut reconnaître qu'aujourd'hui des proclamations de ce genre se font rares, mais elles ont laissé des traces dans les esprits et leur influence se fait encore sentir, apparaissant particulièrement au cours de certaines discussions publico-privées sur la position, le rôle et les devoirs des «travailleurs de l'esprit» dans le monde contemporain en général et dans le socialisme en particulier. Il ne s'agit pas seulement ici du rang social de l'intellectuel d'aujourd'hui, de la réputation et de l'autorité dont il jouit de par sa vocation, mais d'abord de la *place importante qu'il occupe dans le monde*: cette place une fois déterminée, même à grands traits, il est possible de voir toutes les conséquences qui en découlent pour la situation réelle de l'intellectuel dans une société en général et dans la nôtre en particulier.

Cette question, comme toutes celles qui méritent réflexion, est tellement grevée d'incompréhension ou plus exactement de demi-compréhension qu'il est pour le moins difficile d'en atteindre le cœur. La pensée est hésitante, car elle doute non seulement de l'objet qu'elle a devant elle, mais aussi d'elle-même: ses chemins sont à peine praticables. Peut-on cependant s'y frayer un sentier? Un tel effort est-il payant?

Quand nous disons: «Tout et Rien», depuis toujours, pour la philosophie, c'est la même chose. Mais il semble qu'aujourd'hui, ce soit la forme Rien qui se manifeste le plus souvent, et la pensée phi-

losophique s'efforce autant qu'elle peut de prouver que derrière ce Rien se cache en réalité le Tout. Il en résulte que dans la vie quotidienne l'évidence la plus plausible et en même temps la plus éphémère doit faire souvent l'objet d'une démonstration spéciale, car elle n'est plus plausible, car Rien n'est plus ni plausible ni compréhensible. Tout devient mystérieux et étonnant. Chaque mot perd sa signification et devient un pur et simple flatus vocis. S'il en est ainsi aujourd'hui dans plusieurs occasions, c'est peut-être aussi le cas pour notre question: à quoi servent les intellectuels dans le socialisme? A quoi bon parler d'eux?

A quoi bon parler d'eux? Nous donnerons plusieurs raisons: premièrement, la condition générale du *danger objectif* qui menace les intellectuels dans le monde. En tant qu'élite de naguère, non pas élite du pouvoir, mais élite de l'esprit, l'élite intellectuelle disparaît, s'évanouit. Son espace vital est supprimé, son existence est mise en question, en même temps que la justification de cette existence et sa raison d'être. On dirait que les intellectuels se dissolvent dans la spécialisation technologique ou organisatrice, se contentent d'être des experts et s'endorment au sein de leur standing élevé. Bien plus, ils sont parfois si bien rémunérés qu'ils deviennent ultra-positifs, exsangues, sans y être forcés par la violence ou la censure. Ailleurs, ils se tiennent tranquilles ou gardent le silence, car leur fonction de conscience critique est étouffée par les repréailles, et la crainte où ils sont des organes du pouvoir les fait se retirer dans leur coquille. D'une manière générale, nous pouvons dire que d'un côté comme de l'autre ils disparaissent peu à peu. Mais nous n'avons pas de regrets et notre but n'est pas ici de faire entendre les lamentations de Jérémie sur le sort d'Israël, de l'Israël de l'esprit, du «peuple élu de la raison». Laissons les morts enterrer les morts et les pleurer, examinons plutôt en face ce qu'il en est.

La deuxième raison qui parle en faveur d'une discussion sur les intellectuels est l'anti-intellectualisme qui aujourd'hui encore ne cesse de croître de tous les côtés. Nous pouvons distinguer dans ce phénomène plusieurs moments. C'est d'abord la transformation de l'esprit en économie efficace. C'est ensuite le fait que les intellectuels, dans telle ou telle situation, abandonnés à leur angoisse, tombent dans la détresse et l'auto-destruction. Ce sont les intellectuels eux-mêmes, qui ont transformé souvent, de façon paradoxale, leur solitude et leur malaise en haine et mépris d'eux-mêmes. Enfin – et ceci est peut-être le facteur le plus important de l'anti-intellectualisme généralisé du monde contemporain – citons le sentiment d'infériorité des non-intellectuels. Quantité de non-intellectuels trouvent une compensation à leur sentiment d'infériorité dans le fait qu'ils sont «contre les intellectuels», «pour la vie réelle». La raison en est peut-être qu'une *Ratio-intellectus* des siècles nouveaux et éclairés se trouve à peu près réalisée, et qu'une certaine philosophie est en quelque sorte accomplie, si bien que les philosophes ne savent plus que faire et que personne n'a plus besoin d'eux – ce qui est un facteur d'anti-intellectualisme.

A ces raisons, nous en ajouterons une autre qui est spécifiquement yougoslave. Les *malentendus pratiques* qui s'accumulent quotidiennement autour des intellectuels, des philosophes, des assemblées philosophiques et même des réunions telles que l'école de Korçula, se ramènent en général à différentes méprises concernant les intellectuels et leur position dans le socialisme. On oppose aux intellectuels – moins dans l'opinion publique, d'ailleurs, que dans les coulisses – les trois objections suivantes: a) »Ils ne sont ni honnêtes ni sincères, mais malintentionnés et hypocrites«; probablement du fait de leur esprit universellement sceptique; b) »Ils sont apolitiques«, – peut-être parce qu'ils ne sont pas dociles aux directives; c) »Ils sont ambitieux«, – puisqu'ils critiquent à tort et à travers et »veulent le pouvoir«.

Une fois exprimées les trois raisons qui nous poussent à entamer la discussion sur les intellectuels, l'orientation de cette discussion se trouve déterminée, mais nous pouvons affirmer que cette introduction est insuffisante pour expliquer à fond pourquoi il est nécessaire, d'entamer une discussion *philosophique* sur les intellectuels dans le socialisme. Beaucoup s'en étonneront. Ils soutiendront que c'est là l'affaire de la sociologie, de la psychologie ou même de la pathologie sociales, et pas du tout l'affaire des philosophes.

Mais laissons les anti-philosophes à leurs objections, et posons la question: en quoi consiste, philosophiquement parlant, le problème des intellectuels dans le socialisme?

Anticipons: à notre avis, c'est la reconnaissance de ce qui fait la raison d'être des intellectuels en générale et justifie leur existence dans la socialisme. *Quaestio facti*, *quaestio juris*: les deux se posent en même temps.

Nous tâcherons de développer les données du problème de manière à le subdiviser en trois questions distinctes: 1) qu'est-ce que les intellectuels en général? 2) quel rapport y a-t-il entre la gauche et les intellectuels? 3) à quoi servent les intellectuels dans le socialisme?

## 1.

Il y a une curieuse coïncidence entre les deux acceptions du mot »intelligence«; »intelligence«, caractéristique d'un groupe social, et »intelligence«, faculté de l'esprit. Selon la première acception, les intellectuels sont une catégorie sociale, un groupe qui peut, mais ne doit pas, être une élite sociale, et qui se présente aujourd'hui en Yougoslavie comme l'ensemble des »travailleurs de l'esprit«. Cette expression indique déjà où nous en sommes: les travailleurs de l'esprit sont ceux qui s'occupent du travail de l'esprit par profession. Travailler, pour eux, c'est penser, et leurs »moyens de production« sont la connaissance et l'art.

Par ailleurs, il existe une faculté de l'homme, une qualité essentielle de la conscience, que l'on appelle intelligence ou raison. Un fait psychologique notoire, vérifié par l'expérience, est que tous ceux qui jouissent des qualités anthropologiques humaines, par exemple de la possession des centres subcorticaux, ne sont pas forcément par

là-même intelligents. L'intelligence est le *don naturel* de discernement et de différenciation du vrai et du faux, de l'essentiel et de l'inessentiel, l'«*idéisation*», comme disent certains philosophes (Husserl), une sorte d'ascèse: pouvoir dire «non» à l'existence et rechercher l'essence (Scheler). On pourrait citer différentes définitions qui n'ont pas leur place ici. La philosophie, la psychologie et surtout l'anthropologie philosophique se sont beaucoup étendues sur ce sujet au cours des cinquante dernières années, distinguant l'intelligence théorique de ce qu'on appelle l'intelligence pratique (Scheler), discutant des composantes de l'intelligence: disons tout de suite que l'intelligence au sens psychologico-génétique (qui se laisse même mesurer) ne nous intéresse pas ici, et que nous la supposons généralement connue. Il n'en reste pas moins que la coïncidence de sens entre l'intelligence-faculté et l'intelligence-profession éclaire déjà la question posée. Occupons-nous d'abord de savoir ce que sont les intellectuels. Faisons un compte rapide de toutes les caractéristiques que l'on attribue ordinairement à cette notion. On considère le plus souvent que les intellectuels sont ceux qui sont intelligents, ou ceux qui sont instruits, ou ceux qui sont érudits, les universitaires, et non pas ceux qui ne sont pas savants. Ou bien l'on pense que les intellectuels sont ces personnes de la société bourgeoise exerçant ce que l'on appelle des professions libérales, médecins, juristes, savants. Ou que ce sont des spécialistes tels que verbocrates, bureaucrates, technocrates de toutes sortes. Ou que ce sont toutes les personnes vivant d'un travail intellectuel. Ou qu'ils se caractérisent par ce fait qu'ils ne possèdent rien et que leur intelligence et leur pensée sont le seul instrument de pouvoir et la seule puissance sociale dont ils jouissent; qu'ils vivent de leur pensée et que leur autorité dans la société ne tient pas du pouvoir mais de l'intelligence. Ces caractéristiques citées en passant – intelligent, instruit, savant, profession libérale, spécialistes, vivant de travail intellectuel – se retrouvent dans différentes sociologies. Discutant la question de savoir ce que c'est qu'un intellectuel, elles trouvent dans les caractéristiques mentionnées une réponse vraie ou pour mieux dire exacte. Mais ici, nous considérerons dans l'ensemble les intellectuels en tant qu'intellectuels spécialisés, techniciens, ou intellectuels en général. Il reste encore à déterminer ce que l'on appelle les intellectuels «humanistes» (expression née récemment dans le journalisme yougoslave). Qu'appelle-t-on «intellectuels humanistes»? Ce sont les artistes, originaux ou reproductifs, des beaux-arts et de la musique, les écrivains et les poètes. Certains estiment qu'il faut ranger dans cette catégorie les instituteurs, et d'autres le contestent, soutenant que les instituteurs ne sont pas des intellectuels. Viennent ensuite les professeurs et autres enseignants. On dit aussi que ce sont les savants, les chercheurs en sciences sociales et humaines, particulièrement les linguistes, les historiens, les sociologues et même les philosophes; selon les uns, ces derniers appartiennent aux sciences sociales, selon les autres, ce sont des «inspecteurs de travaux finis», per definitionem, tandis qu'une troisième catégorie soutient qu'ils occupent le faite de la pyramide.

Laissons ces opinions. Le problème est pour nous de savoir où se trouve le critère de *l'existence profane* de l'intellectuel. En quoi un dermatologue ou par exemple un ingénieur catholique – tous deux excellents spécialistes – sont-ils des intellectuels? La question est d'autant plus intéressante que nous trouvons dans une situation toute particulière. Nous sommes en face d'une tendance qui dans un pays en voie de développement comme la Yougoslavie, n'est pas des plus visibles. Cette tendance apparaît dans les sociétés industrielles hautement développées. L'automatisation du monde contemporain, sommet du développement technique, abolit les distinctions entre col blanc et col bleu, entre travail intellectuel et travail manuel, et cette tendance va en se développant. Et ce n'est pas seulement la différence entre travail intellectuel et travail manuel qui disparaît, c'est aussi le travail lui-même en tant que travail. Bien entendu, il ne disparaît pas au point de laisser la place à ce que nous pourrions appeler avec Marx »la production en tant qu'art, il ne passe pas, loin de là, à la POIESIS originelle. Mais il se réduit à une fonction automatique purement abstraite. Mais toutes les distinctions économiques d'après les outils de production, d'après les moyens de production, d'après la technique en tant que moyen de production, d'après la distinction rigoureuse qu'il convient d'établir entre les fonctionnaires et ouvriers, les personnes qui accomplissent un travail intellectuel ou d'invention, et celles qui travaillent avec ces outils – bref entre l'inventeur et l'applicateur – disparaissent à leur tour d'une manière ou d'une autre. Donc, ce n'est pas seulement la différence entre travail physique et intellectuel qui se trouve abolie, mais le travail lui-même.

Cependant, quelle que soit la part d'invention et de savoir-faire que l'on trouve dans le travail d'un ingénieur ou d'un dermatologue, quelle que soit la spécificité dont ces professions jouissent dans la division du travail, on en arrive toujours à se poser la question suivante: quel est *l'essentiel pour eux tous*?

*L'essentiel est pour eux qu'ils ne se réfèrent pas à l'essentiel*, que dans l'exercice de leur profession, ils se tiennent éloignés du général et de l'essentiel. Et c'est ce particulier *irréductible* de la profession traditionnelle avant ce processus d'automatisation dont nous avons parlé qui permet l'exercice d'une activité particulière. Ce Tout et Rien mentionné plus haut reste hors de leur portée, caché à leurs regards qui n'arrivent jamais jusqu'à lui.

Mais il en va tout autrement de ceux dont l'activité a pour objet de s'élever de plus en plus au-dessus du sensible, du singulier, du concret, de tendre au concret général et de l'éloigner de la pratique quotidienne de l'expérience. Nous voulons parler de la théorie pure et de la création artistique. Aussi bien, quand on parle des »intellectuels humanistes« est-ce un pléonasme: ils ne sont que cela ou ne sont rien du tout. Ici l'»humanisme« n'est pas une caractéristique de valeur mais une qualité d'objet. Chercheurs, ingénieurs, dermatologues, verbocrates et technocrates, sont tous des spécialistes plus ou moins intelligents et plus ou moins capables. Disons-le tout de suite, ils ne sont pas en question. Personne ne met leur valeur en doute.

et quand on pose le problème de l'intelligence, ils sont en dehors du caractère problématique de la question. Bien plus, ils sont la »marchandise la plus recherchée«.

Mais ce n'est pas seulement la »matière« des activités de ceux qui sont voués à la théorie et à la création artistique, »matière« élevée au dessus de la pratique brute, ce n'est pas seulement l'intérêt particulier pour le général, qui dépassent tout le reste, en partant de l'homme, foyer de toutes les questions. Au contraire, l'importance séculière et les conséquences sociales de ces activités sont telles qu'elles les distinguent essentiellement des autres. Et c'est en cela que le travail d'un philosophe ou d'un écrivain se distinguera toujours de celui d'un ingénieur ou d'un médecin. C'est justement cela qui est Omni-englobant, difficilement accessible, abordable seulement par l'observation et la création, c'est justement ce qui est caché, et que l'on ne trouve qu'en s'écartant du concret sensible, dans la production et l'observation essentielles, mais qui permet en même temps tout le particulier et tout le singulier, débouchant de la sorte sur toutes les professions particulières. En d'autres termes, il s'agit de ce qui se trouve à la racine de tout ce qui est séculier, et c'est la raison pour laquelle la *Res publica* est aussi si l'on veut la *res publica* de l'esprit. Il ne faut pas s'étonner si un intellectuel s'occupant de théorie ou de création artistique qui se retire dans le privé n'agit plus comme un intellectuel; il est au-dessous du niveau de sa vocation et ne fait que la déshonorer.

Nous savons maintenant approximativement ce qu'on peut appeler »les intellectuels« au sens large et au sens restreint du mot, intellectuels en tant que spécialistes et intellectuels en tant que personnes exerçant une activité publique de l'esprit. Et qu'appelle-t-on alors »intellectuels humanistes«?

Sans prétendre donner ici une définition complète et précise, nous pouvons dire ceci: les intellectuels ne vivent pas seulement de savoir et d'art, ils vivent *pour* le savoir et l'art; ils sont l'attachement même de leur personne et de leur activité vitale et séculière à tout ce qui se découvre comme le Tout et le Rien de toutes choses, à tout ce que l'on ne trouve qu'en mettant »entre parenthèses« le quotidien, à tout ce qui n'est accessible que dans l'observation et la production de la vérité du monde. L'Aujourd'hui et l'Ici du monde nous conduisent nécessairement en arrière dans son Hier et nous entraînent vers ses Demain. Concentrées et limitées de ce fait même et par le métier à un groupe d'individus, les occupations professionnelles restreintes sont bien entendu la conséquence inévitable de la division sociale historique du travail en travail de l'esprit et travail manuel et des possibilités d'instruction. Il en résulte que les occupations professionnelles ne sont pas la condition sine qua non de l'intelligence même au sens de capacité. C'est l'inverse qui est vrai: l'activité intellectuelle suppose essentiellement une puissance de discernement qui découle de quelque chose d'original. C'est en effet un don naturel que quelqu'un voie, entende, sente et pense comme jamais n'ont pu ni su penser les autres. Cela représente dans l'évolution historique »une constante éternelle de la nature humaine«. Et les droits civiques peu-

vent être multipliés, les forces économiques également réparties entre les individus, le monde peut tendre à ce que les hommes deviennent égaux jusqu'à réaliser la démocratie radicale, puis celle-ci se dépasser elle-même, il n'en reste pas moins qu'une barrière infranchissable se dressera entre les intelligents et les sots. L'éducation elle-même n'y peut rien, et c'est la raison pour laquelle les personnes douées et celles qui ne le sont pas ne seront jamais égales, quel que soit l'ordre social qui règne dans le monde.

## 2.

Quand on parle du mouvement de gauche et de la gauche en général, on les cite la plupart du temps comme inséparables des intellectuels. Est-ce une alliance de hasard, une détermination toute extérieure, une décision subjective volontaire, ou quelque chose d'autre? De la définition que nous avons donnée de l'essence de l'intellectuel – préoccupation du général et de l'essentiel – il découle ceci: ce primordial qui rend possible tout le réel est réellement possible dans le monde. Ce qui est réellement possible n'est pas encore, mais se produit comme nôtre à condition que nous y participions comme intelligences. L'intelligence ne peut avoir une action publique que si elle perce jusqu'à cette possibilité essentielle réelle qui indique la direction du développement du monde et donne leur place aux choses. La théorie et la création exigent toujours une pratique déterminée, leur accomplissement total: la pensée tend vers l'acte, l'oeuvre vers sa réalisation. Inversement, la pratique de la réalisation des possibilités ne saurait se faire sans la conception de la théorie et dans l'art sans l'image de la création. Ces trois formes de rapports entrent dans un courant dialectique où elles ne cessent de permuter. La théorie et la production artistiques exigent obligatoirement la pratique, mais ne peuvent nullement s'y épuiser. Elles sont vision du futur autant que savoir et art, et on pourrait les appeler pressentiment et composition. C'est cette composition qui donne sa place au moment actuel et, s'il en est privé, il n'est rien.

Karl Mannheim, éminent représentant de la sociologie de la connaissance et camarade de Lukács au moment de la Révolution hongroise, distinguait deux composantes de l'activité intellectuelle: *l'utopie*, ou vision du futur et de ce fait transcendence du présent, et *l'idéologie*, ou image réelle de la réalité présente avec tendance à la conserver. Mannheim reprenait la théorie de l'idéologie de Marx. La société de classes est une réalité altérée dont l'idéologie est une image réelle et adéquate. Que cette réalité soit plus ou moins altérée, plus ou moins fautive en elle-même, l'idéologie est toujours une force qui tend le plus effectivement possible à la stabiliser, à la refléter et à la fixer. Il en résulte que deux possibilités, s'offrent aux intellectuels dans la réalité séculière: utopique et idéologique, celle qui transcende et celle qui s'en tient au statu quo, celle qui a l'intérêt théorique

du dépassement et celle qui, pour des raisons pratiques de stabilisation, assume la charge de saisir les catégories et d'expliquer rationnellement la réalité.<sup>1</sup>

Mais si la connaissance théorique du monde doit transcender le présent et entrevoir le futur, se posant de cette manière comme la négation dialectique fondamentale de l'existant établi et créé, il en découle que toute véritable *intelligentzia* prend sa source dans le non-conformisme. L'*intelligentzia* est l'une des incarnations de la négativité dialectique de l'esprit comme possibilité de son existence véritable. Si l'esprit et les intellectuels ou travailleurs de l'esprit ne faisaient rien d'autre que s'occuper de l'idéologie, ils menaceraient leur propre existence comme intellectuels et se liquideraient eux-mêmes. Chaque intelligence originale est donc directement non-conformiste de même que tout intellectuel digne de ce nom, quel que soit le «sublime» avec lequel il exprime sa conception du monde.

Mais cet intellectuel non-conformiste peut de surcroît de déterminer séculièrement pour une solution politique, s'engager consciemment pour la révolution, et devenir par là un *homme de gauche*. Le non-conformisme et le gauchisme peuvent donc être considérés comme deux degrés d'engagement intellectuel séculier. Et gauchisme constitue le degré supérieur du non-conformisme. Tant qu'il existe dans une société des classes définies qui se distinguent entre elles par des rapports bien déterminés envers les moyens de production et par leur rôle dans l'ensemble de l'être social, le gauchisme constitue un engagement décisif en faveur la classe la plus à gauche, pour la politique la plus radicale. Au contraire, si la définition des classes et des groupes sociaux est confuse, s'il se déroule des processus qui tendent à diminuer les différences de classes – car dans certaines conditions l'idéal de tout col bleu est de devenir un col blanc –, ou à provoquer une dissolution des classes «supérieures» – car le standing technique les égalise toutes –, si la dissimilitude des classes perd de son acuité, on voit en même temps disparaître peu à peu ce qui donnait son orientation essentielle à l'effort de la gauche. Dans ce cas-là, ce qui est à gauche et ce qui est à droite commencent à changer, l'homme de gauche radical sent le sol se dérober sous ses pieds et se met à «flotter».

Il faut chercher la source profonde du gauchisme dans une compréhension particulière des rapports entre la théorie et la pratique. Le premier à avoir abordé cette question fut Aristote. Toutefois l'es-

<sup>1</sup> Mannheim pense avec Alfred Weber – de façon trop peu critique – que par nature la connaissance théorique – l'intention envers la totalité dynamique de la société, totalité qui dépasse la limitation de classe – rend possible à certains leur «position sans classe» relative: c'est la «*freischwebende Intelligenz*». Le caractère contemplatif de la mentalité intellectuelle inspirée de cette position a permis aux groupes politiques extrémistes d'exiger des intellectuels une déclaration de sympathie définitive et de condamner cette mentalité comme étant «sans caractère». Le fanatisme des intellectuels radicaux doit être compris comme une tentative pour surmonter la méfiance dont ils faisaient l'objet par une compensation psychique rendue possible par l'inexistence de leur intégration fondamentale à une classe. Cf. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, New-York, 1936, p. 154, 158, 159 passim. (A défaut de l'original allemand, nous citons d'après la traduction anglaise autorisée).

prit européen a compris relativement tard, avec Hegel et Marx, le circuit dialectique de la théorie et de la pratique, bien qu'il ait pressenti depuis longtemps ce qu'il en était. Marx a compris ceci de nouveau que ces deux possibilités offertes à l'homme dans ses rapports envers le monde devenaient non-essentielles quand elles étaient altérées par la division du travail née de l'histoire, et qu'elles se fixaient d'une manière constante sur certains groupes, couches ou classes. L'exigence de Marx en ce qui concerne le changement du monde se fonde également sur l'interprétation philosophique de la théorie et de la pratique, et cette exigence est philosophique en même temps que métaphilosophique: avec le temps, toute théorie passe à la pratique, mais l'on ne saurait en conclure que la théorie soit menacée de s'épuiser ou de se dissoudre dans la pratique. C'est bien là ce qui fait la force concrète et la résistance historique des idées. Pendant que les unes se réalisent, l'esprit, loin de rester inactif, en découvre d'autres. La théorie et la pratique s'interposent successivement comme médiateur, mais elles ne se détruisent jamais l'une l'autre. Leur fil conducteur va jusqu'à la source du monde, bien que le phénomène varie de l'une à l'autre, et exige pour cette raison même une étude adéquate qui ne peut être dépassée par quoi que ce soit. Le «dépassement» de la philosophie en tant que réalisation ne doit en aucun cas être compris comme son évincement, en dépit de ce que, souvent et à tort, on explique ou même on réalise. Il y aura donc toujours certains hommes dont le savoir et l'art seront supérieurs à ceux des autres, sans qu'ils soient forcés pour autant de les réaliser dans une oeuvre, et encore moins de constituer un groupe social particulier ou d'aspirer au pouvoir.

### 3

Les intellectuels se sont organisés en profession et en groupe social depuis la Renaissance jusqu'à nos jours. Nous ne pouvons pas parler d'eux comme d'une couche sociale à part au sens strict du mot ni dans l'Antiquité, ni au Moyen-âge, bien que les hommes doués d'art et de savoir tendent à se distinguer des autres et à former un groupe à part déjà à l'époque hellénique. Le travail des esclaves, s'il constituait la base matérielle de la création intellectuelle, n'en représentait pas la condition essentielle. Au Moyen-âge, le travail intellectuel ressortit à l'aristocratie de l'esprit plus qu'à l'aristocratie séculière, et il faut attendre le capitalisme pour voir apparaître les intellectuels professionnels. Ils apparaissent au sein de la bourgeoisie, qui dès le début, ne les emploie guère que comme des outils. Car la bourgeoisie – et c'est la première fois dans l'histoire que le fait se produit – méprise profondément l'esprit de théorie: elle ne s'intéresse pas au savoir, mais à l'avoir, elle tient avant tout à la puissance, et des deux éléments que Platon voulait réconcilier, elle n'en réalise qu'un: le pouvoir public, laissant la pensée tomber dans le simple calcul et s'y épuiser.

Que se passe-t-il avec le mouvement ouvrier?

Les fondateurs, y compris Lénine, de la théorie et de l'organisation du mouvement ouvrier, sont intellectuels d'origine. En ce qui concernent la position des intellectuels dans le mouvement ouvrier, les tâches qui leur incombent et le rôle qu'ils ont à jouer, on trouve chez Marx et Engels de nombreuses déclarations plus ou moins favorables.<sup>2</sup>

Malgré leur disparité, ces déclarations ont des rapports très étroits avec la théorie du parti ouvrier sur laquelle on a déjà tant écrit en Yougoslavie. Dans la social-démocratie, on voit également se développer des doctrines sur les intellectuels, dont la plus marquante est celle de Karl Kautsky. Après la mort d'Engels, à l'époque de prospérité économique où l'on vit s'élever le standing de vie de la classe ouvrière et où la social-démocratie allemande appliquait le gros de son activité à développer les formes parlementaires de lutte, Kautsky estimait que les intellectuels avaient un rôle particulier à jouer. Il a créé la théorie de l'état-major intellectuel du parti, selon laquelle, au sommet de l'organisation, il y a l'élite intellectuelle des «révolutionnaires professionnels». La tâche de cette élite est d'arracher à sa somnolence la classe ouvrière un peu lourde qui ne sait pas formuler ses intérêts économiques, sociaux et humains, de l'arracher au sommeil par la théorie considérée comme une arme de la lutte révolutionnaire, et d'en faire l'instrument de l'idée au sens où l'entendait Marx, de manière à ce que l'idée, gagnant les masses, devienne une force matérielle de la révolution.

Lénine a repris cette doctrine en la modifiant selon sa nouvelle théorie du parti et de la révolution. Et puisque l'un des écrits de Lénine porte comme titre «Deux tactiques du parti ouvrier», nous pourrions dire que sa doctrine de l'intelligence comporte deux tactiques. Une tactique ésotérique, et une tactique exotérique. Lénine est lui-même un intellectuel, et son état-major composé essentiellement d'intellectuels. Ils travaillent ensemble au plus haut sommet du parti, et représentent le niveau supérieur de la position envers les intellectuels. Mais il existe aussi une autre position, qui, à l'intérieur de la théorie du parti de Lénine, trouve son expression dans la théorie de l'organisation: «Aucun professeur ni lycéen ne peut être membre du parti» s'il ne fait que se déclarer abstraitement pour le programme et les statuts, s'il n'appartient pas à une organisation du parti, s'ils n'assume pas des tâches fixées d'après le plan central, s'il ne se soumet pas à une discipline sévère, etc. On voit que la position envers les intellectuels se situe sur deux voies différentes, se détermine à deux niveaux: ésotérique pour l'état-major, exotérique pour la masse des intellectuels.

Malgré tout ce qui les sépare par ailleurs, Lénine et Kautsky ont donc à peu près la même doctrine en ce qui concerne les intellectuels et le rôle qu'ils ont à jouer dans le mouvement ouvrier. Enrichie de quelques compléments, cette doctrine restera en vigueur dans le mouvement ouvrier international pendant plus d'un demi-siècle, et vaut

<sup>2</sup> Cf. Manifeste communiste, Zagreb 1945, p. 39.

encore de nos jours, en gros. Avec cette différence, toutefois, que les intellectuels occupent une place de plus en plus restreinte dans les organes de direction. Comment l'expliquer?

C'est alors que se pose une question d'une importance primordiale: pourquoi la majeure partie des intellectuels s'est-elle engagée à gauche, et même, pourquoi a-t-elle dû s'engager en faveur du mouvement ouvrier?

Parce que, semble-t-il, les intellectuels, particulièrement au vingtième siècle, sont devenus peu à peu eux-mêmes un prolétariat qui a bien compris qu'il n'avait rien à perdre dans la société bourgeoise, si ce n'est ses propres chaînes. C'est la raison pour laquelle les intellectuels ont cherché le contact avec la classe la plus à gauche, avec le parti le plus radical, qui se présente, comme on le fait souvent remarquer, comme le principe de la négativité absolue, de l'opposition absolue, de la négation absolue de l'existant. S'ils ne s'étaient pas ainsi engagés, alors que les possibilités historiques de cet engagement, partis, classes et programmes radicaux existaient, les intellectuels auraient trahi leur essence même, quels que fussent par ailleurs leurs penchants ou leurs répulsions envers la politique, leurs sympathies ou leurs antipathies envers la révolution.

Si nous prenons l'exemple concret de la Yougoslavie, et des intellectuels dans nos pays, avant la guerre, nous constatons qu'ils étaient tous à gauche – à de rares exceptions près – depuis Krleža et Cesarec jusqu'à Keršovani, etc. La plus grande partie de la jeune génération – études entre 1918 et 1941 – s'est politiquement engagée à gauche sous l'influence des intellectuels de gauche qui sont allés avec le mouvement ouvrier, plus que sous l'influence directe du parti ouvrier ou sous celle de la science de Marx et Engels. C'est en lisant *«Le Talon d'acier»* de Jack London, *«Le Dieu Mars croate»* ou *«Aux Confins de la raison»* de Miroslav Krleža, que ces jeunes gens ont commencé à se rebeller contre l'existant. Certes ils ont lu d'autres livres, et leur engagement intellectuel a eu d'autres raisons, mais cet élément a joué un rôle décisif. Il ne semble donc pas outrancier d'affirmer que tout ce qui était du côté de l'esprit était aussi du côté de la gauche, et que nulle part cet état de choses n'a eu de plus grandes conséquences qu'en Yougoslavie entre les deux guerres, sauf peut-être en Russie, à la veille de 1917. Quand nous parlons des intellectuels yougoslaves, il ne faut donc pas oublier qu'il y eut rarement intellectuels plus orientés à gauche. Ils ont compris l'essence de leur esprit comme une négativité, négativité dialectique qui prenait souvent la forme de la révolte anarchique, ce qui peut rarement être évité dans des circonstances de ce genre. Leur gloire est soutenue encore aujourd'hui par les qualités dont ils firent preuve: courage personnel, faculté d'engagement total, hardiesse en face des conséquences de leur engagement intellectuel, intrépidité, sincérité à n'importe quel prix, nombreux sont ceux qui parmi nous ont eu l'occasion de constater ces traits de caractère chez les intellectuels dont nous parlons. Certains d'entre eux vivent encore parmi nous, mais sont-ils restés les mêmes?

Après la guerre et la révolution, la situation a beaucoup changé. Les intellectuels étaient autrefois les principaux agitateurs et porteurs de l'idée dans la masse; maintenant, bon gré mal gré, ils se trouvent dans une situation où la dimension idéologique de l'activité intellectuelle est devenue leur lot. On pourrait écrire des livres sur les nouveaux problèmes qui se posent à eux, sur les nouvelles décisions qu'ils ont à prendre. Malgré des hésitations sporadiques, ils ont pour la plupart participé à la révolution et prouvé qu'ils n'avaient pas d'autres intérêt social et politique que celui de la classe ouvrière: une fois pour toutes, ils ont opté pour le socialisme. Mais la situation dans laquelle ils se sont trouvés après la révolution avait ceci de remarquable que l'évènement le plus important était *déjà* passé. Est-ce à dire que leur rôle est terminé? Est-ce à dire que l'histoire s'est arrêtée en 1945, quand le parti ouvrier a pris le pouvoir? Quelle est la position des intellectuels aujourd'hui?

Les malentendus s'accumulent autour de cette question. Si certaines idées des intellectuels ont été en grande partie réalisées, faut-il en conclure qu'il n'y a plus de tâche d'anticipation? Que signifie donc en ce sens la critique du monde qui n'est a priori ni positive ni négative, mesurant tout d'après les possibilités réelles? Critique qui mesure – selon le mot de Marx – la réalité sur l'idée, et pas seulement l'idée sur la réalité, car la philosophie doit devenir séculière de même que le siècle doit devenir philosophique. C'est dans cet aphorisme qu'il faut aller chercher le secret de la tâche des intellectuels d'aujourd'hui. Désormais, la question de la théorie – d'où, où et pourquoi – est aussi la question de l'homme en tant qu'homme, aussi longtemps que durera l'histoire. C'est la raison pour laquelle la théorie ne peut pas se dissoudre dans l'idéologie, puisqu'elle ne saurait se dissoudre dans aucune pratique quelle qu'elle soit. Elle reste dans un rapport dialectique de conditionnement avec la pratique, elle garde sa dimension dialectique envers le réel, l'idée et le monde ne cessent de s'opposer sans s'abolir ni abstraitement ni dialectiquement dans le processus de médiation. Il n'y a donc d'identité abstraite ni entre pratique et théorie, ni entre intellectuels et politiques, et il ne saurait y en avoir. Il faut toujours que l'esprit garde une certaine indépendance, et c'est pourquoi, bien que tout ce qui relève de l'intelligence, travail et effort de pensée, contienne des implications politique déterminées et exige un engagement dont la plupart des intellectuels sont conscients, la création intellectuelle ne peut pas être réduite à la politique. Quant à l'inverse, c'est-à-dire le fait que la politique ne peut pas se dissoudre dans le travail intellectuel, il ne semble pas nécessaire d'en convaincre qui que ce soit.

Le monde intellectuel et le monde politique se distinguent encore sur un point: de même que les intellectuels ne peuvent pas satisfaire la politique, la politique ne peut pas satisfaire les intellectuels. L'histoire n'est pas seulement le présent, la possibilité pas seulement la réalité, la vérité pas seulement l'exactitude. Tous ces phénomènes restent distinct, non dans le sens du mauvais infini pour finir quand même par se rejoindre et s'abolir, mais comme les moments dialect-

tiques d'un processus historique ouvert qui les garde debout l'un en face de l'autre. Pour la même raison, la politique et les intellectuels ne peuvent que rester dans un état de lutte amicale: Raison d'État et Raison de l'Histoire!<sup>3</sup>

Certaines données permettent nous ne dirons pas une entente inconditionnelle ni une unanimité de pensée fastidieuse, mais une discussion libre entre les intellectuels et le reste des hommes y compris les politiciens. Ce n'est qu'en se conformant à ces données que l'on permettra aux intellectuels en général et en particulier dans le socialisme en tant que mouvement vers le nouveau, en tant qu'effort conscient ouvrant des perspectives vers le dépassement du travail intellectuel ou de tout autre travail, vers le dépassement des intellectuels en tant que salariés intellectuels.

Citons d'abord la *différenciation inconditionnée des sphères* de la théorie et de la pratique, de l'anticipation et de l'établissement, de l'invention et de la réalisation des idées. Citons ensuite la nécessité de se réconcilier avec le rôle avant-gardiste des idées des intellectuels, rôle qui a toujours été le leur, non à côté ni contre mais à l'intérieur même des tendances générales du socialisme qui devient le destin du monde. Les intellectuels, qui n'ont jamais été une classe, se trouvent en état de toujours assumer à nouveau ce rôle d'avant-garde des idées, en le rattachant au principe séculier. Les intellectuels ne doivent pas constituer une avant-garde politique, ils ne doivent pas y prétendre et leur nature même leur interdit de l'être, bien que certains intellectuels un peu faibles ne soient pas à l'abri de la tentation du pouvoir, nourrissant des ambitions politiques, comme le prouve l'expérience, partout dans le monde y compris en Yougoslavie. Cela n'est pas le plus dangereux mais le plus mauvais chemin qu'un intellectuel puisse emprunter, endommageant les sphères de l'esprit et demeurant inutile au monde. Reste le rôle d'avant-garde de l'esprit. Si la disparition du travail dans la fonction automatique tend aujourd'hui à entraîner la disparition des classes, non par le dépassement vers une communauté ou une société humaine, mais par l'anéantissement dans la grisaille de la «société des masses», il faut que les intellectuels, après s'être réconciliés avec cette situation, assument pour la première fois peut-être dans ce moment de l'histoire un rôle nouveau: la critique théorico-intellectuelle du monde redevient la façon presque élémentaire de dépasser ce qui est.

Apparaît ensuite ce que l'on appelle l'*opinion publique*, et qui n'existe en Yougoslavie qu'à l'état embryonnaire. La pensée, la défense d'une opinion, ses conflits avec les autres, ne sauraient exister qu'au cœur même du public. Non dans les couloirs ou les conversations téléphoniques. L'engagement libre sans prévision exacte du résultat de l'affirmation d'une position n'est pas quelque chose d'accidentel mais d'essentiel pour l'existence de l'esprit. De plus, cet engagement libre de l'un exige absolument la liberté de l'autre, sans entrave, comme prise de position argumentée, sur le champ de bataille de la pensée plus que partout ailleurs.

<sup>3</sup> En français dans le texte.

Il faut surtout citer comme condition préalable de la liberté de la création intellectuelle le *fonctionnement correct des institutions publiques*, sociales et intellectuelles, considérées comme les intermédiaires entre l'individuel et le général dans le système de la démocratie socialiste. Leurs possibilités abstraites ne peuvent pas suffire, il faut aussi considérer leur réalité quotidienne. Par exemple, la possibilité et la liberté de la critique existent plus ou moins dans la sphère intellectuelle, bien qu'il y ait encore des autorités artistiques que personne n'a convenablement «calotées», comme diraient les critiques. Les autres sphères jouissent-elles de la même liberté, et dans quelle mesure? En général, quand il y a une position à prendre, on attend un peu, et finalement on dit «oui». Est-il possible de dire aussi «non»? C'est possible, mais on ne le fait pas. Si la dialectique est proclamée principe de toutes choses, il faudrait bien quand même commencer par se demander pourquoi l'on est si anti-dialectiquement positif? Et ceci est valable pour le sphère intellectuelle comme pour les autres, plus les autres même, quoique la réalisation du principe soit incomplète. Sans cette négativité, la liberté intellectuelle s'étiole. Tous les droits des citoyens, réalisation de la liberté politique de la communauté, doivent être intégrés dans ce système d'institutions. D'habitude en Yougoslavie, on parle des institutions existantes avec un parti pris outrancier, les accusant d'être une entrave à la liberté. Il nous semble qu'au contraire, les bonnes institutions favorisent en principe la liberté, mais seules elles sont impuissantes et notre participation est indispensable. C'est la raison pour laquelle nous considérons que le fonctionnement démocratique de toutes les institutions est la seule voie qui puisse conduire à la liberté de l'esprit. Autrement la politique devient optative et tout agissement intellectuel du moralisme pur.

Il faut se débarrasser également des illusions concernant ce qu'on appelle les «influences de l'autre bord», comme si toute personne ayant son opinion propre, différente de la nôtre, était a priori malpensante, alors que ces différentes positions sont précisément l'une des conditions fondamentales de la formation d'une pensée. Quand l'on déclare chez nous certaines positions «disqualifiées» parce que prétendument prises sous «influence étrangère», c'est en suivant la ligne opportuniste de la facilité, c'est une paresse de la pensée qui cherche pour se justifier l'excuse la plus facile. Ce transfert (au sens freudien) révèle le malaise profond dont souffrent ceux qui se prétendent indignés par la malpropreté des positions d'autrui, dissimulant ainsi qu'eux-mêmes n'ont pas de position et sont vraiment sous l'«influence de l'autre bord»: ayant toujours cette expression à la bouche, ils tentent de faire croire qu'ils ont une position qui leur est propre, sans toutefois y parvenir. Enfin, les uns font leurs délices de Picasso et de T. S. Eliot, d'autres de choses bien plus pratiques. On peut dire de chacun qu'il choisit selon son goût. Mais quand les uns préfèrent Picasso et Eliot, les autres les Jaguars et les Mercédès, on peut se demander lesquels des deux se trouvent sous «influence étrangère», quoique une telle discussion ne mène à rien.

Il est aussi une chose que l'on appelle parfois le rôle d'éclaireurs des intellectuels, dans la mesure où ce rôle est possible. Mais la disparition de tout tabou suppose non seulement un éclaireur, mais aussi un éclairé. Il en était déjà ainsi pour Socrate et pour le despotisme éclairé, et il n'y a aucune raison d'imaginer qu'il puisse en être un jour différemment. Les intellectuels s'efforcent d'agir sur le reste des hommes de manière à ce que tous aspirent aux connaissances et aux sentiments supérieurs et en dernier ressort au dépassement d'eux-mêmes. Mais ils ne peuvent pas se dépasser en tant que groupe, couche ou « élite de l'esprit » au point de se dissoudre dans la médiocrité de la masse, de se fondre dans l'anonymat, et d'attendre indéfiniment que tout le monde devienne intelligent.

On peut dire pour finir que les vrais intellectuels ne représentent ni la corruption ni une opposition dissimulée, comme on les en accuse souvent, avec hypocrisie, car autrement, pourquoi tous ces cris qui leur reprochent de critiquer *publiquement* sans opportunité? Vraisemblablement, les intellectuels ne veulent pas que certains intrus omniscients décident au nom de tous d'orienter le poète vers ce qu'il doit chanter, le philosophe vers ce qu'il doit penser, car une telle attitude n'est guère raisonnable et n'est pas digne de l'autorité qu'engagent des interventions de ce genre.

Il y a deux façons d'abolir l'histoire de manière à ce qu'elle s'abolisse. La première est celle de Platon, la seconde, bien plus près de nous, celle réalisée par Staline. La première voulait que les philosophes devinssent rois, la seconde que les rois devinssent philosophes. Ni l'une ni l'autre ne valent rien, toutes les deux sont par essence impossibles et condamnées à périr. Nous pensons que l'idéal de Staline ne se réalisera jamais, ne peut pas se réaliser, et même, ne doit pas se réaliser, parce que les politiciens, par leur nature même, ne peuvent pas devenir et ne deviendront pas philosophes, sous peine de devenir mauvais politiciens. En inversement, quoique en ait dit Platon, les intellectuels n'agiront pas, ne peuvent pas agir comme des politiciens, car ils ne savent pas l'être et s'ils l'étaient, cela mettrait fin à leur mission spirituelle dans le monde. Leur travail est la conscience et la critique de leur temps, non l'exécution des idées. Mais les intellectuels et les politiciens ont le devoir de discuter amicalement entre eux, de se contredire, et même, dans leur intérêt mutuel, de se mettre d'accord, et ceci parce que, selon le mot du plus grand des socialistes, le cœur de la libération de l'homme – le prolétariat – ne peut pas battre sans la tête qui pense – la philosophie. D'autant plus qu'au temps du conformisme universel, il faudrait vraiment se demander si l'héritage du prolétariat – au sens ancien du mot – ne serait pas en grande partie entre les mains des intellectuels d'aujourd'hui.

## LE SOCIALISME COMME QUESTION D'HISTOIRE

*Andrija Krešić*

### LE SOCIALISME POLITIQUE

Le sort du socialisme dans le monde d'aujourd'hui dépend avant tout de différentes forces politiques qui procèdent, procèdent partiellement, ou même ne procèdent pas, du mouvement ouvrier de classe.

Ici et là, la politique se pratique comme si le rôle du chef politique, régissant en maître absolu par l'intermédiaire de ses mandataires inférieurs, représentait pour le socialisme un facteur décisif. A cette politique s'oppose celle qui remplace la hiérarchie des personnes par la hiérarchie des directions collectives (avec changement périodique éventuel des personnes à l'intérieur des directions). Ces deux aspects de la force politique sont donnés pour les représentants authentiques du parti politique, et illustrent le point de vue selon lequel »le rôle du parti communiste dans la création et le développement du mouvement socialiste est décisif« et »l'état socialiste est l'instrument principal de la transformation socialiste de la société«. C'est assez dire que, du moins dans le domaine de l'idéologie politique, le parti politique est le seul authentique promoteur du socialisme et ne peut l'édifier qu'à l'aide de son arme, l'état. Quant à la classe ouvrière et au reste de la population travaillante, qui sont représentées, selon cette idéologie politique, par le parti politique, elles ne peuvent qu'être *amenées* au socialisme et au communisme. car »seul le parti est capable d'organiser le peuple tout entier et de le mener à la victoire du socialisme«. Et bien que la grande masse des travailleurs soit ainsi réduite à l'état d'objet pur et simple de la politique, la structure tout entière est appelée dictature du prolétariat, et l'on dit souvent haut et fort que les travailleurs créent eux-mêmes leur histoire, autrement dit qu'ils sont les vrais sujets de l'histoire.

Ce point de vue sur la création de l'histoire peut se comparer à peu près au labourage du champ par un laboureur et par deux chevaux attelés à une charrue. Qui a labouré le champ? Le laboureur

à l'aide des chevaux et de la charrue, ou les chevaux à l'aide du laboureur et de la charrue? La question se poserait avec moins d'acuité ou même ne se poserait pas du tout si le parti — comme *partie intégrante*, la plus consciente, la plus organisée et la plus combattive, de la classe — était réellement *dans sa totalité le véritable promoteur de la politique*, par conséquent le vrai sujet de la politique. Dans ce cas, les directions du parti fonctionneraient véritablement comme ses *organes*, obéissant à sa volonté, c'est-à-dire qu'elles *exécuteraient* l'intérêt conscient du prolétariat tout entier. Il en est tout autrement quand la politique est le fait des «organes» exécutifs du parti et de leur libre-arbitre mettant en mouvement la masse ouvrière grâce à l'ensemble des membres du parti comme instrument de transmission.

Sur le plan idéologique général, où la pensée politique se sert d'une dialectique spécifique pour l'explication des situations, on considère que le progrès du socialisme n'est pas mû par les antagonismes de classe ou certains autres antagonismes peut-être encore plus profonds, mais par exemple par les différences entre le travail intellectuel et le travail manuel, et d'une manière générale par l'inharmonie qui existe entre la conscience politique rationnelle et les différents éléments irrationnels de la société (égoïsme, chauvinisme, «cosmopolitisme commun», apolitisme, «idolâtrie envers l'étranger», etc.). Autrement dit, le socialisme se crée de la manière suivante: la conscience politique, réifiée sous l'aspect de la hiérarchie du parti et de l'état, attaque de l'extérieur les résistances irrationnelles politiquement inconscientes de la société-masse, et les dompte. Par exemple, la suppression de la différence entre travail intellectuel et travail manuel est considérée et mise en pratique exclusivement comme une question d'économie plus rationnelle (et politiquement plus fonctionnelle): application de la technologie moderne, élévation du travail humain vivant au niveau de travail de l'intelligentzia technique, combinaison de plusieurs spécialités voisines en la personne d'un seul ouvrier, planification efficace de l'économie dans sa totalité selon les besoins de la politique (la raison politique de l'économie *politique* en tant que telle). La morale et le droit sont les instruments du rationalisme politique, une arme politique dans le «conflit non-conflit» entre la conscience politique et la réalité sociale.

La question de savoir quel est le véritable sujet du socialisme se pose aussi en ce qui concerne les processus sociaux en développement dans les régions du globe nouvellement libérées, anciennes colonies et semi-colonies d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine. Parmi ces pays, nombreux sont ceux où le développement de la classe ouvrière ne se fera qu'au cours d'un processus pénible d'industrialisation. Et nombreux sont ceux où la parole est à certains cercles militaires, à la couche étroite de l'intelligentzia nationale, ou à l'union des deux. Autour de ce noyau, on voit se former un ou plusieurs mouvements politiques d'idéologie anti-colonialiste, avec certaines thèses sur l'ordre social qui est conçu comme se différenciant le plus possible de l'ordre social des métropoles. En ce sens, les mesures politiques et sociales sont définies parfois comme une «voie de dé-

veloppement non-capitaliste», tandis que les forces dirigeantes elles-mêmes reconnaissent de plus en plus explicitement, dans plusieurs de ces pays, l'orientation socialiste du développement. Entre autres raisons, on peut donner du phénomène en question les explications suivantes:

1. Les colonies et semi-colonies sous-développées, après leur libération nationale et politique, se sont trouvées placées devant les exigences de la modernisation de l'économie sans avoir à leur disposition le capital indigène privé qui aurait été en mesure – économiquement et politiquement – de mettre en route ce développement. Reste ce qu'on peut attendre de l'état dans le même sens.

2. La prospérité économique doit atteindre un degré qui permette au pays de se libérer le plus tôt possible sans avoir à revivre le lent écoulement des siècles modernes de l'Europe occidentale de la dépendance économique envers les anciennes métropoles et les autres pays développés. C'est une raison supplémentaire, pour l'état national, de concentrer entre ses mains le maximum du potentiel économique de la nation, afin de s'intégrer le plus rapidement possible dans l'économie mondiale à titre de partenaire égal.

3. L'idéologie politique souffre d'un préjugé très répandu, qui veut que le socialisme soit un fait établi du moment même où l'exploitation capitaliste privée a été liquidée. Selon le même préjugé, la libre disposition de l'économie par l'état, dès qu'elle prédomine, équivaudrait à la domination du socialisme dans l'ordre social.

4. La notion de socialisme est ancrée depuis longtemps dans la conscience populaire comme la notion de quelque chose qui doit libérer les pauvres de la pauvreté et de l'oppression. Les masses excessivement paupérisées de la colonie d'hier ont accepté l'état national comme le grand libérateur. Elles profitent d'une façon certaine des réformes agraires et autres mesures identiques prises par l'état national, elles sentent les possibilités d'un standing de vie plus élevé et d'une prospérité de l'économie de l'état, et acceptent ainsi avec facilité l'ordre nouveau avec son nom de socialisme.

Les deux aspects de la politique cités plus haut ont fait naître la conviction empirique que le socialisme est assez indépendant de la classe ouvrière. Le changement socialiste étant déjà conçu comme changement politique, le raisonnement politique peut établir, en partant des faits, que la classe ouvrière ne doit pas être intéressée par le socialisme, puisqu'aujourd'hui elle peut résoudre ses problèmes de classe sans l'aide du socialisme. Preuves empiriques:

1. Dans les pays industriels développés, il existe des syndicats ouvriers puissants qui négocient efficacement avec l'état – ou avec des compagnies capitalistes par l'intermédiaire de l'état.

2. Les conditions techniques du travail moderne sont différentes des conditions de travail du temps de Marx. Le temps de travail

est considérablement raccourci, l'ouvrier ne s'épuise pas à un travail physique pénible, il est devenu un monsieur aux mains lisses qui appuie sur des boutons et surveille des aiguilles sur des automates.

3. Le standing de vie de la famille ouvrière dans les pays capitalistes hautement développés s'est amélioré jusqu'à dépasser parfois le standing ouvrier dans la majorité des pays socialistes. Le problème du chômage ne présente pas de différences essentielles. La sécurité sociale, dans les cas de maladie ou de chômage, est plus développée dans certains pays capitalistes que dans certains pays socialistes.

4. Il arrive que dans certaines entreprises capitalistes, les ouvriers participent plus largement à la gestion que dans certains pays socialistes, et que, d'une manière générale, ils aient davantage le choix des moyens pour la défense de leurs intérêts.

D'une manière générale, des faits indiscutables arrivent à convaincre l'empiriste politique que le temps des conflits de classe violents et des barricades révolutionnaires est révolu dans la civilisation occidentale. A l'est au contraire, on note l'apparition de soulèvements ouvriers, sur le plan local et même national, malgré la «dictature du prolétariat». Un pas de plus, et l'on en arrive à la conclusion que le socialisme n'est acceptable que pour les pays sous-développés, ce que tend d'ailleurs à montrer son histoire jusqu'à maintenant. On en déduit que l'histoire elle-même a donné un démenti au matérialisme historique de Marx. Il ne s'est pas produit cette polarisation violente de la société capitaliste dont parlait Marx il y a un siècle, et qui devait faire naître un choc quasi apocalyptique entre le prolétariat et la bourgeoisie. Au contraire, l'histoire de l'occident et en partie de l'est européen semble présenter un développement tout autre: le capital privé classique disparaît au profit d'une économie nationale à la disposition de l'état, et l'on voit disparaître aussi le prolétariat ultra-paupérisé classique. La population se stabilise graduellement au niveau d'une certaine classe moyenne qui absorbe les couches extrêmes. Il en résulte la disparition de l'antagonisme social bourgeoisie - prolétariat, qui devrait, selon les marxistes, constituer la force promotrice essentielle de l'histoire.

Cette force promotrice en tant que telle n'est pas non plus prise très au sérieux aujourd'hui par les empiristes qui se considèrent comme des marxistes orthodoxes. Dans le cadre de cette idéologie politique, on voit se combiner aujourd'hui, et donc s'affronter, deux conceptions différentes de la victoire définitive du socialisme dans le monde.

La première conception considère que l'opposition primaire du monde contemporain est celle qui dresse l'un en face de l'autre l'impérialisme et le socialisme. Cette position fait allusion en fait aux rapports existants entre les principaux groupes politico-militaires dans le monde, «camp socialiste» et «camp impérialiste». L'ancienne opposition bourgeoisie-prolétariat à l'intérieur des pays capitalistes ne vient qu'au deuxième rang, et au troisième, le fossé qui sépare les colonies anciennes (ou survivantes) des agents du colonialisme an-

rien ou nouveau, c'est-à-dire des impérialistes. Le sort du monde et du socialisme dépend essentiellement de l'abolition de cette première et principale division, par le truchement de la guerre nucléaire selon les uns, et selon les autres, par l'émulation économique entre les différents systèmes.

La deuxième conception modifie l'ordre des oppositions citées plus haut, donnant la première place à la lutte entre le sud pauvre et le nord riche, c'est-à-dire entre le monde des anciennes colonies et semi-colonies et le monde de l'impérialisme. Cette division parfois n'est pas pure d'un certain racisme, par exemple dans l'opposition entre blancs et peuples de couleur, et se nourrit des souvenirs vivants de l'oppression coloniale (non disparue tout à fait partout), de l'indécision des partis ouvriers des métropoles en ce qui concerne la question du colonialisme, du néo-colonialisme et des violences infligées à des peuples de couleur (Afrique du sud ou U. S. A.).

### LES FORCES DE PRODUCTION ET LE SOCIALISME

Ce qui vient d'être dit sur les conceptions politiques du socialisme pose la question des possibilités historiques du socialisme réel et des forces qui, par leur *être* même, sont orientées vers le socialisme. En d'autres termes, le socialisme est-il une affaire d'histoire en soi, histoire qui, grâce à lui, devient enfin histoire pour soi – dans le sens de la critique historique humaniste exercée par Marx de l'état positif du monde?

Pour répondre à cette question, il est bon de considérer les deux observations suivantes:

1. Dans une littérature qui se considère comme marxiste, une opinion assez répandue veut que la lutte des classes soit le promoteur *principal* de l'histoire, au moins jusqu'à maintenant. Cependant, il s'agit là au fond d'une conception pré-marxiste de l'histoire qui n'arrive pas jusqu'à ce qui est son impulsion fondamentale. Marx a généralisé en partie les observations de l'historiographie bourgeoise sur la lutte des classes entre l'aristocratie féodale et la bourgeoisie, mais il concevait les conflits entre les classes seulement comme opposition promotrice *immédiate*, comme la forme des rapports à l'intérieur des structures de classe de la société. Pour Marx, la lutte des classes n'est jamais un fait fondamental, mais un fait jailli de la vie sociale. Surtout, les rapports politiques en tant que tels ne constituent pas l'impulsion fondamentale de l'histoire. C'est une position qu'il ne faut pas perdre de vue si l'on veut éviter l'erreur actuelle selon laquelle la liquidation politico-économique de la classe bourgeoise signifierait par cela même l'établissement du socialisme comme un fait accompli.

Selon les promoteurs du marxisme, la structure de classe de la société est produite en dernier ressort par la manière de »production et de reproduction de la vie réelle« des hommes dans la société.

Ainsi le prolétariat et la bourgeoisie sont les produits de la production industrielle qui, en se développant, »détruit toutes les autres classes de la population«.

2. D'après Marx, l'histoire est toujours l'oeuvre des hommes, mais fut l'oeuvre consciente des hommes non en ce sens que la conscience des hommes a déterminé premièrement leur être social, mais en ce sens au contraire que l'être a déterminé la conscience. La conscience est la conscience de l'être, mais elle n'est pas l'être. La même chose vaut pour l'activité sociale du prolétariat. »Il ne s'agit pas de ce qu'un prolétaire ou un autre, ou le prolétariat tout entier, conçoit comme son but à une époque donnée. Il s'agit de *ce qu'il est* et de ce que, conformément à son *être*, il sera historiquement obligé de faire«.

(Marx-Engels, »La Sainte Famille«). D'après cette conception, ce que l'ouvrier d'aujourd'hui pense de lui-même, de l'histoire actuelle et du socialisme n'a pas d'importance. L'essentiel est ce qu'il *est* et ce qu'il sera tôt ou tard obligé de faire étant donné l'être historico-social qui est le sien.

Si pour Marx l'histoire réelle n'est pas le produit, l'effet, l'»autre-être«, le reflet ou l'aliénation de l'histoire autonome de la conscience, il en ressort, comme il a été dit plus haut, que la conscience socialiste (et en fait politique) ne s'impose pas de l'extérieur, de façon éducative, à l'irrationnalisme de la vie matérielle des travailleurs. D'où vient cette conscience imposée de l'éducateur, si elle ne découle pas de la vie réelle de la société-élève comme sa conscience de soi? Evidemment de *l'être particulier* de l'éducateur.

Il découle de ces observations que la tâche actuelle qui s'impose est d'exciter chez les ouvriers la conscience de leur être réel, qui est le facteur de l'histoire actuelle, quel que soit leur rapport envers les conceptions politiques actuelles du socialisme. Le point de départ d'une étude des possibilités actuelles du socialisme et de ses perspectives – d'un socialisme qui serait autre chose qu'une définition et des paroles – est donc la façon actuelle de »production et de reproduction de la vie réelle« et la position des ouvriers dans ce processus.

Il est certain que l'industrie contemporaine est très écartée de ce qu'elle était du temps de Marx, si l'on considère les pays les plus développés industriellement. Il y a un certain fondement à parler d'une nouvelle révolution industrielle. Cependant, la révolution industrielle contemporaine ne représente qu'un bond en avant à *l'intérieur* du type industriel de production en tant que tel, et n'a pas l'importance historique qu'a pu avoir par exemple la production industrielle comme transformation de l'artisanat des corporations. On ne peut que pressentir empiriquement, mais avec certitude, l'imminence d'un grand changement historique. C'est justement pourquoi, on le comprend, on n'a pas encore abouti à la nouvelle structure de base de la société, bien que des changements considérables aient été accomplis en ce sens depuis Marx. Les critiques de Marx spéculent sur les changements de fait de la société industrielle plus que les

changements eux-mêmes ne le permettent, perdant de vue le degré de développement de la production machiniste décrit par Marx dans «Le Capital» et ailleurs.

Marx distinguait dans le travail à la machine trois chaînons: la machine motrice, le mécanisme de transmission, et la machine-outil qui manie l'outil sur l'objet du travail. «La révolution industrielle du XVIII<sup>e</sup> siècle part de cette dernière partie de la machine, de la machine-outil», et la révolution consiste en ceci que la machine-outil remplace l'ouvrier (comme manieur d'un outil unique) par «un mécanisme qui en même temps travaille avec une masse d'outils identiques ou voisins et est mis en mouvement par une unique et quelconque force motrice». Le deuxième pas de cette révolution fut le remplacement de l'ouvrier comme force motrice par la machine. Par la suite, une force motrice devenue plus forte et plus perfectionnée fera marcher un plus grand nombre de machines-outils par l'intermédiaire d'un appareil de transmission plus puissant. Le remplacement des ouvriers par les machines grandit quantitativement. Puis le travail des machines-outils se spécialise d'après le modèle de la division du travail humain dans la manufacture, et l'objet du travail passe par une série de processus de transformation. C'est ainsi que s'est formé tout un «système de machines (qui) est en lui-même un vaste automate dès qu'il est mis en marche par le premier moteur qui, lui, se met en mouvement tout seul». Ce «géant mécanique» fait l'usine tout entière, et sa force gigantesque se manifeste à travers les ateliers-membres coordonnés en tant qu'organes d'un système automatisé unique (Voir «Le Capital», I. chap. 13). L'aboutissement de cette révolution est la production des machines par les machines, qui remplace leur fabrication artisanale. Il en découle que le travail en tant que rapport durable entre l'homme et la nature apparaît sous un jour tout à fait nouveau. Le travail est premièrement dépouillé du subjectivisme de l'organisation manufacturière de la production, autrement dit, les conditions du travail vivant sont *objectivées* et tout à fait indépendantes des ouvriers, car «le caractère coopératif du processus de travail devient une nécessité technique imposée par la nature même des instruments de travail». Deuxièmement, le travail humain vivant n'est conservé que dans les «trous» du système machiniste, c'est-à-dire là où l'automatisme mécanique est interrompu. En ce sens, l'ouvrier est devenu un simple appendice de la machine, son instrument, jusqu'à ce qu'il perde cette dernière utilité et soit banni de la production de l'usine comme surcharge pure et simple. Le travail individuel est encore plus abstrait que dans la manufacture. La disproportion énorme entre le travail vivant et le travail des machines a aliéné énormément le produit du producteur, et l'appropriation du produit par le fabricant semble encore plus naturelle.

Le processus de production industrielle que nous venons de décrire s'est perfectionné depuis Marx jusqu'à nos jours d'après les mêmes principes, bien que de vastes régions du globe soient très loin d'avoir atteint le niveau auquel pensait Marx. De nouveaux combustibles ont été découverts, et le caractère automatique de la production (électronique, cybernétique) s'est considérablement développé. La

productivité du travail est mille fois supérieure à ce qu'elle était dans l'industrie classique, malgré, ou plutôt à cause de la diminution dans une proportion quasi équivalente de la partie constituant le travail vivant humain, avec la diminution du nombre des ouvriers et de leurs heures de travail. L'automatisation chasse des masses d'ouvriers de la production industrielle. La force de travail vivant chassée se réfugie dans les branches de l'industrie non encore saturées par la technique moderne, ce qui ne constitue qu'un refuge provisoire, jusqu'à ce que les techniques modernes y apparaissent à leur tour. La technique chasse les hommes, à travers les sphères secondaires et tertiaires de l'économie, jusque dans des domaines non économiques où les opérations de travail échappent à la technique — mais on prévoit déjà qu'il n'est pas pratiquement impossible qu'elles n'y échappent pas toujours.

Le fait que le travail automatique des machines gagne quantité de domaines de l'activité humaine où, jusqu'à présent, l'on ne pouvait même pas concevoir qu'il puisse entrer, est particulièrement caractéristique et important. C'est ainsi que la direction spécialisée, le contrôle de l'atelier ou de tout le système de l'usine, deviennent l'affaire des automates. L'homme qui sert d'accessoire à cet automate de commande n'est plus ni le propriétaire de l'usine en personne, ni son contremaître payé, il est *l'ouvrier des machines*. Ce type d'ouvrier à côté des machines apparaît plus ou moins partout où les machines accomplissent le travail spécialisé que faisaient les hommes. Et la technique moderne gagne les domaines du ménage, de l'administration, de l'information, de l'enseignement, de la médecine, de la science, des loisirs, de l'art, de la philosophie et de la religion — tous les domaines sans exception, imposant partout sa logique positiviste de fonctionnement. C'est sur le modèle du travail technique que fonctionnent les organismes et établissements politiques, syndicaux, militaires et autres, qui disposent des masses humaines comme d'objets purs et simples. Et l'on voit se dessiner la possibilité d'introduire des automates dans ces domaines, à peu près de la même manière que la production manufacturière était l'introduction à la machinerie. Aux côtés des machines apparaissent les ouvriers des machines, et l'extension de l'empire de la technique transforme le monde de l'homme tout entier en monde ouvrier.

A l'horizon de la critique de l'état positif du monde faite par Marx se trouvait aussi cette énorme industrie dans laquelle le travail vivant représente une force insignifiante par rapport à la participation de la science appliquée en tant que force de production. Sur cette base, Marx a bien vu la perspective de la *disparition des valeurs* des produits. C'est le processus de dévalorisation ou de paupérisation de l'ouvrier *en tant qu'homme*, ce qui pour Marx est beaucoup plus grave que la simple paupérisation matérielle. L'individu sans personnalité, simple contenu de la masse dans la vie sociale, est, en dernier ressort, le produit de la technique moderne; mais c'est aussi l'unique possibilité réelle offerte à l'homme de s'humaniser sur la base de la technique et au delà du travail technique.

Avant de montrer empiriquement en quoi consiste cette possibilité aujourd'hui, nous dirons quelques mots de l'aspect de totalisation du monde technique avec les conséquences sociales qui en découlent.

La concurrence à l'intérieur de l'économie capitaliste fut pour elle un facteur de progrès et de déperissement. L'économie devait ouvrir ses portes à la technique, mais aussi se concentrer, si elle voulait éviter des catastrophes économiques sous forme de crises. Ce fut un va-et-vient de conflits qui conduisit au capitalisme d'état, formule dans laquelle l'état tente de s'imposer comme seul capitaliste puissant de la nation. En ce sens, l'état avec tout son appareil est comparable à une grande compagnie capitaliste avec son capital, ses directeurs et son administration. Mais maintenant le spectre de la concurrence apparaît dans les rapports entre états-capitalistes, ce qui les a conduits aujourd'hui à la pratique de la rationalisation de l'économie capitaliste par l'intermédiaire de formations supranationales et inter-étatiques. Les unions entre états disposent d'un potentiel économique colossal qui peut mettre en application la science moderne avec beaucoup plus de liberté que tel ou tel ou tel état particulier ou telle compagnie privée. Cependant la concurrence agit aussi au niveau de l'intégration économique, sous l'aspect de blocs politico-militaires.

Sur le plan historico-social, tout cela signifie que les *forces de production contemporaines poussent le capitalisme dans ses retranchements*, détruisant un à un les cadres grâce auxquels il tente de raffermir sa position. Ce sont les transformations du capitalisme en tant que tel, les transformations du même rapport économique-social, *du rapport du travail et du capital*.

La force de travail de l'ouvrier comme composante des forces de production a de moins en moins d'importance pour la productivité du travail. Mais seulement dans la mesure où l'ouvrier travaille docilement, obéissant aux ordres des machines. Dès qu'il se cabre et refuse de se soumettre, c'est-à-dire dès qu'il se découvre comme sujet libre, il découvre son importance décisive pour le monde qu'il soutient par son travail dans la technique. Et il suffit qu'il le fasse en un seul point du système de production, pour que le système tout entier s'arrête dans un fracas de tonnerre. Il se produit alors des dommages économiques proportionnels ou même supérieurs à la productivité colossale de la production moderne. Tous les cas de ce genre montrent que le rythme du système technique et l'harmonie de l'activité humaine libre ne peuvent s'accorder. Le capitaliste et l'ouvrier sont les personnifications de cette opposition.

Si un, ouvrier, avec les machines modernes, remplace des centaines d'ouvriers d'autrefois, cela signifie que la diminution du nombre des ouvriers dans l'industrie n'équivaut aucunement à une diminution de l'importance économique-sociale de leur insoumission au machinisme-capital. Cependant, une question qui se pose encore est celle de savoir si l'ouvrier d'aujourd'hui, dans les pays hautement développés, est particulièrement intéressé à renoncer à l'obéissance, vu le niveau de son standing de vie. Examinons le problème, en faisant abstraction des faits tels que grèves, pourcentages de chômage, etc. . . .

Bien que, dans un «état où règne l'abondance», le salaire d'un ouvrier soit supérieur à ce que »gagne« un petit capitaliste dans un pays sous-développé, dans les deux cas, l'ouvrier vend sa force de travail comme marchandise à l'usage de l'acheteur. Une marchandise reste une marchandise, quel que soit son prix, et que ce prix soit fixé par les rapports de marché ou par l'état patron. Dans ce système d'achat et de vente sont encore appliqués les principes bourgeois classiques de justice, d'égalité et de liberté: on fait l'échange de valeurs équivalentes, et les hommes ne se distinguent pas par leurs qualités humaines ou par des privilèges, car ils ne sont que des acheteurs et des vendeurs. Donc, l'ouvrier qui offre librement sa force de travail regarde d'un oeil égal son acheteur le capitaliste privé, la compagnie capitaliste ou l'état-capitaliste, en la personne du directeur de l'usine d'état. Là donc, les différentes étiquettes idéologiques ne signifient rien.

L'utilisation d'acheteurs de la force de travail-marchandise pour les instruments modernes de production fait naître une quantité énorme d'autres marchandises dont une infime partie seulement retourne aux ouvriers sous forme de salaire, même si, en valeur absolue, le salaire est très élevé. De même que l'ouvrier se soumet aux conditions techniques du travail, il se soumet aussi aux conditions de distribution des produits. Cela est essentiel pour sa position qui ne peut subir de changements essentiels bien que le capital lui-même soit économiquement intéressé à l'élévation du standing de vie de la classe ouvrière. Il suffit d'avoir présents à l'esprit les chiffres astronomiques des moyens consacrés au domaine militaire pour sentir le paradoxe d'une production sans but humain, et imaginer quel *pourrait être* le standing de vie du monde travailleur. Les ouvriers sont intéressés à ce standing possible dans la mesure exacte où ce standing possible est disproportionné au standing existant. Quiconque le nie affirme en même temps le paradoxe — que les ouvriers n'ont plus de besoins.

L'automatisation de la production n'est pas terminée, et il existe de vastes régions du globe où elle n'est même pas commencée. Il y a donc encore une force de travail vivante nombreuse qui travaille, ajoutée aux machines. Mais la nature de l'automation est évidente et l'orientation de son mouvement bien connue. C'est la raison pour laquelle on peut déjà considérer comme empirique le fait que le système entier d'une usine totalement automatisée soit dirigé par *une installation de commande automatique*. C'est un assemblage de machines qui reçoit des informations de toutes les parties de l'usine. les remanie et les renvoie sous forme de directives de travail, corrigeant automatiquement les éventuelles erreurs. Sous l'angle historique, cela signifie, et c'est un point capital, que *les forces de production peuvent et doivent être dirigées par elles-mêmes*.

L'installation de commande automatique renferme en elle-même la triple structure des forces de production contemporaines en général: 1. la matière morte façonnée en forme de machines; 2. les principes de la science appliquée; 3. l'esprit matériel de l'homme-ouvrier. La science, dans cet assemblage, prend forme ou rang de

connaissance positiviste à appliquer dans la positivité de la machine, mais l'on sait que cette science est telle, et pourquoi elle l'est. Elle n'absolutise pas son caractère positiviste, mais se conçoit comme raison-sujet objectivée. La raison règne sur le monde de la technique comme sur son objet (sur le savoir matérialisé), et le souverain en est le sujet-objet réel. C'est l'ouvrier-contrôleur de l'installation de commande, qui n'agit pas comme force de travail physique, mais comme spécialiste au niveau le plus élevé de la production. Tout compte fait, nous voyons surgir le germe d'un monde tout à fait nouveau, et on pourrait en déduire la théorie dialectique de ce monde, de même que Marx a déduit de la formule tripartite du capital l'ensemble des problèmes de l'oeuvre du même nom.

Le processus de »production et de reproduction de la vie réelle« est amené par sa propre logique de développement à passer sous le contrôle des ouvriers, mais d'après Marx, c'est toujours une sphère de la nécessité, dans la mesure où ce processus enchaîne l'ouvrier à lui, ne serait-ce que par un travail de contrôle. Prenons le cas d'une usine qui occupait 12 ouvriers avant que soit achevée l'automatisation du système. Ils étaient les appendices vivants placés aux postes d'»interruption« du système automatique. L'automatisation achevée, ils se sont trouvés en dehors de ce système. Ils peuvent donc se partager tous les douze la charge du travail de contrôle de l'installation de commande. Le contrôle de la production devient ainsi l'affaire des ouvriers associés. Maintenant, chacun accomplit sa part de travail de contrôle deux heures par jour. Tout le reste du temps – ce qui représente les 11/12 de la vie de l'ouvrier – est un temps libre que l'ouvrier peut remplir comme il l'entend, selon ses dispositions naturelles. Cette description du processus d'automatisation est considérablement simplifiée et en fait la production ne se modernise pas aussi facilement. Mais cette simplification heuristique permet de voir le »filon d'or« de l'essence des choses caché sous la couche des phénomènes. C'est pour cette raison entre autres que l'usine moderne a été examinée ici en dehors de l'ensemble de la réalité économique. En fait, le changement radical de la structure des forces de production que nous avons décrit ici ne saurait se concevoir concrètement sans l'apparition d'événements analogues – et ils existent déjà comme événements empiriques – dans le système tout entier de l'économie nationale et internationale et de l'activité humaine en général. La production des matières premières pour telle ou telle usine et le rythme de la consommation productive de ses produits, circulation, etc., doivent être en accord avec le rythme de la production automatique de l'usine en question. Dans cette liaison directe de tous les chaînons depuis la matière brute jusqu'au produit final, l'intermédiaire du marché devient une charge superflue et non économique. C'est pourquoi le marché disparaît, et l'on produit partout directement pour la consommation. Pour finir, quand le système global de travail est entièrement automatisé, tous les raccords du système le sont aussi en principe, ce qui supprime le subjectivisme et l'échec du travail humain vivant. La structure globale paraît être en principe le seul système possible pour une usine automatisée ou un combinat

de production. Cependant, ce système est impossible comme système économique d'un état isolé sans mille liens qui le rattachent à toute la planète. Et les frontières d'état, bornes historiques de l'état-capitaliste, ne peuvent pas éternellement résister à la pénétration des forces de production contemporaines.

A l'époque de »la faucille et du marteau«, c'est-à-dire au moment où le facteur dominant des forces de production était la force vivante de l'ouvrier, le socialisme ne dépendait en général que de ce facteur. L'optimisme ou le pessimisme en face de l'histoire future comme histoire du socialisme étaient proportionnels à la révolte de la masse ouvrière (à cause de sa misère matérielle) et au niveau d'organisation de classe des ouvriers dans la lutte consciente pour le socialisme. Il s'est avéré cependant que la faucille et le marteau ne constituaient pas une base matérielle solide pour le véritable socialisme. A l'époque où l'ouvrier était économiquement obligé de travailler huit ou dix heures par jour et même davantage, le temps qui lui restait suffisait juste à la reproduction pure et simple de sa force de travail. Les autres potentiels naturels du travailleur restaient irréalisés, y compris la possibilité d'une activité socialo-politique durable dans la voie du socialisme. C'est la raison pour laquelle cette activité s'est si facilement, émancipée de la masse ouvrière, devenant un but en soi sous forme de partie politique professionnelle du mouvement.

Il en est tout autrement du mouvement socialiste sur la base de la technique moderne, c'est-à-dire dans le cas où le travail de l'automate a éliminé le travail vivant de l'ouvrier, le transformant en travail de contrôle sur la technique. Alors la liquidation du capitalisme sous toutes ses formes ne dépend plus exclusivement et ne dépend même plus avant tout de l'affinité consciente de l'ouvrier avec le socialisme. Mais cette conscience apparaît inévitablement, tôt ou tard, comme prise de conscience de ce qui se passe réellement dans la production. C'est pourquoi les possibilités d'action révolutionnaire sont plus réelles pour l'ouvrier associé lui-même. Il dispose d'une base plus objective pour accélérer le cours spontané de l'histoire et édifier consciemment et solidement le socialisme comme authentique société des ouvriers.

Il ressort de tout cela que la possibilité historique du socialisme n'est pas mise en question parce que le socialisme, politiquement compromis dans les régions sous-développées du globe, n'est vraiment pas attirant pour les ouvriers des pays capitalistes hautement développés, qui de ce fait même, et à cause de leur standing de vie, ne sont pas assez engagés dans l'opposition politique. Le socialisme véritable est une réalité historique produite par les trois éléments réunis des forces de production modernes – la technique, la science et les ouvriers – par la dialectique de leurs rapports mutuels.

## PERSPEKTIVEN DES SOZIALISMUS IN DER ENTWICKELTEN INDUSTRIEGESELLSCHAFT

*Herbert Marcuse*

Zunächst eine Vorbemerkung, die gleichzeitig auch einen der Hauptpunkte meines Referates berühren wird.

Ich habe von der kurzen Diskussion, der ich hier folgen konnte, den Eindruck, dass sie, offen gesagt, etwas abstrakt war, dass nämlich der konkrete Raum, der heute alle Probleme des Sozialismus bestimmt und begrenzt, nicht klar zum Ausdruck gekommen ist, nämlich die Koexistenz von Kapitalismus und Kommunismus. Ich glaube, dass es diese Koexistenz ist, die zu einem grossen Teil sowohl die Deformierung des Sozialismus von seiner ursprünglichen Idee als auch die fundamentale Transformation des Kapitalismus erklärt. Und die Koexistenz bestimmt heute auch die geschichtliche Chance des Sozialismus. Es gibt, glaube ich, kein Problem, weder der materiellen Basis noch der Ideologie, das nicht im tiefsten von dieser Koexistenz der beiden Systeme beeinflusst und vielleicht sogar definiert ist. Es ist also keine aussenpolitische Dimension die hiermit zu einem bestimmenden Faktor gemacht wird, vielmehr ist diese Koexistenz ein Faktor, der die gesellschaftliche Struktur des Kapitalismus selbst bestimmt.

Die Koexistenz ist zum Beispiel ein Motor der wachsenden Produktivität, sie fördert die Stabilisierung des Kapitalismus und damit die soziale Integration innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft: das heisst die Suspendierung der Gegensätze und Widersprüche innerhalb dieser Gesellschaft. Ich sage »Suspendierung«, ich könnte auch von einer »schlechten Einheit der Gegensätze« sprechen, die in der höchstentwickelten kapitalistischen Gesellschaft verwirklicht ist, – mein Referat, hoffe ich, wird das noch klarmachen.

Ich glaube, dass es die Basis der kapitalistischen Gesellschaft selbst ist, wo sich die Absorbierung des revolutionären Potentials vollzieht, die Bewältigung der absoluten Negation, die Erstickung des Bedürfnisses nach einer qualitativen Veränderung des bestehenden Systems. Die Widersprüche im Kapitalismus sind damit natürlich nicht aufgehoben, sie existieren weiter in ihrer klassischen Form, sie sind vielleicht niemals stärker gewesen, als sie heute sind. Der Widerspruch

zwischen dem gesellschaftlichen Reichtum auf einer Seite und dem, was mit diesem Reichtum gemacht wird, ist in den kapitalistischen Ländern stärker als je, und gerade deswegen sind auch alle Kräfte mobilisiert, um diesen Gegensatz zu verdecken.

Dies ist, meiner Meinung nach, dem kapitalistischen System in den hochentwickelten Zentren der Industriegesellschaft weitgehend gelungen. Es ist gelungen, die Gegensätze in eine manipulierbare Form zu bringen, und zwar auf Grund einer überwältigenden Produktivität und des technischen Fortschritts. Auf dieser durchaus nicht nur ideologischen, sondern materiellen Basis sind diejenige Klassen, die früher die absolute Negation des kapitalistischen Systems waren, weitgehend in das System integriert worden. Der technische Fortschritt, die Technologie selbst ist so zu einem neuen System der Herrschaft und der Ausbeutung gemacht worden – ein neues System, weil es die Verhältnisse zwischen den Klassen entscheidend verändert. Was wir in den hochentwickelten Industrieländern haben, ist eine Klassengesellschaft: es besteht kein Zweifel, dass alles Gerede über Volkskapitalismus oder über einen Ausgleich der Klassen rein ideologisch ist, aber es ist eine Klassengesellschaft, in der die Arbeiterklasse nicht mehr die Negation des Bestehenden darstellt. Inwieweit diese entscheidende Entwicklung solche marxistischen Begriffe wie die der Entfaltung des Individuums, der Aufhebung der Entfremdung entscheidend verändert, werden wir später noch zu zeigen versuchen.

Ich spreche nun von den höchstentwickelten Zentren der Industriegesellschaft, und zwar auch da nur von Tendenzen, die sich heute erst anzeigen. Selbst in den Vereinigten Staaten sind es zunächst nur Tendenzen, aber ich glaube, dass sie sich relativ schnell auch über die weniger entwickelten Industrieländer im kapitalistischen Raum verteilen werden, dass sie sozusagen ansteckend wirken und die Modelle der weiteren Industrialisierung auch indem noch mehr rückständigen Ländern abgeben werden. Ich definiere jetzt, was ich unter höchstentwickelter Industriegesellschaft verstehe.

Ich verstehe darunter eine Gesellschaft, in der die Mechanisierung der grossen Industrie schon die Stufe der fortschreitenden Automatisierung erreicht hat, eine Gesellschaft, in der auf Grund des technischen Fortschritts ein steigendes Lebensniveau erreicht werden kann, ein steigendes Lebensniveau auch für die Arbeiterklasse: eine Gesellschaft in der die frühere freie Marktwirtschaft transponiert ist in eine gesteuerte, monopolistisch oder staatlich gesteuerte Profitwirtschaft, in einen organisierten Kapitalismus. Es ist eine Gesellschaft, in der die Konzentration wirtschaftlicher, politischer und kultureller Macht ihren Höhepunkt erreicht hat. Eine Gesellschaft, deren Ökonomie weitgehend durch die Politik bestimmt ist und in der die Ökonomie nur durch das ständige Eingreifen des Staates, direkt oder indirekt, in entscheidenden Regionen der Wirtschaft funktioniert.

Diese Gesellschaft, die auch in den höchstentwickelten Ländern erst im Werden ist, ist nun in neuem Sinne eine »totalitäre« Gesellschaft: totalitär, weil in ihr die Gleichschaltung von privater und öffentlicher Existenz, von individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnissen durchgeführt ist. Der wesentliche Unterschied zwischen der

privaten und der öffentlichen Existenz ist eingeebnet, das Individuum ist in allen Sphären seiner Existenz der gesteuerten öffentlichen Meinung, der Propaganda und Verwaltung verfallen.

Diese Gesellschaft tendiert zur totalitären auch darin, dass die wirkliche Opposition im Verschwinden begriffen ist. Es gibt genügend Diskussion, sogar freie Diskussion, aber all dies ist Systemimmanent. Gegen das Bestehende als Ganzes gibt es keine effektive, wirkliche Opposition. Radikale Bewegungen, avangardistische Bewegungen politischer als auch kultureller Art werden leicht absorbiert, in das Bestehende aufgenommen, und dienen sogar zur Verklärung und Verschönerung des Bestehenden.

Das Resultat dieser Entwicklung ist eine trotz aller Dynamik statische Gesellschaft, die zwar dauernd wächst mit der wachsenden Produktivität, die sich dauernd ausdehnt, aber immer nur mehr von demselben produziert, ohne jede qualitative Differenz und ohne jede Tendenz zur qualitativen Veränderung.

Diese Gesellschaft hat es, ich wiederhole, in ihrem Reichtum und in der Konzentration politischer, militärischer und kultureller Macht fertig gebracht, dass die Negation selbst affirmativ geworden ist und das Bedürfnis nach der Negation abgeschafft scheint. Und all dies vollzieht sich in der höchstentwickelten Industriegesellschaft ohne Terror, im Rahmen der Demokratie, in der Form eines demokratischen Pluralismus. Der Generalnenner, auf den ich diese Gesellschaft bringen möchte, ist der, dass sie eine Gesellschaft der permanenten Mobilisierung ist, der permanenten Mobilisierung aller politischen, wirtschaftlichen, technischen, kulturellen Kräfte: Mobilisierung erstens gegen den äusseren Feind, gegen den Kommunismus, zweitens gegen die eigenen Möglichkeiten des Systems. Der Feind ist innen und aussen, und der innere Feind sind die eigenen Möglichkeiten des Systems, die von dem System selbst unterdrückt werden.

Der krasseste Ausdruck dieses Gegensatzes zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit liegt in der Automatisierung. Das System tendiert in der Tat mit fortschreitender Automatisierung zur beinahe vollkommenen Abschaffung der gesellschaftlich notwendigen Arbeit, der entfremdeten Arbeit, das heisst, das System tendiert (nicht nur in einer utopischen, sondern in einer sehr realistischen Weise) zu einer Gesellschaft, in der Arbeitszeit marginale Zeit ist und Freizeit – volle Zeit, das heisst also, eine Gesellschaft, in der Arbeitslosigkeit normal und progressiv wäre. Diese Möglichkeit ist nun im Rahmen des Systems undurchführbar, sie ist wirtschaftlich, politisch, kulturell unvereinbar mit den Institutionen, die das System sich gegeben hat, sie wäre in der Tat die Katastrophe des kapitalistischen Systems, deswegen die totale Mobilisierung nicht nur gegen den äusseren Feind, sondern gegen diese Möglichkeit.

Innerhalb der so mobilisierten Gesellschaft finden wir nun das, was als egalitäre Tendenz so stark betont worden ist, nämlich eine Angleichung der gesellschaftlichen Klassen in der Konsumsphäre.

Es ist in der Tat wahr, dass heute in Amerika auch der Arbeiter und Angestellte dieselben Ferienorte besuchen kann wie sein Boss, wie sein Arbeitgeber, dass er sich gut kleiden kann, dass er mit sei-

nem Geld Luxusgegenstände und *gadgets* erwerben kann, wie sie früher nur den Schichten der herrschenden Klasse zugänglich waren. Es ist auch wahr, dass eine starke Angleichung in dieser Sphäre zwischen Arbeitern und Angestellten, zwischen *White Collar* und *Blue Collar* stattgefunden hat, dass in diesem Sinne in der Tat die Klassegegensätze nicht aufgehoben, aber überdeckt sind. Die Differenz zwischen Oben und Unten, zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, zwischen Herrschaft und Dienst ist heute vielleicht stärker als in früheren Perioden, und die Entscheidungen über Tod und Leben, nicht nur des Individuums, sondern der Nation selbst sind von oben gemacht und dem wirklichen Widerstand gegenüber immun. Es ist eine Gesellschaft totaler Abhängigkeit von einem Produktions- und Distributionsapparat, der die Bedürfnisse der Individuen auf erweiterter Stufenleiter entwickelt und befriedigt, dabei aber den Existenzkampf angesichts seiner möglichen Abschaffung intensiviert. Und es ist ein Apparat, der auch die Bedürfnisse – und das ist das Entscheidende – selbst die instinktiven Bedürfnisse, die eigenen Aspirationen der Individuen bestimmt und formt, der die Differenz zwischen Arbeitszeit und Freizeit einebnet und der die Menschen so früh und so total und so vollkommen sich anformt, dass Begriffe wie Entfremdung und Verdinglichung selbst fragwürdig werden. Kann man sinnvoll noch von Entfremdung sprechen, von Verdinglichung, wenn die Individuen in dieser Gesellschaft wirklich sich selbst finden in ihren Automobilen, in ihren Fernsehgeräten, in ihren *gadgets*, Zeitungen, Politikern und so weiter? Das ist eine Welt der Identifizierung – das sind nicht mehr tote Objekte, die ihnen als fremde gegenüberstehen. Gewiss, die Arbeit in der halbautomatisierten Fabrik, im Bureau und in den Diensten ist heute so unmenschlich-entfremdet wie nur je, aber der Widerstand erstickt in der allgegenwärtigen Macht des Ganzen, das immer mehr Güter und einen immer mehr erstrebten höheren Lebensstandard produziert.

In dieser Gesellschaft haben die Massen guten Grund sich einzuordnen und dadurch den Terror weitgehend überflüssig zu machen. Ihre Mitarbeit und ihr Einverständnis mit dem bestehenden System erscheint als rational, und sie reproduzieren selbst ihre Einordnung. Nachdem einmal die Bedürfnisse und Aspirationen den Erfordernissen des bestehenden Apparats angepasst sind, bestimmen die so präformierten Individuen als Wähler periodisch die Politik. Sie können demokratisch alle zwei oder vier Jahre denjenigen unter den ihnen vorgesetzten Kandidaten wählen, der ihrer Meinung nach ihre Interessen, welche mit der öffentlichen Meinung und der gemachten Meinung identisch sind, am besten vertritt. Sie haben diese demokratische Wahlfreiheit auch innerhalb ihrer Kaufkraft, in der Konsumsphäre und in der höheren Kultur. Das heisst, die Einordnung der Massen, die Integration geschieht im Rahmen eines demokratischen Pluralismus. Ausserhalb oder vielmehr unterhalb dieser Demokratie leben ganze Schichten derer, die nicht eingeordnet sind und vielleicht auch nicht eingeordnet werden können: rassische und nationale Minderheiten, dauernd Arbeitslose und Arme – sie stellen in der Tat die

lebendige Negation des Systems dar. Aber weder die Entwicklung ihres Bewusstseins noch ihre Organisation hat die Stufe erreicht, wo diese Gruppen als Subjekt sozialistischer Tendenzen erscheinen.

Ich möchte, bevor ich versuche, diese Integration und Stabilisierung zu erklären, die Charakteristiken des organisierten Kapitalismus noch einmal zusammenstellen. Es ist eine Gesellschaft in der immer mehr Güter und immer mehr Dienste produziert und von den Eingearbeiteten konsumiert werden, in der für breitere Schichten die Arbeit körperlich leichter und das Leben komfortabler wird, in der ein Pluralismus von Organisationen, Meinungen, Abweichungen erlaubt ist und praktiziert wird und in der eine gewisse oft sehr überschätzte Assimilation der gesellschaftlichen Klassen in der Konsumsphäre stattfindet. Aber es ist eine Gesellschaft, die diese Errungenschaften bezahlt mit einer rasenden Verschwendung der Produktivkräfte, mit geplantem Verschleiss (*planned obsolescence*), Vernichtung von lebensnotwendigen Gütern angesichts der Armut und Not jenseits der Grenzen der Einordnung und selbst innerhalb der *affluent society*. Es ist eine Gesellschaft, die den Existenzkampf im Angesicht seiner möglichen Befriedung intensiviert und unnötige entfremdete Arbeit aufrecht erhält, eine Gesellschaft der permanenten und totalen Mobilisierung der Menschen und der Produktivkräfte für die Eventualität des totalen Vernichtungskrieges. Diese Mobilisierung, die zwar in der gegenwärtigen internationalen Konstellation als durchaus rational erscheint, muss aber gleichzeitig den Feind, die Gefahr und die Mobilisierung selbst reproduzieren. Der Feind wird in die Wirtschaft und die Politik eingebaut und wirkt so als mächtiger Faktor technischen Fortschritts, steigender Produktivität und Integration. Und diese Mobilisierung ist eine totale, insofern sie alle Sphären der menschlichen Existenz und alle Sphären der Gesellschaft in sich hineinnimmt. Die materielle sowie die intellektuelle Kultur, die private und öffentliche Sphäre, Seele und Geist, Sprache und Denken werden den Erfordernissen des Apparats angepasst, und als Erfordernisse des Apparats werden sie die eigenen Bedürfnisse, Verhaltensweisen, Ausdrucksweisen, Aspirationen der Individuen. Der Widerspruch, der Gegensatz, die Negation werden so absorbiert, in Affirmation verwandelt oder abgestossen, und dieser Prozess der schlechten Einigung und Neutralisierung der Gegensätze vollzieht sich auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens: in der Arbeitswelt, in der intellektuellen der Kultur und in der gesellschaftlichen Moral.

Ich kann hier nur eine dieser Dimensionen ganz kurz diskutieren, nämlich diesen Prozess der schlechten Einigung der Gegensätze, der Integration in der Arbeitswelt. Ich nehme diese Sphäre heraus, weil für uns natürlich das entscheidende Problem ist: haben wir in diesen Tendenzen des Spätkapitalismus einen Strukturwandel des Kapitalismus selbst zu sehen, oder haben wir es zu tun mit Modifikationen innerhalb der wohlbekanntenen Struktur des Systems, das sich auf derselben Grundlage weiterentwickelt.

Die Hypothese, die ich Ihnen zur Diskussion vorlege ist, dass die Stabilisierung- und Integrierungstendenzen von der Basis des Systems ausgehen, das heisst nicht nur ideologische oder Randphänomene sind.

Wenn wir uns ganz kurz ansehen, wie die marxistische Theorie dieser entscheidenden Veränderung gegenübersteht, so müssen wir zunächst zugeben, dass die traditionellen Erklärungen im Angesicht dessen, was in der hochentwickelten Industriegesellschaft vor sich geht, nicht mehr adäquat sind. Die Theorie der Arbeiteraristokratie zum Beispiel, wie sie in klassischer Form von Lenin entwickelt worden ist, reicht nicht mehr aus, um Bedingungen zu erklären, in denen nicht nur ein relativ kleiner Teil, eine Minorität der Arbeiterklasse integriert ist, sondern, wie wir zum Beispiel in den Vereinigten Staaten schon heute sagen können, die grosse Majorität der organisierten Arbeiterschaft. Es ist nicht mehr nur der Gegensatz zwischen den Bonzen, zwischen der Bürokratie und den »rank and file« (obgleich auch dieser noch besteht, wie er bestanden hat), vielmehr haben das steigende Lebensniveau und die Veränderungen im Arbeitsprozess die Majorität der organisierten Arbeiterschaft zu dem gemacht, was Lenin noch eine Minorität, die Arbeiteraristokratie nennen konnte.

Ich will Ihnen ein Beispiel geben, das aus jüngster Zeit stammt: man spricht (nicht in der marxistischen, sondern) in der bürgerlichen amerikanischen Soziologie von einer neuen Solidarität der Arbeiterklasse, nämlich von der Solidarität der organisierten Arbeiter, die einen job und relative Sicherheit haben gegenüber denen, die keinen job und keine Chance haben, einen job in absehbarer Zeit zu bekommen. Das ist eine Spaltung innerhalb der Arbeiterklasse selbst, die fast die gesamte organisierte Arbeiterschaft zur Arbeiteraristokratie machen würde. Innerhalb dieser Arbeiterschaft gibt es eine neue Abstufung. Nach neuen Statistiken nimmt die Arbeitslosigkeit innerhalb von *college graduates* ständig ab: wenn sie zunimmt, dann unter denen, die keine höhere Ausbildung genossen haben. So scheint es, dass die Theorie der Arbeiteraristokratie, wenn sie überhaupt noch gültig ist, im Hinblick auf den Spätkapitalismus neu formuliert werden muss.

Die marxistische Theorie des Monopolkapitalismus oder des monopolistischen Staatskapitalismus kommt der Wirklichkeit weit näher. Sie geht über die Theorie der Arbeiteraristokratie hinaus, indem sie zugibt, dass die organisierte monopolistische Konkurrenz Möglichkeiten der privilegierten Extraktion des Mehrwerts und des Profits gibt, welche es der monopolistisch organisierten Grossindustrie ermöglichen, höhere Reallöhne zu zahlen, und zwar nicht nur für kurze sondern für längere Zeit. Aber man hat meistens diese Theorie des Monokapitalismus mit der des klassischen Imperialismus verbunden, nach der früher oder später die Monopole trotz ihrer internationalen Verflechtung in offene imperialistische Gegensätze hineingezogen werden, und dass periodische Konflikte und selbst Kriege zwischen den imperialistischen Mächten alle Prosperität der Zwischenperiode wieder vernichten werden. Demgegenüber stelle ich zur Diskussion, dass die *klassische* Form des Imperialismus keine Wirklichkeit mehr

ist. Selbstverständlich gibt es noch Imperialismus. Seine stärkste Form scheint der Neokolonialismus zu sein, in dem eine neue Aufteilung der Welt ohne militärischen Konflikt zwischen den imperialistischen Mächten stattfindet. Es gibt sicher genug Gegensätze zwischen den imperialistischen Mächten (Sie wissen das so gut, dass ich es hier nicht auszuführen brauche), aber diese Gegensätze werden in absehbarer Zeit nicht zu Kriegen zwischen den kapitalistischen Ländern führen. Hier ist eine der Stellen, wo die Koexistenz ihre entscheidende Bedeutung für die Stabilisierung des Kapitalismus zeigt. Ohne zynisch zu werden, kann man sagen, dass der Kommunismus wirklich in einem noch zu bestimmenden Sinne zum Arzt am Krankenbett des Kapitalismus geworden ist. Ohne den Kommunismus ist die ökonomische und politische Einigung der kapitalistischen Welt nicht zu erklären – eine Einigung, in der sogar das alte marxistische Gespenst des Generalkarteles sich mehr oder weniger verwirklicht. Auch diese Integration der kapitalistischen Welt geht nicht nur auf der Oberfläche vor sich, sondern auf einer ausserordentlich realen ökonomischen Basis.

Die Wirkung dieses Absinkens revolutionären Potentials in der kapitalistischen Welt ist deutlich. In den Vereinigten Staaten ist die wirklich radikale Opposition auf kleine, machtlose Gruppen beschränkt. Die Politik der grossen Gewerkschaften ist die der politischen Kooperation, selbst marxistische Soziologen sprechen von einer »collusion« zwischen Kapital und Arbeit. Das »Centre for the Study of Democratic Institutions« veröffentlicht ausgezeichnete Studien auf diesem Gebiet. In einer Studie über die Automobilindustrie wird festgestellt, dass die Gewerkschaft in ihren eigenen Augen vom Konzern nicht mehr zu unterscheiden ist. So ist es zum Beispiel eine normale Angelegenheit, dass eine Delegation der Gewerkschaft und der Betriebsleitung zusammen nach Washington geht, um dort gemeinsam Druck auszuüben, dass alte Rüstungsfabriken weitergeführt oder neue Rüstungsfabriken in die Gegend gebracht werden. Dieses gemeinsame l o b b y i n g ist kein Ausnahmefall.

Wieder möchte ich betonen, dass es auch eine Gewerkschaftsopposition gibt, aber sie ist schwach, und die grosse Majorität, die an der Macht ist, betreibt die Politik die ich eben geschildert habe. Ich möchte nur noch, um den ganzen Ernst der Situation zu zeigen, darauf hinweisen, dass erst kürzlich die Hafendarbeiter an der Ostküste sich geweigert haben, Weizenhilfe für Kuba zu laden, die vom State Department für solche Sendung freigegeben waren.

Ich möchte jetzt ganz kurz zu erklären versuchen, wie diese Stabilisierung der Gegensätze, wie diese Integration in der Sphäre der Produktion selbst sich entwickelt. Denn nur wenn wir ihre Faktoren und Gründe in dieser Sphäre auffinden, können wir behaupten, dass sie mehr als eine oberflächlich Modifizierung ist, dass sie eine Änderung der Struktur selbst anzeigt. Die Integration innerhalb der Arbeitswelt vollzieht sich zunächst einmal durch die zunehmende Verwandlung physischer in technische und psycho-physische Geschicklichkeit. Diese Verwandlung physischer in psychische Energie ist heute unter dem s p e e d u p S y s t e m organisiert und ist daher vielleicht noch unmenschlicher als die harte und schwere physische Arbeit

früherer Perioden. Aber zu dem Grade, zu dem die Automatisierung fortschreitet, können diese Reste des älteren Systems beseitigt und jedenfalls die grösste Unmenschlichkeit dieser technisierter Arbeit aufgehoben werden. Aber das repressive System halbautomatisierter Arbeit isoliert den Arbeiter oder die einzelnen Arbeitsgruppen voneinander. Wir haben also mit steigender Mechanisierung eine steigende Isolierung innerhalb der Arbeiterschaft des Betriebes selbst, die die Integrierung in das System, die Entpolitisierung erleichtert. Diese Entwicklung kann Hand in Hand gehen mit der wachsenden Solidarität innerhalb der einzelnen Arbeitsgruppen.

Die Änderung in der Arbeitsweise selbst, die mit der zunehmenden Automatisierung vor sich geht, macht nun den Arbeiter passiver als er vorher war, reaktiv eher als aktiv. Und hier, glaube ich, ist einer der entscheidenden Faktoren der Entwicklung, die den ganzen Begriff der Produktionsmittel bei Marx angeht. Die Maschine in der halbautomatisierten Industrie und sicher in der automatisierten ist nicht mehr Produktionsmittel im alten Sinne, sie ist nicht mehr Produktionsmittel in der Hand des Arbeiters oder der Arbeitergruppe. Die Maschine ist vielmehr zum Element eines ganzen Organisationssystems geworden, das die Verhaltenweisen der Arbeiter nicht nur in einzelnen Betrieb, sondern über den einzelnen Betrieb hinaus in allen Existenzbereichen bestimmt. Die Beanspruchung technisch-psychischer eher als physischer Energie assimiliert nun die Arbeit im materiellen Produktionsprozess an die Arbeit der Angestellten – im Büro, in der Bank, in der Werbeindustrie. Der Arbeiter verliert seine professionelle Autonomie, seine Sonderstellung, er wird zusammen mit den anderen Gesellschaftsklassen, die den Apparat bedienen, dem Apparat eingeordnet und untergeordnet, so nimmt er als Objekt und Subjekt an der allgemeinen Verwaltung und Unterdrückung teil. Diese Angleichung, Assimilierung der Arbeiter und Angestellten zeigt sich in der Statistik am schlagendsten dadurch, dass zum ersten Mal in den Vereinigten Staaten die Zahl der nicht in der Produktion beschäftigten Arbeiter grösser ist als die Zahl der in der Produktion beschäftigten, und dass die Tendenz in dieser Richtung immer weitergeht. Die Folge ist eine Schwächung der Gewerkschaften, eine Entpolitisierung der Arbeiter. (Die Angestellten, die *White Collar Workers* widerstreben einer effektiven Organisation – wiederum mit Ausnahmen).

Innerhalb dieses von den Maschinen, nicht mehr als Produktionsmittel sondern als integrales System, bestimmten Apparats lebt nun der Arbeiter in einem sich scheinbar selbstbewegenden, mechanisierten und routinierten Ganzen, das ihn mitschwingt. Die Maschinen und die von Maschinen vorgeschriebenen Verhaltenweisen bewegen im wörtlichen Sinne den Arbeiter, teilen ihm ihren Rhythmus mit – nicht nur im Verhalten bei der Arbeit, sondern auch während der Freizeit, in den Ferien, auf dem Weg. Das heisst, in diesem neuen Rhythmus, der von der mechanisierten und automatisierten Arbeit ausgeht, wird auch die Seele des Arbeiters, die Psyche mobilisiert. Soziologen, die Enquêtes innerhalb den automatisierten Fabriken vorgenommen haben, sprechen von einem Gefühl von instinktiver Be-

friedigung – to be in the swing of things. Der Arbeiter wird einfach von dem Rhythmus der Arbeitsweise mitgeschwungen, eine Befriedigung, die produktiv steigernd wirken kann. Wiederum, das sind keineswegs allgemeine Erscheinungen, aber Tendenzen, von denen man immerhin, glaube ich, annehmen muss, dass sie mit fortschreitender Automatisierung nicht schwächer sondern stärker werden.

Ich habe diese Tendenzen so kurz wie möglich behandelt, weil Serge Mallet über diese Dinge nicht nur mehr weiss, sondern sie auch ausführlicher diskutieren wird. Diese Manifestationen sprechen dafür, dass die Integrierung der Opposition, die Absorbierung des revolutionären Potentials nicht nur eine Oberflächerscheinung ist, sondern im Produktionsprozess selbst, in der Änderung der Produktionsweise selbst ihre sehr materielle Basis findet.

Inwieweit diese Tendenzen der Integrierung nun auch auf die kapitalistischen Länder Europas übergreifen haben, will ich hier nur ganz kurz andeuten und als Hypothese vorschlagen. Ich glaube, dass eine tendentielle Schwächung der politischen Opposition, der Arbeiteropposition auch in den weniger entwickelten Industrieländern vorliegt. Die Politik selbst der grössten kommunistischen Parteien, in Frankreich und in Italien, ist verglichen mit den früheren Perioden der Tendenz nach sozialdemokratisch. Es scheint, dass in diesen Ländern die kommunistischen Parteien unter den sehr veränderten Bedingungen des Kapitalismus sich in die geschichtliche Position der Sozialdemokratie hineingezwungen sehen, mit dem entscheidenden Unterschied, dass es links davon heute keine wirkliche Macht zu geben scheint. Hand in Hand damit geht die offenbare Abschwächung der Streikwaffe und die Entpolitisierung der Arbeiterbewegung in diesen Ländern.

Im Anschluss an das Gesagte möchte ich noch eine verfängliche Frage stellen, nämlich, inwieweit sind die Tendenzen, die ich hier anzudeuten versucht habe, nicht nur im organisierten Kapitalismus, sondern auch im Sozialismus sichtbar? Wenn es nämlich wahr ist, dass diese Tendenzen von der technischen Veränderung im Arbeitsprozess ausgehen, dann haben wir hier jedenfalls mit der Tatsache zu rechnen, dass die gegebene *Technik* der kapitalistischen Industrialisierung, die Technologie, vom Sozialismus übernommen worden ist. Ob nun mit der Übernahme der technologischen Basis Dinge übernommen worden sind, die man durchaus nicht übernehmen wollte, das ist genau eine der entscheidendsten Fragen, nämlich die Frage einer tendenziellen Assimilierung der beiden Systeme. Manche Ideen, die wir bei Marx finden, beziehen sich – und gerade als Marxisten müssen wir das offen aussprechen – auf eine frühere geschichtliche Stufe der Produktivität. Marx hat sich die entwickelte technologische Gesellschaft nicht vorgestellt. Er hat sich nicht vorgestellt, was auf dieser technologischen Grundlage und in der Situation der Koexistenz der Kapitalismus leisten kann, einfach als Auswertung technischen Fortschritts. Hand in Hand damit geht die Problematik der marxistischen Konzeption des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit. Sie alle kennen die Konzeption, wonach das Reich der

gesellschaftlichen Arbeit Reich der Notwendigkeit bleiben muss, auch im Sozialismus; während das Reich der Freiheit sich nur ausserhalb und überhalb des Reichs der Notwendigkeit entwickeln kann. Ich glaube wir sollten diskutieren, ob diese Konzeption in der hochentwickelten Industriegesellschaft überhaupt noch einen Inhalt hat, und das ist vielleicht das schmerzlichste an dieser Frage: wir lieben alle die Begriffe der Selbsterfüllung des Individuums, die freie Entfaltung individueller Fähigkeiten, die Aufhebung der Entfremdung, aber wir müssen heute fragen: wie sieht so etwas aus? Wie sieht so etwas aus, wenn in der technologischen Massengesellschaft die Arbeitszeit, die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit, auf ein Minimum reduziert ist und die Freizeit beinahe volle Zeit wird. Was machen wir dann? Mit solchen traditionellen Ausdrücken wie »schöpferische Arbeit« und »schöpferische Entwicklung« kommen wir nicht mehr aus. Wie sieht so etwas aus? Sieht das so aus, dass alle entweder fischen gehen, oder jagen, oder dass alle Gedichte schreiben oder malen und so weiter? Ich weiss, dass man das sehr leicht lächerlich machen kann, und ich spreche hier provokatorisch, weil das gerade für mich und meiner Meinung nach eines des ernstesten Probleme des Marxismus und des Sozialismus, und nicht nur des Marxismus und Sozialismus ist. Gerade hier müssen wir konkret werden und nicht mehr nur von der Selbstenfaltung des Individuums und von der schöpferischen nicht-entfremdeten Arbeit reden, sondern uns die Frage vorlegen – wie sieht so etwas aus? Denn die progressive Reduktion der notwendigen Arbeit ist keine Utopie mehr, sondern eine sehr reale Möglichkeit.

Die Zweite Frage, die ich am Ende stellen möchte, ist vielleicht noch schmerzlicher. Was ist aus dem Subjekt der Revolution geworden? Wenn etwas an dem ist, was ich gesagt habe, nämlich dass die Tendenz der Integrierung der Arbeiterklasse in den höchstentwickelten Industrieländern besteht und fort-schreiten wird, haben wir da noch das Recht, ohne weiteres die Arbeiterklasse in den hochkapitalistischen Ländern als das historische Subjekt der Revolution anzusprechen? Hier müssen wir wieder an einen der Marxschen Begriffe erinnern, der im Zuge der humanistischen Uminterpretationen von Marx unterschätzt worden ist. Bei Marx wird die Arbeiterklasse zum einzigen geschichtlichen Subjekt der Revolution genau darum, weil sie die absolute Negation des Bestehenden darstellt; wenn sie dies nicht mehr tut, dann ist die qualitative Differenz zwischen dieser Klasse und den anderen und damit die Befähigung für die Schaffung einer qualitativ verschiedenen Gesellschaft jedenfalls nicht mehr da. Dann ist aber auch, wenn die Stabilisierung weitergeht, das *Bedürfniss* nach einer qualitativen Änderung nicht mehr da. Wir müssen uns fragen, ob man wirklich so schnell den Marxschen Begriff der Verelendung uminterpretieren oder überhaupt eliminieren kann. Ich weiss, dass Marx sowohl wie Engels und der ganze spätere Marxismus daran festgehalten haben, dass Verelendung durchaus nicht die Bedingung der revolutionären Entwicklung sein muss, dass vielleicht sogar die höchstentwickelten, auch materiell höchstgestellten Kreise der Arbeiterklasse ein revolutionäres Su-

bjekt werden können. Diese Interpretation müssen wir uns heute noch einmal ansehen. Das heisst, wir müssen die Frage stellen, ob eine Revolution denkbar ist, wo das vitale Bedürfniss nach Revolution nicht mehr vorliegt. Denn das vitale Bedürfniss nach der Revolution ist sehr verschieden von den vitalen Bedürfnissen nach Verbesserung der Arbeitsbedingungen, nach mehr Gütern, mehr Freizeit, Freiheit und Befriedigung im Bestehenden. Warum soll der Umsturz des Bestehenden eine Lebensnotwendigkeit für diejenigen sein, die innerhalb des Bestehenden ein eigenes Haus, Automobil, Fernsehgeräte, ausreichende Kleidung und Nahrung haben oder erwarten können?

Ich brauche mich in diesem Kreis nicht zu entschuldigen, wenn ich eine pessimistische Analyse vorgelegt habe. Ich glaube aber, dass es gerade in dieser Situation und für jeden, der den Sozialismus wirklich ernst nimmt, ein Gebot gibt, das nicht verletzt werden darf: der Marxist darf keiner Illusion und keiner Mystifikation verfallen. Es wäre nicht das erste Mal in der Geschichte, dass wir nicht in der Lage sind, das Subjekt, das konkrete Subjekt der Revolution identifizieren zu können. Es hat schon vorher Situationen gegeben, in denen dieses Subjekt eben latent war. Das widerlegt nicht den Marxismus. Die Begriffe, die Marx ausgearbeitet hat, müssen nicht abgelegt, sondern entwickelt werden, und ihre Weiterentwicklung ist in den Grundbegriffen selbst angelegt. Deswegen können wir uns und sollen uns den Pessimismus leisten, wo er angebracht ist. Denn nur auf diesen Grundlagen können wir eine Analyse durchführen, die keiner Mystifikation verfällt und die nicht den Marxismus aus einer kritischen Theorie zur Ideologie macht.

## LA NOUVELLE CLASSE OUVRIERE ET LE SOCIALISME

*Serge Mallet*

Qui veut élaborer une stratégie et une tactique du mouvement ouvrier, doit tenir compte du caractère concret, du visage réel des classes et des groupes qui s'affrontent dans le combat social. Marx a élaboré le concept philosophique du prolétariat en tant qu'agent de l'histoire, de «sujet universel». Mais dans ses oeuvres politiques, dans celles qui se rapportent à des situations précises, il s'est toujours gardé de schématiser les sociétés qu'il analyse aux deux grandes classes du «Capital»: Dans «Révolution et contre-révolution en Allemagne», il distingue huit classes sociales; il en dénombre 7 dans «La lutte des classes en France».

Si tous les théoriciens marxistes ont admis sans réserves ces distinctions à l'intérieur de la bourgeoisie ou de la paysannerie, une certaine gêne a toujours marqué leurs positions à l'égard des différenciations à l'intérieur de la classe ouvrière. Proudhon, lui, parlait «des classes ouvrières», mais il englobait dans son analyse des couches semi-artisanales qui conservaient la propriété de leurs moyens de production. Attachés à définir le rôle spécifique de la classe ouvrière, les marxistes ont souvent été amenés à déduire du concept philosophique du prolétariat une unité sociologique de la classe ouvrière, qui en réalité, n'a jamais existé. Cette tendance s'est particulièrement affirmé avec le développement des idées léninistes et l'influence prise par le marxisme russe à la suite de la révolution d'Octobre. La classe ouvrière russe de l'époque où Lénine écrivait «Le développement du Capitalisme en Russie», apparaît singulièrement homogène en regard des diversifications qui caractérisaient déjà prolétariat occidental. Elle reflétait à la fois le caractère encore primitif du capitalisme industriel russe et les traits semi-féodaux de la Russie tsariste, où le maintien des institutions serviles en plein 19<sup>e</sup> siècle, institutions au sein desquelles l'industrie elle-même a pris naissance, a freiné la formation d'une classe d'ouvriers industriels économiquement et technologiquement et sociologiquement distincte de la paysannerie servile.

S'érigeant en conscience concrète de la classe ouvrière encore en formation et prenant le pouvoir en son nom, le parti allait tout naturellement tendre à magifier le concept de classe ouvrière, progressivement débarassé de tout rapport avec la vérité sociologique des ouvriers industriels. La période stalinienne a vu s'étendre cette situation aux partis du monde occidental. Dans certains pays comme l'Angleterre et la Belgique, où le parti communiste n'a jamais pris racine dans la classe ouvrière, cette assimilation du parti à une classe ouvrière mythique, la classe ouvrière réelle se situant à l'extérieur de la zone d'influence du parti communiste, a abouti souvent à des situations caricaturales. En fait, le mouvement autonome de la classe ouvrière se développait ici sans que le parti y ait la moindre part. Dans un pays comme la France, où par héritage historique le parti communiste bénéficiait d'une audience ouvrière qu'il a su développer à plusieurs reprises, notamment en 1936, la situation était plus complexe. La réalité de son insertion dans la classe ouvrière a garanti le P. C. français contre les excès les plus flagrants de ce subjectivisme. Dans la pratique de la lutte des classes, les communistes français ne sont jamais tombés dans l'aventurisme qu'engendre inévitablement le dédain des conditions concrètes dans lesquelles évolue la classe ouvrière. Mais ils ont toujours éprouvé les plus sérieuses difficultés à analyser concrètement ces conditions et à en tirer des leçons pour l'élaboration d'une stratégie offensive.

Dans la théorie officielle du parti communiste français, la seule concession faite à la complexité des structures internes de la classe ouvrière a résidé dans la reconnaissance de l'existence d'une certaine « aristocratie ouvrière » que, d'après Lénine, on considérait comme nécessairement vouée au réformisme. Situation d'autant plus paradoxale que c'est précisément dans cette frange ouvrière qu'à partir de 1936 se recrutait l'essentiel des cadres communistes ouvriers. J'avais eu l'occasion, il y a quelques années, de critiquer certaines formes d'action ouvrière aboutissant en pratique à défendre les positions économiques des groupes capitalistes rétrogrades, et d'utiliser à ce propos la formule de « poujadisme ouvrier ».<sup>1</sup> Dans un ouvrage récent, deux théoriciens les plus influents du parti communiste français critiquent cette formulation de la façon suivante: Ainsi voyons-nous s'approfondir et se préciser la situation absolument originale de la classe ouvrière à l'intérieur du monde capitaliste: à la différence des classes moyennes traditionnelles, elle n'a rien à défendre qui soit son bien propre, son domaine, son avoir; elle n'a pas le choix entre une action de caractère poujadiste, c'est-à-dire la revendication illusoire d'un retour à une meilleure situation

<sup>1</sup> «Les Classes sociales en France» de Maurice Bouvier. Ajam et Gilbert Mury, Editions sociales 1964.

Poujadisme: nom donné à un mouvement politico-social de caractère fascisant appuyé essentiellement sur les petits commerçants et artisans en voie d'élimination économique, connu une grande ampleur en France dans les années 1950-54. Du nom de son créateur, Pierre Poujade, petit commerçant du sud-ouest de la France.

passée, et une action de caractère réellement révolutionnaire, qui tient compte des nécessités de l'avenir. Une seule voie est ouverte devant elle, celle du progrès. Ainsi mesure-t-on l'erreur...»

Tout marxiste ne peut évidemment qu'être d'accord avec la formulation générale utilisée par les auteurs pour définir le rôle particulier joué par la classe ouvrière globale dans l'histoire de la société. Mais on remarquera que cette formulation amène tout simplement les auteurs à conclure qu'il ne peut y avoir ni erreur, ni déviation dans une fraction quelconque du mouvement ouvrier au cours des épisodes de la lutte des classes. Celles-ci nous montrent pourtant en permanence l'exemple des luttes menées par un groupe social pour des intérêts qui ne sont pas les siens propres. On aboutirait ici à la conclusion que la classe ouvrière, voire une fraction de la classe ouvrière, ne peut, à certains moments et dans certaines conjonctures, développer une action objectivement contraire à ses intérêts généraux.

La décomposition de la tradition théorique social-démocrate définitivement acquise après l'écrasement des social-démocraties allemandes et autrichiennes par le nazisme d'un côté, le subjectivisme stalinien de l'autre, ont laissé ainsi le marxisme désarmé devant les réponses à apporter à l'évolution de la classe ouvrière dans les sociétés industrielles avancées. De même que le marxisme a cessé d'être utilisé comme instrument d'analyse et de connaissance des sociétés où il a été institutionnalisé, de même il a cessé d'être utilisé pour l'étude de la principale classe sur laquelle il appuyait sa volonté transformatrice.

«La bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de la production, donc les conditions de la production, donc l'ensemble des rapports sociaux», affirmait déjà «Le manifeste communiste».

En dépit de cette mise en garde, la théorie marxiste s'est pratiquement désintéressée de l'évolution interne du monde du travail, de 1920 à 1940. La seule exception notable, celle des textes peu connus de l'époque d'Antonio Gramsci sur «Américanisme et Fordisme», ne fait que confirmer la règle. Cette carence du marxisme suffirait à elle seule à expliquer le succès des conceptions positivistes et empiriques, souvent d'origine américaine, dans la jeune science de la sociologie du travail. La conception positiviste de la sociologie du travail qui accorde le primat à la technologie sur les rapports de production et dissout les classes sociales en multiples fractions entre lesquelles elles s'avèrent incapables d'établir des liens structurels, n'a pu s'imposer dans le monde occidental européen, où les conceptions marxistes étaient largement répandues dès la fin du 18<sup>e</sup> siècle, et accompagnaient en quelque sorte le développement des sciences sociologiques qu'en raison de l'incapacité manifestée par les marxistes eux-mêmes à intégrer les mutations des processus techniques de production dans les conflits inhérents au mode capitaliste de production.

Mieux, il est certain que de nos jours les tendances positivistes de la sociologie du travail tendent à se faire jour dans les pays socialistes eux-mêmes où elles semblent répondre aux besoins immédiats et empiriques des organisateurs de la production, tout comme elles répondaient aux besoins de la couche menagariale dans la société américaine. Alors que le marxisme officiel ignore la sociologie du travail, hier encore considérée en Union soviétique comme une « science bourgeoise », une nouvelle génération de chercheurs se rue sur les acquis, supposés ou réels, de la sociologie ou de la psychosociologie positiviste qui a du moins, leur semble-t-il, le mérite de partir des problèmes réels du monde du travail.

Réintégrer la méthode dialectique marxiste dans la sociologie du travail, réinventorier les acquisitions de celle-ci à la lumière des conceptions marxistes, est une tâche de première importance pour le sociologue marxiste dans les sociétés industrielles hautement développées.

### *Existe-t-il une aliénation technologique?*

Marx considérait le développement des processus de parcellisation du travail comme l'une des caractéristiques essentielles de la production capitaliste. Mais en même temps qu'à travers ces descriptions de la perte de l'autonomie professionnelle ouvrière dans la grande industrie, il s'avérait le premier sociologue du travail de son époque, il considérait qu'en libérant la profession ouvrière des rites et des mystères par lesquels se transmettait le « savoir-faire » des compagnons du Moyen-âge, la condition ouvrière gagnait en clarté. Dans son esprit, l'image du prolétaire qui « n'a à perdre que ses chaînes » est liée, non seulement à la perte de l'initiative économique de l'ouvrier, mais aussi précisément à la perte de cette autonomie professionnelle: « Le voile des secrets professionnels qui dérobaient au regard des hommes le fondement matériel de leur vie, la production sociale, commença à être soulevé durant l'époque manufacturière et fut entièrement déchiré à l'avènement de la grande industrie. Son principe, qui est de considérer chaque procédé en lui-même et de l'analyser dans ses mouvements constituants, indépendamment de leur exécution par la force musculaire ou l'aptitude manuelle de l'homme, créa la science toute nouvelle de la technologie... » écrivait Marx dans « Le Capital » (Editions sociales, Livre I, Chapitre 9).

En effet, avec la disparition de l'autonomie professionnelle ouvrière, le producteur se voyait dépossédé de la seule propriété que lui avait laissée jusqu'ici le système capitaliste, la propriété de son métier. La disparition de la vieille couche des ouvriers professionnels polyvalents sera lente; dans les pays latins notamment, la résistance des vieilles structures urbaines, déjà fortement développées au Moyen-âge, la maintien de la prééminence économique et politique d'une petite bourgeoisie ayant comme intérêt objectif de freiner le processus de concentration, retardera de plusieurs décades l'application généralisée des processus technologiques déjà fortement développés dans les pays anglo-saxons et aux États-Unis. Marx n'avait pas tort

de considérer que la couche archaïque des ouvriers professionnels, bien qu'elle eût été à l'origine des premières formes de l'organisation ouvrière, situait sa résistance au capitalisme sur un plan qui n'était guère éloigné de celui des artisans, des petits-bourgeois, attachés à des modes de production néo-capitalistes. Il était nécessaire, selon lui, que fût brisé le dernier lien qui conservait à la production son caractère individuel, pour que la classe ouvrière puisse se constituer pleinement en classe autonome. On sait que ce fut là l'une des bases essentielles de la polémique entre Marx et les Socialistes français, notamment Proudhon. Ici comme ailleurs, Marx, avec son sens profond du devenir, avait souvent anticipé sur les conditions d'ensemble de la production de son époque. Et l'un des éléments essentiels de l'extraordinaire succès du marxisme à partir de 1880, tient sans doute à son caractère prévisionnel. Proudhon, en 1860, était infiniment plus près que Marx de la réalité objective de l'industrie de son époque, mais faute d'avoir prévu le développement du capitalisme industriel et de ses procédés technologiques, il était condamné à perdre toute influence dans les années à venir.

Cependant la formation des grandes masses ouvrières semi-qualifiées exerçant une activité dans laquelle le travail créateur se trouve non seulement réduit économiquement à l'état de marchandise, mais encore à celui d'objet dans le processus technique lui-même, a eu d'autres conséquences sur l'évolution du mouvement ouvrier que celles que Marx avait d'abord envisagées. Certes, dans un premier temps l'homogénéisation brutale de la classe ouvrière, la disparition de l'initiative professionnelle et de l'individualisation du travail, a largement contribué à la formation d'une conscience de classe ouvrière tendant à modifier fondamentalement les caractères des rapports de production. Mais la résistance même du prolétariat, le développement de l'organisation politique et syndicale de la classe ouvrière comme aussi l'exacerbation de la concurrence, y compris technologique, entre capitalistes, a conduit le système à toute une série d'aménagements tendant à éviter « cette accumulation de la misère à un pôle » que prévoyait l'auteur du *Capital*. Aujourd'hui les théoriciens les plus dogmatiques du mouvement ouvrier sont à peu près d'accord pour admettre qu'il n'y a plus dans les pays capitalistes avancés de paupérisation absolue de la classe ouvrière. Voulant à toute force éviter que celle-ci ne pose les problèmes d'ensemble de l'organisation de la production de la société, le capitalisme plus ou moins consciemment a détourné de la sphère de production vers la sphère privée, vers la sphère de consommation, les revendications ouvrières. En même temps que la généralisation des procédés de parcellisation du travail, séparaient le producteur de sa production, se créait également la séparation entre l'homme au travail et l'homme privé. Entre le système d'organisation du travail, fondé sur la perte d'initiative ouvrière et la tendance des grandes organisations syndicales occidentales à se désintéresser de l'organisation du système de production lui-même pour se contenter d'obtenir des avantages de salaire utilisables dans la seule sphère de consommation, il nous faut reconnaître une liaison dialectique étroite. L'ouvrier de l'époque de

la mécanisation du travail ne cesse pas seulement, comme le prévoyait Marx, de se sentir un producteur individuel, mais arrive à cesser de se sentir comme producteur tout court. Cette tendance à abandonner les revendications portant sur la nature et le contenu de la production, pour se contenter de revendications réalisables dans une sphère de consommation elle-même déterminée et orientée par le mode de production capitaliste, n'est pas étrangère au développement des influences réformistes dans l'ensemble du mouvement ouvrier occidental, que l'influence prédominante y appartienne aux organisations sociales-démocrates ou aux organisations communistes. De ce point de vue en effet, la pratique de la lutte sociale durant le second quart du 20<sup>e</sup> siècle n'a guère été différente en Angleterre et en France. »La lutte pour le beefsteak«, c'est-à-dire la lutte pour l'obtention de moyens de consommations plus larges, mais insérés dans le cadre des besoins créés par l'industrie capitaliste elle-même, la pratique parlementariste et électoraliste dans l'action politique elle-même, étaient aussi répandus de l'autre côté de la Manche. Certes, dans les organisations se réclamant du léninisme, la référence à la révolution globale n'a jamais cessé d'être maintenue. »Un jour il y aura pour tous du pain et des roses«. Mais cette référence tendait à devenir de plus en plus formelle. Il serait dangereux de considérer que le développement du dogmatisme et de l'opportunisme à l'intérieur du mouvement ouvrier occidental n'est que le produit des pratiques bureaucratiques de telle ou telle direction, le triste héritage de la »trahison social-démocrate«, ou »les conséquences négatives du culte de la personnalité«. En fait, la bureaucratisation du mouvement ouvrier dans les pays occidentaux était la conséquence et non pas la cause d'une structure de la classe ouvrière, elle-même déterminée par le mode d'organisation technique de la production capitaliste. Il est remarquable que les auteurs marxistes n'aient jamais relié le phénomène de concentration économique et de bureaucratisation propre au capitalisme et ceux de son organisation technique du travail. Lénine, par exemple, considérait en 1923 que l'Union Soviétique avait tout à gagner à l'introduction du système Taylor dans ses entreprises. Il voyait dans la création des grandes unités industrielles organisées sur le mode du travail à la chaîne, l'avenir de l'industrie, et croyait possible de concilier le mode de production déshumanisant avec l'épanouissement de l'homme socialiste. Il lui semblait en effet qu'à partir du moment où la propriété des moyens de production et le pouvoir de décision dans l'organisation de la production avaient été rendus aux producteurs, le système d'organisation du travail pouvait demeurer identique à ce qu'il était dans l'organisation capitaliste la plus avancée. Certes Lénine était à ce moment-là préoccupé par le problème de la création de la grande industrie en Union Soviétique, base matérielle du socialisme, et il était légitime qu'il recherche les modes de production apparemment les plus rentables, ceux qui pouvaient le plus rapidement sortir l'industrie russe de ses routines archaïques et de son improductivité proverbiale. Mais il n'est pas sans intérêt de noter que c'est presque au même moment que dans les pays capitalistes les plus avancés du point de vue de la

généralisation de la mécanisation du travail, des sociologues et des psychosociologues démontraient la fragilité des conceptions de Taylor et d'Henry Ford, même du strict point de vue de la rentabilité capitaliste. La célèbre expérience des Usines d'Hawthorne, menée par Elton Mayo, puis les expériences de dynamiciens de groupe démontreraient que les producteurs privés de l'initiative créatrice tendaient à produire moins que le producteur à qui cette initiative était restituée. Certes, et il est curieux que peu de marxistes aient été tentés de réfléchir sur cette contradiction, les mises en garde des sociologues du travail américains, n'ont pas fondamentalement modifié l'organisation des rapports techniques de production dans la grande industrie américaine. Depuis maintenant quarante ans, toutes les grandes entreprises de ce pays entretiennent en permanence des équipes de recherche sociologiques et psychosociologiques, des travaux desquelles elles se désintéressent complètement, sauf pour en tirer quelques aménagements de détail autor desquels on fait grand bruit, mais qui ne se différencient pas fondamentalement des procédés utilisés dans l'agriculture moderne pour augmenter le rendement en lait des vaches ou la ponte des oeufs.

On peut se demander dans ces conditions si la résistance des dirigeants capitalistes à la restitution de l'initiative ouvrière, fut-ce dans le strict domaine de l'organisation technique de la production, et fut-ce aux dépens de la productivité, ne répond pas à une conscience confuse de ce que la mécanisation et la parcellisation du travail sont en fin de compte le système le plus adéquat à la non-contestation du système de production capitaliste dans les entreprises. En un mot le capitalisme, pour sauvegarder le fameux pouvoir de décision des entrepreneurs, a besoin d'un système de production dans lequel le producteur est réduit à l'état d'objet, et il maintiendra ce système même si, du strict point de vue de la productivité, il apparaît aujourd'hui comme n'étant pas le meilleur. Mais cette question en appelle deux autres qui me semblent fondamentales pour l'avenir du socialisme dans les pays occidentaux développés:

Premièrement: le socialisme en tant que système visant à la réalisation de tous les possibles de l'homme, est-il compatible avec un système d'organisation du travail qui sépare l'homme de son travail, le producteur de sa production, le cerveau de la main?

Deuxièmement: une classe ouvrière entièrement formée par ce système de production, peut-elle concevoir et souhaiter la réalisation du socialisme à partir du moment où ses revendications élémentaires sont satisfaites et où les besoins nouveaux sont contrôlés et orientés par le système capitaliste lui-même?

### *L'automation et ses possibles.*

Fort heureusement, il est dans la nature du système de production capitaliste de ne pas pouvoir freiner d'une manière continue le développement des forces productives.

L'introduction du travail à la chaîne et de la standardisation de la production de masse n'a dans les pays européens définitivement

éliminé la production de qualité que depuis la grande crise de 1925-31. Encore la guerre 39-45 a-t-elle enrayé les processus de modernisation. C'est ainsi - et compte tenu du décalage qui persiste toujours entre l'apparition des phénomènes et la prise de conscience de leur réalité - que l'on pouvait encore il y a 10 ans considérer les phénomènes types de »travail en miettes«, de qualification de masse, d'accélération des cadences, de parcellisation du travail, comme les aspects essentiels de l'évolution du travail ouvrier en Europe occidentale. En fait, derrière la généralisation de la production de série qui gagnait progressivement toutes les branches de l'industrie, une technologie révolutionnaire faisait son apparition. L'automatisation, véritable négation dialectique de la parcellisation du travail, s'est développée à toute allure dans les industries avancées, celles ayant pour objet le traitement des nouvelles matières ou l'utilisation des nouvelles découvertes scientifiques: pétrole et pétrochimie, chimie de synthèse, énergie électrique, télécommunications. Entre 1950-56, les exigences de l'effort d'expansion économique réalisées par tous les pays européens, la nécessité de compenser par un accroissement de la productivité les hausses spectaculaires de matière première engendrées par la guerre froide, la difficulté de trouver dans les pays occidentaux une main d'oeuvre suffisante, enfin le souci d'utiliser concurremment avec les USA les découvertes scientifiques et techniques réalisées au cours de la guerre, principalement aux USA, amenèrent l'industrie européenne à renouveler largement son appareil de production et à introduire les procédés automatisés dans la plupart des branches industrielles: sidérurgie, industrie automobile, chemins de fer, textiles, produits alimentaires, etc. Enfin, et c'est même un secteur où la progression était particulièrement rapide, le travail de bureau lui-même s'est vu très rapidement transformé par l'introduction de cerveaux électroniques, ordinateurs etc. Cette pénétration générale de la nouvelle technique dans des secteurs aussi différenciés que ceux de la production, de la distribution, du transport et des services, renouveau de façon décisive la notion même de classe ouvrière, jusqu'à la spécialisation y compris. La distinction entre travail productif et travail improductif restait relativement facile. Certes, elle tendait de plus en plus à se séparer des notions de travail manuel ou intellectuel auxquelles elle avait tendance à se superposer au début de l'ère industrielle pour prendre un caractère plus théorique, plus économique.

Il ne reste pas moins que la notion de rendement, de productivité, était liée inexorablement à un processus de création des valeurs matérielles, de production d'objets. Le salaire aux pièces, y compris sous sa forme complexe de salaire au rendement, maintenait l'illusion du travail industriel, donc du prélèvement individuel de la plus-value. Dans l'industrie automatisée, la nature du travail ouvrier se modifie totalement. On parle plus volontiers de surveillant ou d'opérateur que de producteur proprement dit. La logique finale de l'automatisation élimine, semble-t-il, l'homme du stade de la production des objets. Ceux-ci sont produits par d'autres objets qui sont capables par eux-mêmes de se rectifier, de corriger leurs propres im-

perfections, voire de se reproduire. Dans cet ensemble autorégularisé, l'homme n'est plus que le démiurge lointain qui invente les mécanismes de production et leur trace les cadres dans lesquels ils exerceront leur activité autonome. Dans ces conditions, l'intervention de l'homme se trouve de plus en plus reléguée à l'aval et à l'amont du processus productif proprement dit. C'est dans le domaine de la création intellectuelle, de l'invention d'une part, du contrôle de l'autre, que s'inscrit son domaine. De même, on ne peut plus parler de travail individuel, d'ouvrier individuel. L'ouvrier de l'automatisme est un ouvrier professionnel polyvalent collectif.

Mais le développement de l'automatisme n'est possible que dans un cadre économique donné: Celui d'une extraordinaire concentration des moyens financiers et celui d'une organisation plus rationnelle du marché. Il est en effet évident que l'implantation de mécanismes productifs aussi complexes nécessite des moyens d'investissement que seuls de grands organismes économiques (monopoles ou états) sont en mesure d'assurer. Il est clair que l'amortissement de tels investissements ne peut être assuré que dans la perspective d'une production illimitée, d'une expansion économique constante, donc d'un marché sans cesse élargi.

Tout le développement capitaliste s'opère en effet dans le cadre des lois de la composition organique du capital, c'est-à-dire du rapport entre capital constant (la partie du capital qui ne change pas de valeur au cours du processus de production) et le capital variable (celui qui, investi sous forme de salaire, reproduit et son propre équivalent, et de plus un excédent), pour reprendre la formule de Marx lui-même).

L'introduction de l'automatisme a pour conséquence de modifier de façon décisive et irréversible la composition organique du capital. Dans l'industrie manufacturière, les immobilisations représentent une fraction très légère du capital, le capital variable une part importante. A ce stade, où le taux de profit par rapport au capital investi est de ce fait considérable, l'industrie peut subir sans trop de peine les aléas du marché. Cette situation a commencé à se modifier avec l'apparition des machines-outils. Cependant, à l'heure actuelle, l'industrie mécanique traditionnelle utilise encore 15 à 25 % du capital circulant de l'entreprise au versement des salaires, primes et charges sociales; l'industrie hautement automatisée (pétrole, chimie), n'y consacre guère que 4 à 5 %. Les frais fixes par contre y atteignent souvent entre 40 et 60 %. L'augmentation constante des frais fixes de production, aggravée par le rythme de plus en plus rapide des innovations techniques engendrant le processus d'usure morale de l'outillage, rend les entreprises infiniment plus vulnérables aux moindres fluctuations du marché. L'importance des immobilisations et la baisse constante du taux de profit rendent infiniment plus considérable que par le passé les répercussions financières et sociales de l'arrêt de production de n'importe quelle grande entreprise. L'activité économique ne peut plus se poursuivre dans les cadres du libéralisme classique. L'autorégulation du marché libre s'avère insuffisante à assurer le développement de la production. L'industrie mo-

derne a alors deux principaux recours. Premièrement l'intervention de l'état comme instrument régulateur et comme principal financier: d'où l'introduction des mécanismes de planification qui, sous une forme ou sous une autre, se développent dans tous les pays capitalistes. Deuxièmement, l'organisation de la consommation: ce n'est plus dans le monde moderne le produit qui va à la recherche de son acheteur, mais celui-ci qui, conditionné par la publicité, est amené au produit. La société industrielle est une société de consommation forcée et orientée. Là encore, l'état est amené à intervenir comme protecteur de l'industrie: les énormes dépenses du fond d'équipement routier sont nécessaires à la survie de l'industrie automobile.

Mais cette société de consommation, sans cesse à la recherche de la création de nouveaux besoins, ne peut, sans mettre profondément en question son équilibre économique et social, procéder à des pauses durables. D'où le développement des tendances inflationnistes qui apparaissent comme une donnée quasi permanente du capitalisme d'organisation.

En un mot, le capitalisme d'organisation réalise au degré maximum la contradiction fondamentale déjà analysée par Marx: contradiction entre la socialisation sans cesse accrue des forces productives et le caractère privé de la propriété des moyens de production et d'échange. En ce sens, recours fait par le capitalisme d'organisation à des techniques socialistes apparaît moins comme un renforcement de ses structures internes que comme le fruit du compromis qu'il est obligé de passer avec les exigences du développement des forces productives. L'équilibre du capitalisme d'organisation ne peut ainsi être assuré que dans la mesure où il réussit à s'assurer le concours volontaire des classes contribuant à la production. En un mot, les contradictions objectives de la structure sont telles qu'elles rendent infiniment plus dangereuse que par le passé l'existence des forces oppositionnelles contestant la nature des rapports de production.

### *La classe ouvrière est-elle révolutionnaire?*

Il est de première importance de déterminer si la fraction de la classe ouvrière liée au processus le plus avancé de développement économique, représente une virtualité révolutionnaire ou au contraire un facteur d'intégration dans le système du capitalisme d'organisation. Après avoir nié pendant toute une période l'existence de ces couches nouvelles de la classe ouvrière ou les avoir rejetées au rang de l'«aristocratie» ouvrière traditionnelle, les dirigeants communistes d'Europe occidentale ont fini par admettre la possibilité de faire jouer à ces couches un certain rôle dans le mouvement ouvrier. Pourtant, les derniers écrits se rapportant à cette question dans la sphère du soi-disant «marxisme orthodoxe» montrent que celui-ci continue à refuser de la considérer complètement comme une fraction développée et intégrante de la classe ouvrière: «On peut raisonner à l'infini sur les problèmes des fameuses «couches nouvelles»: quelle que soit leur importance intrinsèque, ces problèmes ne

sauraient fournir l'axe d'une politique socialiste. Pour ne pas aller à l'aventure on mettra au premier plan ce qui est effectivement l'essentiel: la lutte entre les propriétaires de moyens de production et les producteurs, les salariés qui ne possèdent rien d'autre que leur force de travail». Dans ce texte, le dernier qu'il ait écrit avant sa mort, Maurice Thorez assimilait arbitrairement la nouvelle classe ouvrière aux «nouvelles couches moyennes» dont il faisait à juste titre remarquer qu'elles comportaient à la fois des éléments liés au processus de production, donc objectivement liés au sort de la classe ouvrière et des éléments parasitaires, objectivement liés au sort des classes exploitrices. Mais l'on se demande pourquoi réintroduire alors dans le débat cette notion foncièrement antiscientifique de «classe moyenne» que le marxisme a toujours récusé. En réalité, la réticence manifestée à l'égard des couches nouvelles de la classe ouvrière, techniciens, chercheurs et ouvriers qualifiés des entreprises automatisées, ne fait que refléter l'incapacité des organisations ouvrières traditionnelles à adapter leur action aux formes d'organisation nouvelle du capitalisme et à élaborer une stratégie offensive de passage au socialisme dans les pays économiquement développés.

La nouvelle classe ouvrière est-elle révolutionnaire?

Si l'on entend par là une conscience révolutionnaire au sens classique du terme, se traduisant par *la volonté de s'emparer d'abord du pouvoir politique par n'importe quel moyen et quel qu'en soit le prix, puis seulement dans une phase ultérieure d'organiser la société d'une façon nouvelle, alors il est incontestable que la nouvelle classe ouvrière n'est pas révolutionnaire*. Elle ne l'est pas dans ces conditions parce qu'elle pose deux conditions préalables à la transformation des structures existantes: la première est que la transformation des structures économiques, politiques et sociales, ne peut pas se faire au prix de la destruction de l'appareil de production existant, voire de son affaiblissement sérieux — «la machine est trop chère pour qu'on la casse».

Deuxièmement, parce que à la fois elle a enregistré les conséquences négatives d'une prise de pouvoir politique qui ne s'accompagnerait pas immédiatement d'une transformation des structures sociales de la hiérarchie de la société, d'autre part parce qu'elle se sent en mesure de conquérir d'ores et déjà des éléments de réalisation de ces nouveaux rapports sociaux, elle a tendance à poser comme préalable au mot d'ordre «il faut prendre le pouvoir» la question «pour quoi en faire?».

*Mais si l'on entend par révolutionnaire le souci de modifier fondamentalement les rapports sociaux existants, alors les conditions objectives dans lesquelles agit et travaille la nouvelle classe ouvrière font d'elles par excellence l'avant-garde du mouvement révolutionnaire et socialiste*. En effet, plus se développe l'importance des secteurs de recherche, de création et de surveillance, plus le travail humain se concentre dans la préparation et l'organisation de la production, plus s'accroît le sens de l'initiative et des responsabilités, en un mot, plus l'ouvrier moderne reconquiert au niveau collectif l'autonomie professionnelle qu'il avait perdue dans la phase de mécani-

sation du travail, plus les tendances aux revendications gestionnaires se développent. Les conditions modernes de la production offrent aujourd'hui les possibilités objectives du développement de l'auto-gestion généralisée de la production et de l'économie par ceux qui en portent le poids. Mais ces possibilités se heurtent à la fois aux structures capitalistes des rapports de production, et à ses critères de rentabilité fondés sur le profit à court terme des propriétaires, et à la structure technobureaucratique des entreprises qui apparaît de plus en plus comme frein du développement harmonieux des possibilités productives de celles-ci. Les récents conflits sociaux qui se sont développés au cours de ces dernières années dans le monde occidental ont tous démontré que les secteurs avancés de la classe ouvrière ne se contentaient plus de poser des revendications salariales, mais étaient amenés à entrer en conflit avec la structure technobureaucratique des centres de direction de l'économie, dans la mesure où celle-ci n'apparaît plus justifiée par les exigences du développement technique et économique mais apparaît au contraire comme une survivance destinée à protéger le statut privilégié des hiérarchies existantes. L'évolution du mouvement syndical d'Europe occidentale reflète les caractères nouveaux de cette prise de conscience: un peu partout c'est l'évolution des secteurs industriels où prédomine la nouvelle classe ouvrière qui tendent à infléchir vers une mise en question fondamentale du système de production capitaliste l'activité des organisations syndicales jusqu'ici caractérisée par une action purement réformiste, qu'il s'agisse des syndicats de techniciens ou de produits chimiques, de ces nouveaux syndicats de dessinateurs industriels dont l'évolution a fait basculer à gauche la direction de Trade Unions britannique, qu'il s'agisse des syndicats allemands de la Chimie ou de l'automobile, qu'il s'agisse des syndicats belges du Gaz et de l'Electricité, de la Chimie ou de la Pétrochimie, qu'il s'agisse enfin en France des fédérations des industries chimiques de techniciens, du pétrole et de la métallurgie, d'organisations réformistes comme la CFTC et FO.

Précisément parce qu'elle est placée au centre des mécanismes les plus complexes du capitalisme d'organisation la nouvelle classe ouvrière est amenée à réaliser plus vite que d'autres secteurs les contradictions inhérentes à ce système. Précisément parce que ses revendications élémentaires sont largement satisfaites, la nouvelle classe ouvrière est amenée à se poser d'autres problèmes qui ne peuvent trouver leur solution dans la sphère de consommation. Sa situation objective la place ainsi en mesure de saisir les failles de l'organisation capitaliste moderne, et d'accéder à une conscience d'un nouveau type d'organisation des rapports de production, seuls capables de satisfaire des besoins humains qui ne peuvent pas s'exprimer dans le cadre des structures actuelles. Son action tend à être fondamentalement contestatrice, non seulement du capitalisme, mais encore de toute formule technocratique de direction de l'économie. C'est le statut hiérarchique de l'industrie qui est mis en question à chaque revendication partielle de nature gestionnaire. Il est vrai que jusqu'ici, l'ensemble de ces revendications n'a pas été coordonné, ne constitue

pas une ligne générale d'action susceptible de modifier le rapport des forces politiques au sein des sociétés occidentales. Mais cette situation tient davantage à l'incapacité du mouvement ouvrier organisé de formuler une stratégie offensive fondée sur la mise en avant de réformes de structures de caractère anti-capitaliste, qu'aux tentations de la nouvelle classe ouvrière de se laisser »intégrer« dans le système néo-capitaliste. En fait cette tentation, si elle existait, ne résisterait pas à l'approfondissement des contradictions du néo-capitalisme lui-même. La classe ouvrière moderne a intérêt immédiat au développement technique ininterrompu et à ses conséquences : réduction substantielle du temps de travail, revalorisation professionnelle, possibilité de changement, d'une activité plus variée, à l'intérieur de la sphère de production. Le capitalisme au contraire a tendance à freiner le développement des forces productives dans la mesure où celui-ci a pour résultat principal de faire baisser d'une manière continue le taux de profit, et où d'autre part il inclut de plus en plus le recours à des instruments économiques de caractère socialiste dont le capitalisme n'est pas sûr de maîtriser les effets.

L'un des problèmes qui se posent pour l'élaboration d'une stratégie offensive fondée sur les possibilités objectives d'action de la fraction la plus avancée de la classe ouvrière, réside évidemment dans la difficulté de coordonner les luttes de ce secteur avec celles des secteurs ouvriers liées à des activités plus traditionnelles. Bien que la nouvelle classe ouvrière voie ses effectifs s'accroître d'année en année et que sa place dans l'appareil de production lui-même confère une puissance législative plus forte que lui donnerait seulement son importance numérique, elle n'en constitue pas moins encore qu'une minorité de la classe ouvrière et a fortiori de l'ensemble des couches populaires. Cependant les différents secteurs de la société ne sont pas isolés par des murailles de Chine. De même que l'industrie capitaliste la plus avancée a tendance à influencer les formes plus retardataires, de même le comportement de la nouvelle classe ouvrière influence celui des autres secteurs. Les revendications portant sur le contrôle de l'organisation de la production, sur la garantie de la sécurité de l'emploi, sur le refus des méthodes bureaucratiques de direction de l'économie, se sont aujourd'hui généralisées dans la mesure même où elles se faisaient jour dans certains secteurs.

C'est le caractère global de l'économie de notre époque qui contribue à diffuser les tendances gestionnaires dans des secteurs où les conditions objectives du développement de ces tendances n'existent pas encore. Dans l'industrie moderne, nous avons vu par exemple qu'une stabilité relative de l'emploi tend à se développer. Ce nouveau type d'insertion de la classe ouvrière dans la société capitaliste entraîne et permet la création de nouveaux types de rapports d'échange, qui conditionnent à leur tour de nouveaux développements économiques. C'est ainsi qu'une partie importante de l'expansion économique française entre 1949 et 1955 a été assurée par les industries transformatrices productrices des biens de consommation nouveaux (automobile, équipement électro-ménager, radio, télévision, équipement ménager en matière plastique, élargissement du marché

textile par la production des textiles artificiels). Cette industrie de biens de consommation nouveaux a permis l'extension de l'industrie des biens d'équipement. Mais l'élargissement de la consommation de masses n'a été rendue possible que par l'extension extraordinaire du système de crédit. Or c'est seulement à partir de la stabilité d'emploi assurée par l'industrie moderne qu'une telle extension du crédit pourrait être conçue. Nous pourrions ainsi être amenés à dire que les orientations nouvelles de la consommation, fondées sur le crédit, correspondaient essentiellement à la situation créée au salarié des branches les plus avancées de l'économie. Or nous savons que le crédit institutionnalisé par l'état lui-même, s'est rapidement étendu à toutes les couches de la population, y compris à cette fraction de la population ouvrière (la plus importante) qui ne bénéficiait pas de la sécurité d'emploi dont jouissaient les ouvriers des industries avancées.

En fait, les efforts économiques du système de crédit n'auraient pas pu jouer s'ils étaient limités à la petite fraction de la population jouissant de la sécurité de l'emploi (fonctionnaires, techniciens, ouvriers des industries avancées).

Le résultat est qu'à l'heure actuelle, dans les industries où traditionnellement le mouvement ouvrier acceptait comme une donnée de fait la stabilité d'emploi et organisait sa vie matérielle en tenant compte de cette situation, l'exigence de la sécurité d'emploi est devenue la revendication principale, alors que les revendications d'augmentations salariales passent au second plan. Cette exigence amène les organisations ouvrières à se préoccuper de la situation économique des entreprises et des secteurs dans lesquels travaille cette fraction ouvrière, et à poser le problème de réforme des structures garantissant à l'ensemble de l'économie, et non à quelques branches privilégiées, la stabilité économique.

L'exemple des grandes luttes menées par le prolétariat des chantiers navals de Nantes et de Saint-Nazaire, posant comme revendication fondamentale la création d'industries de type nouveau (machines-outils) et exigeant que l'état prenne en charge la création de ces entreprises, les luttes des mineurs des bassins du centre et du sud-ouest de la France pour la mise en route d'un plan de développement économique régional brisant les tendances autarciques du capitalisme local, celles des ouvriers et des paysans bretons, sont autant d'exemples de ce qu'il n'est pas possible au néo-capitalisme de limiter à quelques fractions de la population travailleuse les possibilités nouvelles créées par le développement des forces productives dans les secteurs les plus avancés. La lutte des travailleurs des secteurs retardataires de l'économie tend ainsi à rejoindre celles des travailleurs des secteurs avancés et l'une comme l'autre mettent en évidence l'incapacité du système capitaliste à assurer le développement harmonieux des forces productives. Le constat de la faillite économique et technique du système capitaliste constitue ainsi dans les conditions nouvelles du développement de la production, un point d'appui essentiel de l'action ouvrière.

## LE SORT DE LA COMMUNAUTE PRODUCTIVE

*Rudi Supek*

La pensée contemporaine, partant de positions idéologiques et politiques très variées, et souvent guidée par des intérêts non seulement différents mais contraires, a redécouvert la «communauté productive». Et, ce qui peut paraître paradoxal, elle a fait cette redécouverte non pas dans des conditions de réflexions socialistes utopiques sur l'«union» et la «libération» des prolétaires, comme ce fut le cas vers le milieu du siècle dernier, mais en réagissant d'une certaine manière aux problèmes posés par les conditions de la technique hautement développée, que ce soit dans le capitalisme ou dans le socialisme. Nous disons bien dans le capitalisme, car le développement des sciences sociales y a atteint un niveau supérieur même à celui qui existe dans le socialisme, bien que le thème en question soit un thème particulièrement socialiste.

Le problème de la «communauté productive» se pose sous trois aspects différents, ou si l'on veut, dans trois domaines de recherches différents: a) un domaine surtout sociologique ou socio-psychologique, représenté par la découverte du «facteur humain» ou des «rapports entre hommes» dans les collectivités de travail de l'école de Harvard (Mayo, Roethlisberger, Dickson, Homans, W. F. Whyte); b) un domaine surtout économique ou économique-organisationnel pour ne pas dire «manageriste», qui apparaît en liaison avec la concentration des entreprises, avec leur centralisation ou leur décentralisation, avec les problèmes de l'initiative et de la concurrence et avec les mécanismes de décision au sein de l'entreprise, orientés autant vers l'intégration de certaines fonctions que vers la responsabilité collective sur le plan de la production, de l'organisation et du commerce (Drucker); c) le troisième domaine est surtout de nature politique, et lié au problème de la participation des ouvriers à la gestion de la production et à celui de l'autogestion ouvrière en tant que base de la démocratie directe. Il est intéressant de noter que les deux premiers domaines de recherches et d'études sur la communauté productive se sont développés surtout dans les pays capitalistes (parfois même inspirés directement par les défenseurs de l'ordre

capitaliste), tandis qu'ils ont été totalement négligés dans les pays socialistes. En fait, l'orientation politique du problème est née en Yougoslavie comme partie intégrante d'une critique générale de l'étatisme socialiste, et non comme l'effet d'un intérêt porté aux problèmes de l'«humanisation du travail».

Puisque nous abordons le problème de la communauté productive du point de vue de l'humanisation du travail – qui se trouve aujourd'hui au centre des préoccupations et des efforts pratiques des auteurs non-marxistes aussi bien que des auteurs marxistes – la première question qui se pose est celle de savoir ce que recouvre la notion de communauté en général, et de communauté productive en particulier. La communauté a-t-elle un rôle déterminé dans l'humanisation du travail, et lequel? Quel est donc le sens de la communauté des hommes dans la production? Quelle est son importance? Quels sont le rôle et la portée de cette communauté? Il faut avant tout examiner de plus près, pour répondre à ces questions, la notion même de communauté telle qu'elle apparaît dans le processus de la production humaine et de travail. Nous examinerons en premier lieu la conception marxiste de la communauté productive et de son rôle dans l'humanisation du travail et de l'existence humaine en général.

On sait que, pour Marx, la catégorie de la communauté est une catégorie socio-anthropologique. A la différence de ce que soutiennent les théories contre-actualistes, la théorie marxiste voit dans la communauté autre chose que l'effet de l'acte même (économique et politique) de l'association des hommes. L'homme pour Marx n'est pas comme pour Aristote *zoon politicon*, car il naît dans la communauté où il existe en tant qu'être de la communauté avant tout développement historique, donc de façon naturelle. L'homme en tant qu'être social apparaît au seuil de son histoire humaine comme être de la communauté. Cette communauté primitive se présente comme encore tout à fait homogène, indifférenciée, précommuniste, avec la propriété collective et l'action collective sur la nature, constituant un intermédiaire direct entre les individus dans la production de leurs moyens de subsistance et dans leur vie personnelle. En tant que telle, la communauté primitive constitue la première force productive de l'homme. L'individu se trouve uni organiquement ou naturellement à sa communauté et à la nature ou à la terre en tant que condition extérieure de la vie. » *Les conditions premières de la production* (ou, ce qui revient au même, la reproduction des hommes en quantité de plus en plus grande à l'aide du processus naturel des deux sexes; car cette reproduction, bien qu'elle apparaisse d'un côté comme l'appropriation de l'objet par le sujet, semble être de l'autre la formation, la soumission de l'objet à un but subjectif; la transformation des ceux-ci dans les résultats et dans les contenus de l'activité subjective) ne peuvent pas être *eux-mêmes préalablement produites*, être le résultat de la production. *L'union* des hommes vivant et travaillant avec les conditions naturelles inorganiques de leurs échanges matériels avec la nature, et partant, de leur appropriation de la nature, ne demande pas d'explication, et n'est pas le résultat d'un processus historique,

mais la *séparation* entre les conditions inorganiques de l'existence et cette existence de travail, *séparation* qui ne s'accomplit jusqu'au bout que dans le rapport du capital et du travail salarié» (K. Marx).<sup>1</sup>

Ce point de vue est important car il montre que Marx considère toute l'histoire de l'homme comme le processus de désagrégation de la communauté humaine, qui atteint son point culminant dans les conditions du travail salarié. Marx souligne expressément que «l'homme s'isole seulement à travers le processus historique» (ibid.) indiquant aussitôt la cause essentielle de cette désagrégation de la communauté: «L'échange lui-même est le facteur essentiel de cet isolement. Il rend superflue la communauté de la horde et la désagrège» (ibid.).

L'échange n'a pas seulement désagrégé la communauté sociale; il lui a imposé des valeurs qui représentent un recul dans la conception du monde que se fait l'homme, dans son échelle des valeurs, dans ce qu'il considère comme le sens ou le non-sens de sa vie. D'après Marx, donc, la décadence de la communauté humaine équivaut à la décadence de la civilisation. «Ainsi l'ancienne conception du monde, où l'homme apparaît toujours comme le but de la production, quoique dans une acception limitée, nationale, religieuse et politique, nous semble très supérieure à la conception du monde des temps modernes, où c'est la production qui apparaît comme le but de l'homme, et la richesse comme le but de la production» (ibid.).

Il est bien évident que la désagrégation de la communauté du fait de l'échange et de la production marchande et monétaire, qui commence à pénétrer tous les domaines de la vie sociale, ne signifie pas seulement l'isolement, mais aussi la déshumanisation de l'homme. Nous savons que l'échange est conditionné par la division du travail, et que la division du travail a conditionné autant l'échange que la propriété privée, et donc aussi, par voie de conséquence, la création des classes sociales et de l'état. Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'explication donnée par Marx à l'aliénation de l'homme dans les rapports antagonistes de classe et dans les rapports de production eux-mêmes. Nous voulons seulement souligner ici que la notion de communauté chez Marx, quand il s'agit de la position de l'homme dans la production contemporaine, renferme nécessairement une double perspective: a) la division du travail et l'échange qui a conditionné la désagrégation de la communauté humaine et de l'être générique de l'homme; b) la division du travail qui a conditionné le morcellement du travail et la spécialisation des opérations de travail, donc la désagrégation de l'homme en tant que producteur et ouvrier.

Le problème tel qu'il se rencontre dans la philosophie contemporaine et dans la sociologie de la production se pose le plus souvent de la façon suivante: la création de la communauté productive (en tant que l'un des besoins socio-psychologiques ou socio-anthropologiques de l'homme) peut-elle compenser les effets nuisibles de la division du travail outrancière imposée à l'homme-producteur par le caractère technologique de la production contemporaine? Est-il possible de

<sup>1</sup> K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Dietz V., Berlin, 1953, p. 388-389.

compenser l'isolement ou l'aliénation de l'homme dans le processus de travail à son poste de travail, par l'introduction ou l'instauration d'une communauté de travail ou d'une forme déterminée d'existence sociale communautaire dans le domaine de la production?

Ce problème a été examiné par les capitalistes (école de Harvard et les capitalistes modernes depuis la société Edison-Bell jusqu'à Bata) comme par les marxistes, quoique pour des raisons et sous des angles différents. Nous savons que les capitalistes ont posé le problème pour des raisons de productivité du travail, ayant compris que l'homme produit mieux comme «être de la communauté» que comme individu isolé. Marx a certes posé le problème de façon dialectique quand il a déclaré que l'unité de la communauté est «la première grande force productive», mais il ajoutait en même temps que «la désagrégation de la communauté représente le développement des forces productives humaines». En effet, la division du travail se révèle dans une certaine mesure propice à l'augmentation des forces productives de l'homme, «non seulement en tant qu'organisation de la production, mais aussi en tant que spécialisation des capacités humaines», cependant, à partir d'une certaine limite, une division du travail outrancière ou une spécialisation trop poussée aboutissent à des résultats contraires, diminuant la puissance productive de l'homme.

«La psychologie et la sociologie industrielles contemporaines ont opposé aux effets nuisibles d'une division outrancière du travail particulièrement en vigueur dans les conditions de la production mécanisée en série («Du travail parcellaire», G. Friedmann), une série de mesures qui, dans le but de créer l'homme comme «homme total» ou plutôt «homme universel», tendent à réaliser, avec la rotation du poste de travail, l'élargissement des opérations et des affaires se rapportant au travail (job enlargement) grâce à une éducation professionnelle élargie, tout en s'efforçant de compenser ces effets par «une certaine socialisation des postes de travail qui va de la simple possibilité de contacts directs entre les ouvriers pendant le travail au poste de travail (suppression des différents cloisonnements et extension de la visibilité à toute la chaîne -Rupp), à la création d'équipes unies par une compréhension mutuelle et à la prise en charge par les ouvriers de différentes fonctions les associant aux décisions prises dans le domaine de l'organisation de la production, de l'avancement, etc. Dans ce dernier cas, l'ouvrier apparaît comme membre d'une communauté de travail dans laquelle son rôle n'est pas limité à des fonctions d'exécution, mais commence à jouer dans les fonctions de direction. Bien entendu, dans les entreprises capitalistes, cet élargissement des fonctions ne se fait que dans une certaine limite. En fait, il ne se réalise complètement que dans les conditions de l'autogestion ouvrière. Ce qui est essentiel dans la question qui nous préoccupe, c'est que l'ouvrier s'oppose à la division outrancière du travail non seulement par l'élargissement des simples opérations de travail, mais aussi par l'élargissement des fonctions sociales, qui le définissent comme être de la communauté productive. Seul ce deuxième aspect de l'élargissement du rôle de l'ouvrier dans

la production est considéré comme une condition préalable de la désaliénation dans le travail, puisque les causes de l'aliénation sont à chercher non seulement dans les formes du travail parcellaire, mais aussi dans la dichotomie entre les fonctions d'exécution et les fonctions de direction à laquelle ont abouti les rapports salariés dans le capitalisme.

Marx envisageait deux modes de désaliénation. Le premier, en liaison avec l'élargissement des rôles dans le travail en ce qui concerne l'ouvrier en tant qu'«homme universel», est bien connu; on le voit dans le tome I du *Capital*, où Marx demande que l'individu partiel, porteur d'une seule et unique fonction sociale, se change en individu universellement développé pour lequel les différentes fonctions sociales seraient des modes d'activité successifs, afin que «l'augmentation de la multilatéralité de l'ouvrier soit reconnue comme une loi générale de la production sociale, et que ce rapport soit adapté à sa réalisation normale» (p. 398-399). Nous pourrions conclure de cette déclaration que, pour Marx, le seul critère de l'universalité de l'homme est celui de sa désaliénation dans les conditions de la division du travail poussée à outrance. Cependant, Marx déclare ailleurs sans erreur possible qu'il considère aussi comme critère la communauté elle-même – cette unité sociale que le développement de la division du travail a complètement désagrégée. Il l'exprime ouvertement en ces termes:

«La transformation des puissances personnelles (des rapports) en puissance des choses du fait de la division du travail ne peut être abolie par le simple fait de chasser des esprits la représentation qu'ils se font de ce phénomène; elle le sera si les individus soumettent de nouveau à eux-mêmes ces forces réelles et abolissent la division du travail. Ce qui ne saurait être possible sans la communauté. C'est seulement dans la communauté que chaque individu trouve les moyens de développer universellement ses penchants, c'est seulement dans la communauté que devient possible la liberté personnelle» (Extrait de «L'idéologie allemande», *Oeuvres de jeunesse*, p. 398).

Cette même communauté de travail qui a été désagrégée par la division du travail et par l'échange universel des biens doit s'opposer à ce processus d'échange, et c'est là qu'elle apparaît comme abolissant non seulement l'emploi parcellaire de la force de travail, mais et avant tout l'emploi de la force de travail en tant que marchandise, en tant que force de travail pure, ce qui n'était possible que dans un système où la force de travail était réduite à une certaine quantité de travail et d'argent qui en faisait une marchandise. Donc, quand on parle de communauté de travail ou de communauté productive, il s'agit d'abord d'une réalisation qui abolirait toute aliénation de la force de travail dans le rapport envers les moyens de travail et envers les fonctions de gestion; autrement dit, il s'agit de l'association libre des hommes-producteurs disposant aussi bien de leurs capacités de travail que de leurs moyens de production.

Nous ne nous étendrons pas sur cette idée bien connue que la communauté de travail n'est pas seulement la création psychologique d'une solidarité humaine plus ou moins grande, mais une communauté effective fondée sur la possession commune des moyens de production, ce qu'elle était à l'origine. S'agit-il vraiment d'un retour à la forme initiale de la communauté productive, en dépit du développement de la technologie?

Avant de répondre à cette question, il est bon de souligner que l'état actuel de la technologie et de l'organisation de la production, surtout sous sa forme ultra-développée de production automatique, s'oppose à l'idée même de suppression du travail parcellaire et de la dichotomie entre les fonctions de direction et les fonctions d'exécution. Bien que l'automatisation supprime le type le plus misérable d'ouvrier spécialisé et le remplace par une machine, elle ne comble pas le fossé qui sépare la force de travail hautement qualifiée et la force de travail non qualifiée, et ne peut supprimer ni la planification ni l'obligation de prendre des décisions concernant la production en dehors des postes de travail, c'est-à-dire dans les bureaux de planification. Au contraire, plus le travail est automatisé, plus les bureaux de planification deviennent importants, ce qui revient à dire que l'initiative des ouvriers dans le travail diminue dans les mêmes proportions, la marge de décision personnelle se réduisant au minimum. D'un autre côté, les entreprises automatisées permettent une intégration étendue de la force de travail seulement dans le cadre de la communauté productive, car elle exige un surcroît de responsabilité et la collaboration de tous les individus, (l'esprit d'équipe se développe de plus en plus, de l'avis même des spécialistes de l'automatisation). Donc, même dans les conditions de la production automatisée la plus développée, la dégradation artisanale de l'ouvrier doit être compensée par l'exercice d'autres fonctions situées en dehors du processus de la production directe.

Ce sont précisément les fonctions qui relèvent de la direction de la production, de la politique productive, des décisions concernant les investissements, des services sociaux etc., toutes fonctions concernant la politique productive et la libre disposition des bénéfices. C'est justement dans ces fonctions que l'homme peut se manifester pleinement en tant que membre de la communauté. C'est dans ces fonctions que les décisions personnelles peuvent particulièrement s'exprimer, de sorte que dans la collectivité productive, l'importance des fonctions individuelles se déplace du domaine de la production pure dans celui de la répartition et de la politique de production (économique et sociale). Une question reste à résoudre, c'est celle de savoir dans quelle mesure cet élargissement des fonctions peut compenser le manque d'initiative et d'activité personnelles dans la production-même. Certaines études montrent que l'ouvrier trouve d'abord une satisfaction dans son travail-même, en fonction des possibilités d'initiative qui lui sont laissées dans l'organisation de la production, donc dans le courant de la production et de son travail personnel. Les auteurs soviétiques déclarent au contraire que les

effets négatifs du taylorisme, c'est-à-dire de la division mécanique du travail, peuvent être compensés avec succès par le fait même de l'appartenance des usines à l'état socialiste ouvrier.

Le problème de l'aliénation du travail consécutive à la division technologique du travail dans ces conditions concrètes se pose donc comme le problème de la compensation apportée à ces formes d'aliénation par l'élargissement des fonctions productives (la rotation des postes de travail, l'élargissement des affaires, la prise en charge des fonctions de direction), qui d'un côté vont dans le sens de l'universalité humaine, et de l'autre dans le sens de la création d'une communauté productive. Certains observateurs considèrent même que ces formes de compensation aboutissent à une abolition effective, car le travail parcellaire personnel s'efface devant les autres travaux et charges, si bien que les ouvriers eux-mêmes peuvent affirmer que le travail ne présente plus aucune difficulté d'ordre psychologique (ce qui était le cas dans les conditions du stakhanovisme soviétique, sorte de taylorisme socialiste!) En fait, si l'élargissement des fonctions ou même simplement tout enthousiasme collectif peuvent apporter une compensation psychologique aux effets négatifs de la division du travail ou de son exécution, ces compensations ont un effet limité dans le temps, et la fonction dominante et durable garde sa place au centre de la conscience et des émotions. C'est la raison pour laquelle on entend souvent dire que les mesures citées ci-dessus ne représentent que des palliatifs provisoires et ne sauraient être considérées comme des solutions définitives. Mais alors, où chercher la solution définitive?

La solution définitive, on la trouvera dans le »temps libre«, qui ne sera tributaire d'aucun travail social nécessaire mais restera à la libre disposition de l'individu. Comme nous l'avons dit plus haut, Marx avait prévu l'automation du processus de production, jusqu'à ce point précis où la machine devient l'intermédiaire entre la nature et l'homme, l'homme se mettant »à côté d'elle« pour la contrôler (voir Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie). Ce n'est pas ce qui fait disparaître sans laisser de traces »le temps socialement nécessaire«, mais, et Marx le souligne, ce qui change essentiellement, c'est le rapport entre le travail et le non-travail, le problème de l'aliénation du travail nous apparaissant tout naturellement comme devant être conçu à l'intérieur des changements dialectiques de ces deux catégories dont l'une suppose l'autre. »Le temps de travail«, écrit Marx, »reste toujours, même au moment où la valeur d'échange est abolie, la substance qui crée la richesse et la mesure des dépenses exigées par sa production. Mais le temps libre, le temps dont chacun dispose, en partie pour jouir des produits existants, en partie pour agir à sa guise, voilà la vraie richesse; et ce temps-là n'est pas déterminé par l'obligation d'un but extérieur à atteindre par un travail dont l'exécution serait une nécessité naturelle ou si l'on veut sociale. Cela sous-entend que le temps de travail, d'abord parce qu'il sera limité à une mesure normale, ensuite parce qu'on ne travaillera plus pour un autre mais pour soi, dans des conditions supprimant les oppositions sociales entre maîtres et esclaves etc., en tant, que tra-

vail vraiment social et enfin en tant que base du temps libre, prendra un caractère tout à fait différent de plus grande liberté, et que le temps de travail d'un homme qui sera en même temps un homme jouissant d'un temps libre sera d'une qualité bien supérieure au temps de travail d'une bête de somme» (Théories de la plus-value, III, Kultura, Beograd 1956, p. 271).

L'attitude de Marx envers le travail et le temps libre et double:

1) dans un premier temps, pour Marx, seul le temps libre dont l'individu dispose pour jouir des produits sociaux ou pour s'épanouir, autrement dit pour se livrer à des activités créatrices et non seulement récréatives, est une pure antithèse excluant toute forme de travail en tant qu'activité soumise à une contrainte.

2) dans un deuxième temps c'est le temps de travail socialement nécessaire, mais limité à une juste mesure et accompagné de temps libre, dans le cas où l'ouvrier en a à sa disposition, qui prend un «caractère tout à fait différent de plus grande liberté». Ici Marx considère le rapport travail non-travail comme une unité dialectique, et il faut dire que c'est un rapport qui s'impose aujourd'hui dans l'analyse de la situation du travail concret de l'homme-producteur. C'est la raison pour laquelle nous nous étendrons un peu sur le deuxième cas envisagé, surtout parce qu'il est directement lié au rôle et à la fonction de la communauté productive. Nous verrons d'ailleurs dans les considérations finales que ce rapport du travail et du non-travail (temps libre) est essentiellement lié à la communauté productive, tandis que la première forme de temps libre en tant que dépassement définitif de toute forme de «travail socialement nécessaire» est fonction du développement universel des individus et représente une transcendance nécessaire de la communauté de production.

La sociologie contemporaine nous a montré que le rapport de ce que l'on appelle le temps libre envers le temps de travail doit être examiné sous l'angle de sa liaison organique et sociale avec ce dernier. C'est ainsi que G. Friedmann pense non sans raison qu'il faut parler de «temps de non-travail» ou de «temps hors-travail», et non de temps libre, ce temps de non-travail étant régulièrement occupé par différentes obligations sociales (et même par un travail supplémentaire) et ne pouvant être considéré comme restant tout à fait à la disposition de l'individu pour qu'il en jouisse à son gré.

Il est cependant très important, à notre avis, de faire observer que le rapport du travail et du non-travail se change qualitativement au cours du développement de la production moderne, ce qui devient évident dans les conditions de l'automation. Non seulement le dur travail des muscles disparaît, mais le temps de travail nécessaire est réduit et les conditions nécessaires à l'acquisition d'un degré d'instruction supérieur par voie de scolarité ou autre deviennent possibles. Tandis que pour l'ouvrier travaillant à la chaîne, «temps libre» signifiait le plus souvent recours à une détente brutale (alcool, rixes, prostituées), le travail technique dans les ateliers automatisés favorise le développement de différentes sortes de hob-

bies équivalents à un retour à une forme d'activité artisanale ou artistique. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est moins le lien psychosociologique existant entre cette sorte de travail et la manière d'utiliser le repos, que certains autres processus en liaison avec l'acquisition de fonctions à l'intérieur de la communauté productive

L'élargissement des fonctions productives à des fonctions de direction est conditionné en grande partie, comme le montrent les enquêtes effectuées sur ce sujet, par l'instruction et le temps libre des ouvriers. Toute libération de temps en dehors du rapport direct de production permet une participation efficace des ouvriers au système d'autogestion ouvrière. L'insuffisance de la participation à l'autogestion ouvrière est aujourd'hui conditionnée en premier lieu par le manque de temps (pour l'instruction, l'étude, un intérêt effectif). Ce que nous voulons souligner ici, c'est que l'élargissement des fonctions de production aux fonctions de direction dépend du rapport dialectique du travail et du non-travail, du rapport du temps de travail nécessaire à la production et du temps libre en dehors du travail; et quand nous parlons de rapport dialectique, nous pensons précisément au changement qualitatif de ce rapport dans le sens du développement de la culture de l'ouvrier même, de l'employé, du travailleur en général, membre de la communauté productive.

C'est seulement dans cette perspective que nous pouvons répondre à la question posée: quelles sont les fonctions de gestion dans une entreprise automatisée où la production est planifiée dans les bureaux de planification? Si l'on considère la libération réelle apportée par le temps libre, la seule solution à apporter à la limitation nécessaire dans l'organisation de la production est l'élargissement des fonctions de direction jusqu'à leur intégration dans la communauté civile (commune, agglomération).

Considérons *l'intégration de la communauté productive à la communauté civile*: qu'entendons-nous par »intégration«? Bien entendu pas »fusion totale«. La fusion totale serait non seulement impossible, mais aussi, en tant que telle, un retour au communisme utopique et aux phalanstères. Il s'agit simplement ici d'un élargissement des fonctions de la communauté productive là où elle apparaît comme la promotrice et l'organisatrice de certaines fonctions sociales – de nature éducative, culturelle ou sociale. Par exemple, construction de groupes d'habitation, d'écoles, aménagement de foyers pour enfants, de bibliothèques, aide aux sociétés sportives, etc. Tout cela n'est pas une découverte et a été déjà réalisé. Il est important de comprendre – et nous insistons sur ce point – que cet élargissement des fonctions de production aux fonctions sociales de la communauté civile à laquelle est intégrée la communauté productive, a pour but essentiel la consolidation et l'affirmation de la communauté productive elle-même. Cet élargissement apparaît comme une compensation apportée à la perte des fonctions (organisation de la production) dont l'importance, auparavant, était essentielle pour la création d'une communauté productive en tant que communauté, c'est-à-dire pour l'intégration des ouvriers dans le collectif de travail sur la base de l'égalité et de la possibilité de décision et d'initiative. Donc, ce que

nous envisageons, quand nous parlons de l'élargissement des fonctions de la communauté productive, c'est la création de nouvelles possibilités permettant aux ouvriers et aux producteurs de participer activement à la communauté productive autant qu'il sera nécessaire pour que cette communauté puisse vivre et respirer en tant que communauté. Toutes ces mesures et possibilités d'élargissement des fonctions doivent être soumises non seulement à un schéma abstrait, mais aussi à une étude concrète des forces collectives agissant dans le sens de l'unité de la communauté productive. Et ces forces diffèrent selon le degré de développement technologique de l'entreprise, l'organisation interne, et les facteurs écologiques et culturels caractérisant la vie de la communauté. Nous n'insisterons pas sur ces derniers éléments, bien qu'une recherche approfondie doive en tenir compte.

Nous pouvons dès maintenant poser la question suivante: cet élargissement des fonctions de la communauté productive en dehors de son cercle fonctionnel-productif et son intégration à la communauté civile n'équivaut-il pas, en un certain sens, à une transformation de la nature-même de la communauté productive (compte tenu de la division du travail social), et partant, ne risque-t-on pas d'aboutir au dépassement ou à l'anéantissement de la communauté productive au profit d'une communauté de type mixte, à la fois productive et civile? Il se peut que dans ce cas-là nous assistions à un premier pas vers la disparition de la communauté productive sous sa forme classique. Mais cela ne doit pas nous surprendre, car la transformation de la nature de la communauté productive suit nécessairement et inévitablement le processus de changement du travail de production en tant que travail social. Le rôle de l'homme dans le travail de production change, il doit changer aussi dans la communauté productive en tant que telle. Notre souci doit être de ne pas abandonner ce développement à lui-même, et d'intervenir avec des critères bien déterminés: ceux de la communauté humaine et de la personnalité universelle de l'homme.

C'est précisément sur cette notion de développement de la personne humaine universelle que nous voudrions terminer ces considérations sur le sort de la communauté productive. On voit parfois chez nous se manifester des opinions selon lesquelles l'autogestion ouvrière serait le dernier mot de la démocratie socialiste. Il nous paraît superflu, après tout ce que nous venons de dire, de souligner que le contenu de la démocratie socialiste varie nécessairement en fonction des changements qui se produisent à l'intérieur de la communauté productive, et probablement plus encore en fonction des rapports sociaux qui se développent dans le temps libre où l'individu, agit et se comporte selon les exigences du développement libre et universel. On a même avancé ces derniers temps, sur le rôle de l'autogestion ouvrière, des opinions plus fouriéristes que marxistes, quand on a soutenu par exemple que chez nous »l'opinion publique se formait au niveau et dans le cadre de l'autogestion sociale et ouvrière«, en tirant la conclusion que nous n'avons pas besoin d'instituts pour les sondages d'opinion publique. Cela voudrait dire que chez

nous la société s'est transformée en un système d'atomes ou de molécules où chacun pense et décide d'après ses propres critères. Mais nous savons que Marx était l'adversaire farouche du localisme et de la claustration de l'homme dans des limites sociales déterminées. Pour lui, le développement va nécessairement dans le sens de la conscience universelle de l'homme, de l'identification de l'individu à toute l'humanité, témoin cette déclaration :

»Mais, en réalité, si nous négligeons la conception bourgeoise limitée, qu'est-ce que la richesse, sinon une universalité née de l'échange universel, des besoins, des capacités, de la jouissance des forces de production, etc., dont disposent les individus? Le plein développement du pouvoir de l'homme sur la nature, sur ce qu'il est convenu d'appeler »la nature« en même temps que sur sa nature d'homme? L'élaboration absolue des facultés créatrices propres à l'homme, sans autre supposition que le développement historique antérieur, que cette totalité du développement, nous disons bien du développement de toutes les capacités humaines en tant que telles et sans critère préalable, se donne comme but?« (*Grundrisse*, p. 387)

Déjà le capitalisme, ou la société bourgeoise, a développé l'échange universel des produits ou marché mondial, en même temps qu'une culture mondiale ou cosmopolite, dans la mesure où la culture est fonction d'un échange de cette sorte. Le socialisme doit lui donner son véritable contenu, en s'attachant à la désaliénation de la personnalité que Marx place dans son développement universel et dans son autonomie totale, ses capacités ne se développent plus selon »un critère préalablement fixé« imposé par la société ou la communauté. L'homme libre, par ses aspirations et sa culture, relève de l'humanité tout entière, et pas seulement d'une communauté limitée ou d'une nation, ce qui suppose un développement historique pris dans sa totalité *en tant que conscience de sa propre existence grâce à une expérience historique rationnellement condensée*. C'est en ce sens que la personne communiste est une sorte d'ontogénèse culturelle en tant que récapitulation concise de l'histoire humaine. La dimension à l'intérieur de laquelle se développe la personnalité libérée ou humaniste, est une dimension historique mondiale, et non une dimension nationale, éthique, communautaire ou toute autre sorte de dimension sociologique, car la personnalité, par son universalité, transcende obligatoirement les limites que nous lui imposons, même par l'intermédiaire d'une communauté sociale, productive ou non productive - à moins qu'il ne s'agisse de la communauté humaine idéale - l'homme en tant que besoin de l'autre.

## SOCIALISM IN UNDERDEVELOPED COUNTRIES

by *Ueljko Korać*

Ever since socialist revolutions have altered the course of contemporary history an increasing proportion of mankind regards and accepts socialism as the only *human* possibility for resolving the profound contradictions in contemporary society. That portion of mankind is not, however, the most developed. On the contrary, the course of socialist revolutions proceeding as it does from developed countries toward those not yet developed, from west to east, the question arises as to whether this is historical necessity and what is its significance for the future of socialism and mankind.

Of all answers to this question the assertion that socialism is possible exclusively in underdeveloped countries, specifically during the period of their industrial revolution, is particularly characteristic.<sup>1</sup>

The actual meaning of this assertion is not difficult to uncover. To state that socialism is possible only in underdeveloped countries means nothing more than to deny that it is possible in developed countries which is not a new thesis. It is as old as contemporary capitalist society and what it finally comes down to is that capitalism is the best possible social system in developed countries and that socialism can not possibly supercede it. It is difficult to find convincing proofs for such a conception because capitalism's apologetics has long ago lost any justification.

---

<sup>1</sup> This thesis is defended in a characteristic manner by the contemporary American sociologist Seymour Martin Lipset. He even attempts to find the confirmation of its truthfulness in Friedrich Engels and quotes one of his letters to Bebel, 1884, in which he sets forth Engels' view that the successes of socialism in Germany at the end of the nineteenth century could be explained by the circumstance that at that time Germany's industrial revolution was in full swing while the stale mate in England and France was to be explained by the fact that the industrial revolution in those countries had taken place for the most part. Engels was obviously thinking of the socialist *movement* in these West-European countries and not of socialism as a *system of social relationships*. Accordingly, Lipset actually misconstrues Engels' text by citing him in order to establish that socialism is possible only in underdeveloped countries which are just realizing their industrial revolutions.

Nevertheless, the assertion that socialism is possible exclusively in underdeveloped countries deserves to be the subject of critical consideration, in so far as socialism is concerned, and to the extent that one attempts to prove the truthfulness of this assertion by praxis, i. e. by the course of socialist revolutions hitherto. Praxis being the only criterium of truth, it is worth investigation to establish just what socialism in undeveloped countries is when the assertion is made that contemporary historical praxis shows socialism to be possible only in undeveloped countries. If socialism is possible only in undeveloped countries then what is meant by socialism? Is socialism understood to be »that higher vital form toward which present day society tends as a consequence of its economic development«, i. e. as Marx imagined it to be on the basis of analyses of the experience of the Paris Commune? Is it to be thought of as that complete and for all time discovered ideal or model of ideal social life which may be realized under all conditions, hence in countries which are still far from irresistibly tending toward socialism in consequence of their own economic development, even though they have experienced victorious socialist revolutions? Or is it to be regarded exclusively as a system which may be appropriate to undeveloped countries during the period of their industrial revolution?

Regardless of what socialism is conceived to be, one thing is clear, that in practice it is possible only to the extent that it is realizable, i. e. in so far as the praxis of a country requires it and makes possible. If the concern is with undeveloped countries it must first of all be established whether and to what extent socialism is required or made possible by the praxis of these countries and, further, what kind of socialism it can be.

In seeking the answer to this question one should recall that by the middle of the last century Marx had constructed his socialist teaching precisely by examining the possibility of a more perfect, more developed society in a backward country, Germany. It was asked whether Germany, which was at that time considerably behind England and France, could by a radical revolution, or as Marx wrote »by a salto mortale«, overcome not only its own obstacles but simultaneously the obstructions of contemporary nations?

We know that the conclusion to which Marx came was decisive for his entire theoretical development – such a »salto mortale« in a backward country wishing to catch up to those developed countries in which political and industrial revolution had already been achieved could be only a »universal emancipation«. In other words only a »radical revolution« leads to a *human* society i. e. to society without those characteristics which make men inhuman. But who can bring about such a revolution in a country which in Marx's words »has not yet in practice reached even that level which it has superceded in theory«? As it was a key question for Marx, so it has remained to this day for anyone wishing to examine and ascertain the way by which a backward country might accomplish a historical »salto mortale«, making up for that which it could not achieve during its earlier history. If a country such as the Germany of Marx's day followed

the development of other nations only in theory, or as Marx would say »only by the abstract activity of thought while not taking an active part in the creative struggle for that development«, by what real force can that country make up for what it has lost?

Marx disclosed that force in *suffering*. He concluded that a backward country which had not been able to participate in the »actual struggle« can only »share the suffering of that development, not taking part in its enjoyments nor in its partial satisfactions«. The portion of society which suffers the most also tends to the greatest degree towards liberation from suffering. That segment of society which is stripped of everything and brought to a state of complete suffering is, for Marx, the proletariat. The most humiliated and rendered the least human, by historical logic itself, by the nature of position in society that portion of society does not turn to release from suffering only for itself but for the freedom of all of society from all forms of suffering, from all forms of dehumanization. Its leaning towards humanity and freedom becomes universal just as its struggle for its own liberation which is why, according to Marx, it is the only force which can win *human* conditions of life and *human* society.

It is not insignificant that Marx began empirically to investigate the position of the proletariat in industrial countries of Western Europe only when, by critical processes, he had come to the conclusion that the proletariat had a world-wide historic mission in contemporary society by reason of the position it occupied in that society. That investigation convinced him that the industrial proletariat, as the part of modern industrial society most subject to suffering, become the subject of contemporary history.

Marx's thesis on the historic mission of the proletariat was adopted as the fundamental idea of the European socialist workers' movement. Because of it the opinion was formed that socialist revolution was possible only in the most developed countries possessing a highly developed industrial proletariat. However, when the struggle for socialism extended to backward countries as well and when the possibility of a socialist revolution began to be sought where the industrial proletariat was very small and weak to boot, it was shown that there are other social forces besides the industrial proletariat which suffer and which desire *human* emancipation. Moreover, it has been shown that the sufferings of the industrial proletariat in developed European countries is only one part of the universal suffering of the working part of all mankind – that the sufferings of the working people in undeveloped countries are incomparably greater and less tolerable than are the sufferings of working people in West European countries. In those countries capitalism has left no illusions about its perfection, and the colonial system has represented itself to the peoples of little known countries and continents as so heartless that no power could impose capitalism as a model social system for those countries.

Only the victory of the October socialist revolution demonstrated to the peoples of backward countries that the course of history holds another prospect. What happened was that which had to happen; socialism became the liberating ideal for backward countries and

movements. The main support for the struggle for socialism became all those forces in society which had reason to combat colonial oppression, various aspects of exploitation, misery, the lack of rights, and endless, ageless suffering. Differences in degree of development of backward countries influenced the formation of differences in grasping the possibilities and aims of the struggle for freedom under the flag of socialism, but hundreds, millions of people took up socialism as the single human possibility which offered all working people a way out of suffering. Today this marks one of the most essential features of contemporary liberation movements in a great number of undeveloped countries which are only now taking their place in history. By degrees, the liberating role has increasingly been taken up by forces in society which differ essentially from the industrial proletariat of developed countries but which are vitally concerned with the creation of a new human society. In some places this role is played by forces fighting for national liberation, in others by the progressive intelligentsia, etc. but regardless of the varied composition of these forces in different countries Marx's thesis of the historic liberating role of the proletariat applies even more than hitherto.

Critics and opponents of socialism comprehend and interpret this whole process in their own way. That the course of socialist revolutions goes from developed to undeveloped countries is taken as a proof that contemporary history gainsays Marx's socialism. It is of course, forgotten, or ignored, that Marx was not led to socialism by empiric investigation of the position and role of the industrial proletariat in a developed industrial society but instead by the critical consideration of the position and role of backward Germany and the comprehension that the sphere of suffering in a backward country is an inexhaustible revolutionary force if it has a revolutionary ideology. If therefore the course of socialist revolution goes from the developed toward the undeveloped countries instead of the reverse, this in no way negates Marx, but can only confirm his basic thought which is that »radical« revolutions are always most possible where the suffering of the working segment of society is stronger than the existing political and social system.

Lenin was the first to grasp the full implications of Marx's socialism that it could be life giving in undeveloped countries only in so far as it creatively adjusts to the needs and potentialities of those countries i. e., only in so far as it respects Marx's view that among a given people a theory is always realized only to the degree that it is the realization of that people's needs. In backward and semi-feudal, peasant Russia Marx's ideas could not be creatively applied and elaborated in the same way as in West European countries where the industrial revolution had already taken place. The material basis for a socialist revolution in Russia was still weak, as was the proletariat, but there were inexhaustible revolutionary reserves in the mercilessly exploited, rightless, impoverished peasantry. Giving thought to the dimensions of that suffering, Lenin realized that this part of Russian society contained the inexhaustible strength which had to be prepared for socialist revolution. But to bring that force forward into con-

temporary history it was necessary to analyse Marx's thesis that socialist revolutions could begin only in developed countries and only on an international scale. Deducing solely from the experience of West European industrialized countries, on the grounds of which might be constructed the illusion that workers' movements lead straight to socialist revolutions, Lenin came to the conclusion that this thesis was not acceptable as far as reserves of revolution in underdeveloped countries were concerned. The specific sphere of »suffering« in Russia differed essentially from that sphere of suffering before Marx's eyes in Germany and in West European countries generally. Its far greater portion was in the disinherited peasant poor. For Lenin it was most essential to find a way to organize and prepare precisely that sphere for socialist revolution. He did this not deviating from the essence of Marx's idea that the historical »salto mortale« was also possible in backward countries to the extent that use was made of the potential power of revolution.

The October revolution demonstrated that Lenin was right. It was sufficiently strong as to withstand not only intervention and counter-revolution, to withstand great wretchedness and backwardness but to take a triumphant stand against fascist imperialism and to hold out against even the inhuman, cruel Stalinist purges which forcibly weakened Soviet society. It was just this victory over fascism by which the strength and vitality of the achievements of the October revolution were demonstrated.

The great successes of Soviet society were accompanied, however, by external temptations and by those of its own internal development. Stormy industrial revolution in backward countries has brought with it great technical and economic successes but also calls forth consequences which threaten the very essence of socialist revolution. Until Stalin's death no one dared think much less publically debate. With his death a single formula, the cult of the personality, was found to explain all the negative phenomena appearing during his regime. This formula gained the character and strength of a magic incantation which impelled and illumined everything but ought not itself be discussed, showing that it was simpler to remove Stalin's embalmed corpse from the mausoleum on Red Square in Moscow than to do away with the theory and practice which took his name. But the relentless question remains – what actually is concealed behind that magic formula?

An entire system is hidden by it. Even if we do not venture beyond the context of that which has hitherto been legitimately said about the so-called »cult« it is already enough to indicate that the magic phrase signifies brutal ruination of socialist democracy, a specific etatism and bureaucratic despotism, the destruction of free creative spirit and of the higher human values; it means the heartless destroying of men in the name of an ineffable mystic of the future, making politics and ideology absolute and the negation of human freedom. It conceals the negation of the basic content of socialist revolution.

How was such a negation possible in a country which had made manifest to the world that socialism was not utopia but historical necessity, and which had achieved enormous economic and technical successes in the course of a few decades?

In a country which had undergone socialist revolution without material backing, without a numerous and developed working class and without a great cultural inheritance, on the border between Europe and Asia, the revolutionary authority which was constantly threatened from without and from within had to draw its strength from those resources without which it could not triumph - from the revolutionary, poor, peasant masses who knew they were fighting against the tsarist system, but were not sufficiently capable, nor ready, to participate with discipline in the industrial revolution and in the formation of a socialist system. The difficult conditions of a backward country endeavoring to speed up economic development in order to catch up and surpass the most developed capitalist countries required that the weakness of the material basis be compensated for by the strength of political organization and power. This led to an absolutizing of politics and to its conversion into a specific mythology and theology. Technical advance only enforced the ascendancy of this technobureaucracy. The state gradually grew into an absolute power over the entire society in the face of which citizens became powerless as all the lawful rights of free men were taken from them while humaneness was brutally ridiculed as weakness. State authority became so omnipotent that all sphere of human activity were subordinated to it. In the name of Marxism, Stalin distorted Marx's ideas into a closed system of dogmas making of himself the sole and absolute interpreter of those dogmas. The humanities were completely devalued while those people in research were left with only one possibility - to interpret the meaning of these dogmas through Stalin's quotes.

Were all this only a »cult« of Stalin's personality it would have come to an end with his death. The fact that discussion over the causes which gave rise to this so-called »cult« are still cautious and restrained, certainly indicates that the magic phrase of cult of the personality hides something which is still in existence and which did not come into being as a historical caprice or as the pressure of tradition, of tsarist despotism. Instead it appears as a necessary accompaniment to the development of an undeveloped country which has undergone socialist revolution before industrial revolution.

In any case, the renewal of Stalinism in present day China very convincingly attests to the fact that this so-called »cult« is not an exclusively Russian creation even though it contains specifically Russian traits. The way in which Stalinism conquers, changes and adapts to the backwardness of the Chinese state shows how far the socialist revolution in backward countries is subject to the influences of backward praxis. Criticism of Stalinism after Stalin's death, even though in the restrained form of judging the »cult of personality«, did not at all influence the ideologists of Chinese etatism and bureaucratism to learn something from prior experience and to apply it in their own praxis. On the contrary, that criticism enraged them and they

took it as their historic mission to rescue the theory and practice which received its name from Stalin. In the extremely backward Chinese society everything is done to realize the socialist revolution as a system of equality in poverty, as an egalitarian pauperism. That approach is presented as the sole possible model for socialism and communism even for developed countries. On an international scale that pauperism is represented as the most legitimate guardian of the world revolution today. In order to come into its own, it proclaims the world-wide historic mission of the undeveloped countries while opposing the export of financial capital by the export of socialist revolution.

Thus arose, under the name of socialism, still another system of specific etatism which attempts to overrule and compensate for its weakness by the illusory mission of primitive pauperism. In the sectarian exclusiveness of that system, poverty and obedience become the basic »virtues« while the denial of pleasure and need becomes the citizen's basic duty.

It is not difficult in such a system to recognize elements of the primitive sectarian communism which Marx had already criticized and rejected in his own time as immature »dogmatic abstraction« and utopia, as the immature illusion that people may be united by a poverty which offers the only way for the future happiness of mankind.

The manner in which that sectarian communism criticized N. S. Khrushchew is particularly characteristic in the development of contemporary socialism. He said that communism is not and cannot be the denial of human needs and pleasure, nor can it be the ideology of pauperism which derives from backward social praxis, instead he described communism as a system with developed industrial production, developed social relationships and developed conscience. Thus the ideology of egalitarian pauperism in a country which has gone through social revolution before industrial revolution is criticized from the higher, more developed outlook of a country which has sacrificed a great deal in overcoming its backward state and in maintaining the achievements of the socialist revolution in spite of all temptation, in order to shape the basic conditions for the realization of those precepts of the socialism which bears Marx's name.

The ideology of egalitarian pauperism experience radical criticism well before our time; Marx's criticism of primitive communism precedes present day criticism of egalitarian praxis, for it is as though he had foreseen that the course of socialist revolutions in underdeveloped countries would call forth elements of egalitarian pauperism in practice, showing the teaching of man's equality in poverty to be an immature, »dogmatic abstraction« negating man's personality and reducing society to an impersonal whole. This being, in Marx's words, no more than a concealed form in which miserly greed is reinforced and satisfied simply in another way. Wanting in every respect, sectarian pauperism appears as an abstract negation of pleasure and need, and as return to a simplification of man as both poor and without needs.

Marx's arguments against primitive sectarian egalitarianism would not, of course, be valid today were it not that elements of primitive communism appear in praxis, doing so precisely because socialist revolutions have triumphed in underdeveloped countries assuming the essential attributes of the undeveloped praxis pertaining in those countries. It is self-explanatory that undeveloped countries in which socialist revolutions win out are not and cannot be models of the social system of developed countries particularly if they have no more to show for than a technical and economic advance long since achieved in the developed countries. But to the degree that a socialist democracy is possible in an undeveloped country (with a system of self-management as one of its chief features), to the degree that it fosters relationships in society as *human* relationships where human values and creative powers develop freely, to the extent that socialism comes into its own as the beginning of the restoration of a *human* community, such a country may serve as a convincing proof to all thoughtful and progressive people of the world that the perspectives of socialism are real not only in underdeveloped but in developed countries – a socialism which is the only human course for overcoming the fearful dimensions of alienation in a developed technical civilization without a human basis or human perspectives.

Historical experience convincingly shows that tendencies in the contemporary development of socialism may be grasped only if they are viewed as an historical world process which assumes the most diverse forms. Only thus may it be understood just why pre-Marxist forms of socialism and communism crop up and how and why socialist revolutions in undeveloped countries assume the traits of undeveloped conditions in which the people win who have brought them into being.

That under the name of socialism appear concurrently the most varied elements, from bureaucratic etatism to primitive sectarian pauperism shows how contradictory the process of socialist movements and revolutions is in the contemporary world. The contradiction between the goals set and the real possibilities within each country is so profound that the most varied socialist tendencies mix with remnants and tendencies of capitalism or even many undeveloped forces of social relationships. The more backward the country the greater the contradictions. By force of political organization it is of course possible to deliberately influence the strengthening of certain (socialist) elements while suppressing others but even so, that influence extends no farther than the limits set by existing conditions. Experience shows that it is possible, for example, to proclaim the abolishment of classes even the complete realization of socialism or communism, but that the logic of social development acts in such a way that under the guise of socialist relationships, a system of hierarchy and privilege is formed and fortified thereby reinstating true class differences and contradictions between the »upper« and »lower« strata. Can these be hidden?

Experience gained from history shows that for the abolishing of social classes not only are political conditions essential but all other conditions as well. Marx and Engels very often stressed this because they knew that in so far as socialism remains on an ethical, technical or political basis alone, it is transformed into pure utopia or into vulgar sectarianism. Society must achieve a definite level of development at which as Friedrich Engels said, »the appropriation of the means and products of production, and with it political power, the monopoly of education and of spiritual guidance on the part of certain social classes becomes not only superfluous but even a hindrance to economic political and intellectual development. If that level has not yet been achieved in a country, it is clear that political revolution does not lead to the abolishment of classes and class relationships even though it might appear so or be so proclaimed by decree. At any rate it is known how and for what reason various artificial socialist and communist communities fell apart in the last century. They proclaimed the realization of socialism but without the conditions necessary for existence. In countries which under went socialist revolution prior to industrial revolution the elements of socialism develop at the same rate as the economy and culture develop. This is shown most convincingly through praxis. Were its social development able to proceed in other ways communism would long since have been realized as an ethical ideal. But Marx's greatness lay precisely in the fact that he showed under what conditions socialism can be reality not simply an ideal. Therefore it is unfounded, even senseless, to speak of socialism as already achieved when praxis itself shows that in social relationship very strong tendencies appear which not only have nothing in common with socialism but even negate it.

The tendency to include under socialism phenomena which are anything else but not socialism as a developed system of social relationship is just the reason that contemporary socialist theory (in so far as it is truly theory and in so far as it is contemporary), must make a critical and objective distinction between socialism as an historical world process and socialism as a definite system of social relationships. After all, socialism as an historical world process does not only include the praxis of countries in which socialist revolutions have been victorious but also those elements of developed industrialized capitalistic countries (strictly established working hours, minimum wages, collective contracts, guaranteed vacations, guaranteed social and health insurance, etc.) which potentially lead to socialism and so indirectly show that the thesis of socialism as possible only in undeveloped countries is unfounded. Whether and how these elements will continue to develop can not be foreseen but that they are not capitalistic elements is perfectly clear. Their presence in a capitalist society indicates that socialism has become an historical world process regardless of whether a socialist movement as such exists in

a particular country or not (U. S. A.). This may certainly be ignored from the dogmatic point of view. But if one wishes to explain contemporary socialist trends and if one wishes to explain at all clearly what socialism is, it cannot be achieved other than by consistent criticism of the entire existing society, of capitalism as much as of socialism.

Marx constructed the model of such criticism, subjecting to critical analyses not only capitalism but all forms of utopian socialism and communism as well. Only by such criticism could he come to the knowledge that socialism is a highly developed system of social relationships in a highly developed society. Remaining consistent to this thought he assumed, on the basis of the experience of the Paris Commune, the well-known position that the working class in modern industrial society need not create ideal but has only to free those elements of the new society which have already been created in the lap of old bourgeois society. Although the course of socialist revolutions does not go just as Marx had imagine it, history has not gainsayed his position since socialist revolutions of themselves do not yet mean the establishing of socialism but instead the assumption of power and the creation of those conditions which will hasten its realization in undeveloped countries.

If in undeveloped countries which have undergone socialist revolution various elements should appear which have nothing in common with the principles of Marx's socialism, that neither proves socialism to be possible only in undeveloped countries nor yet speaks of its impossibility in developed countries. This in no way confirms that history has negated Marx.

If socialism as an objective historical world process in every country takes on the fundamental features of the praxis of each given country then the various elements of bureaucratic etatism, primitive sectarian pauperism etc. are no more than a deviation which has occured and which will occur in every historical world process. The critical observation of the theory and practice of contemporary socialism leads us to this conclusion. If the logic of contemporary history wished the course of socialist revolutions to proceed from the developed to the undeveloped countries, it does not mean that socialism is possible as an undeveloped system of social relationships. Elements of undeveloped, primitive sectarian socialism and communism appear because of the undeveloped state of conditions under which socialist revolutions come to the fore, hence the tendency to return to various pre-Marxist forms of socialism and communism. That socialism is not created entirely by political acts and administrative decrees is already unnecessary to prove since many experiences hitherto convincingly show, all the way from the experiences of artificially created socialist and communist communities in the last century to contemporary Chinese praxis. If socialism is conceived of and accepted as Marx founded it, i. e. as an *human* society in the full and true

sense of the world, as a system of social relationships in which there is no exploitation, no class differences of any sort, no violence, no dehumanizing, no alienation, it is clear that in contemporary society there will be as much of the real elements of socialism as social praxis is in a position of produce. Elements of primitive etatist and bureaucratic socialism in countries which have gone through socialist revolution prior to industrial revolution and before they have achieved a high level of cultural development are not therefore anything more than the price which socialist revolutions pay for their victories in undeveloped countries.

## SOCIALISM AND THE PROBLEM OF ALIENATION\*

by *Predrag Uranicki*

The phenomenon of alienation is extremely complex and has not as yet been sufficiently analysed. Philosophical and sociological analysis is still confronted with a number of problems: what is included in this idea, what is the dynamic of alienation in the course of history, which function do the same forms of alienation have in various periods, is the process of surpassing alienation continuous and unilateral, etc. A side from all these questions, it is necessary to underline the ideas which I consider essential to the concept of alienation. Whereas the whole of human history and all historical achievements, e. g. government, culture, religion, and so forth, are the work of man – the expression of his own possibilities and powers – man has only existed by separating his own powers from himself to find them opposing him as definite material, social and ideological forces.

As long as man's own work exists as something outside himself, i. e. as politics, religion, economic markets, money, etc., and as such opposes him as a power over him – the phenomenon of alienation exists.

Man's world has always been a divided world. In this historical division man, the creator of history, was basically powerless, oppressed, and humiliated. History up to now has been a continuous oppression of man.

Each form of alienation, however, exhibits a definite historical content and function and therefore it cannot be judged in the same manner. In the same way one form of alienation has often been surpassed by another. A definite form of alienation becomes unbearable only when new possibilities of developing human powers and relations are in the process of creation.

Even though human progress has been developed within the framework of various forms of alienation, some of these forms have enabled man to develop as a polyvalent being. They have made

---

\* Reprinted with permission of the publishers from *Socialist Humanism An International Symposium*, edited by Erich Fromm, to be published by Doubleday & Company, Inc., New York, in 1965.

possible a further development of the creative abilities of human beings and abolished various social limitations which hindered a freer historical development of man.

Accordingly, certain definite forms of alienation, under specific historical conditions, have had a historically progressive meaning. When in the course of this development new historical vistas are opened for man's liberation from some forms of alienation, these old forms of alienation become unbearable. In the following process of liberation some of these forms disappear completely, e. g. slavery, and various forms of ideological alienation.

The historical process up to now has been the creation of various forms of alienation as well as a process of de-alienation. This process is manifested in the ever-growing accent laid on man, in the move towards that which is specifically human and not towards something beyond the individual, e. g. political power. A more powerful process of de-alienation will occur when this move towards man and his creativeness becomes of primary and essential importance and when men, united, regulate their mutual relationships and their relation to nature.

Alienated historical situations have not only assumed man's division but they have also been essentially characterized by this separation, of man from man, by his enmity, his class antagonism, his racial and national hatreds, as well as by various other forms. These antagonisms have brought contemporary man to the very brink of existence. Only the ghastly prospects of his self-destruction have begun to act in the direction of surpassing all narrow-minded and anachronic consequences of the alienated contemporary world. Socialism and its essence arise from such a historical heritage as well as from a particular historical structure known as bourgeois society. This is not the place to analyse all the great achievements of that society, which are a remarkable *acquisition* of man's creativeness, or to analyse all its limitations. From Marx on it has been done with varying degrees of success. In order to understand the fundamental and historical traditions representing the starting point of socialism, it is necessary to mention, at least, those characteristics of bourgeois society which do not meet the requirements and possibilities of modern man.

Bourgeois society has brought the development of man to unimagined heights. But this has been realized by making him, within the framework of wage labor, a part of the all-mighty social machine. In this conventional goods-producing society everything has been turned into »things«, into commodities. The worker sells his labor as another sells a possession he can dispose of, e. g. material goods, his mind, his ideas, his specialities, his body or his talent. If the whole of society consists of a buying-selling commercial relationship, if man has become a statistic digit, if he is looked up on as part of a mechanism, then it is obvious that these relationships lose the fundamental traits of humaneness. If in everyday life man has become

a commodity producing other commodities, e.g. part of a mechanism producing values, he easily becomes part of a mechanism that recognizes an enemy in another man or nation.

The alienation in his everyday life is only the basis and source of all other alienating forms of contemporary man. As the owners of commodities and the whole technocratic mechanism oppose him, as a force conditioning his work and existence, so the commodities he produces oppose him as a power and a challenge. Fetishism of commodities – with its train of consequences – is a phenomenon known from olden times. And if the most modern processes of bourgeois society, by their scientific and state organizations, succeed in softening the most extreme consequences of the market mechanism, the commodity obtains an ever-growing magic power. It seems that to possess certain commodities changes man's human qualities, that the possession of commodities indicates the enrichment of a human being. All his activities are concentrated on this outwardness of his which shows that in fact he only makes himself poor. The philosophical viewpoint of the development of humanism cannot disregard these wants; but it also recognizes that they are neither essential nor enough in themselves.

Reification of man as one of the essential forms of alienation in bourgeois society, dehumanizes all his other relationship. If the politico-technocratic mechanism relates to man as if he were a thing and his active role is reduced to the concern for his own welfare or voting, then a man relates to others as if they too, were things. The most extreme and drastic forms of dehumanization in the last thirty years are nothing more than logical consequences of a primordial and more fundamental relationship.

A polyvalent human being in these extremely reified relationships gets mutilated to such an extent that the production process itself becomes unbearable. All the efforts of psychologists and sociologists to solve this impersonal situation of modern man, in spite of all improvements, get defeated. All these efforts are nothing but useful palliatives, for the problem is primarily not psychological or technological, but philosophical and historical.

The mechanized relationships of the technical era necessarily produce a series of other mechanisms for its survival. Myths and mystifications which are political, economic, national, and racial and so forth, are much more effective than those traditionally religious. Every mystification up to the present time has been an expression of a definite human powerlessness when man was opposed by a natural object or historical institution.

A man may be more or less conscious of his alienation, but the ultimate result is the division of personality, the formation of homo duplex. As a man he does not feel himself a part of a larger community and as an official being he does not feel himself to be a man. And this well known characteristic of the alienated man has the most tragic consequences on the plane of human relationships.

## II.

If the contemporary society of private ownership and wage labor relationships is characterized by these phenomena – and the history of the last centuries has confirmed this many times through various wars, economic crises, concentration camps, gas chambers, etc. – the sense of the struggle to surpass such a state of affairs is the meaning of the struggle for socialism.

The question of socialism used to be put, at least on a larger scale, in a simpler way and seemed simpler. Today after a lot of tragic experience the problem of socialism must be primarily considered in relation to these philosophico-sociological patterns. Very often it was thought that the revolution and the revolutionary government was a sufficient guarantee to free men not only from the wage labor relationship but from all other forms of alienation. Thus, the problem of alienation has become pointless, so that the problem did not at all appear in the theoretical disputes during the period of Stalinism. Even today a great number of socialist theoreticians think alienation to be incompatible with socialism – as if socialism was by nature immune from such deforming forms.

Historical experiences give us a completely different picture. They have destroyed many illusions and myths and Stalinism, as a definite period and conception, has been the domain of such myths.

Stalinism did not understand that after a revolution, if there is any, the main job must still be done. This means the constant creation of those social forms of relationship which will lead to the permanent freeing of man and the creation of a new historical personality, in a word, to realize the most profound ideas that have been created by philosophical humanist thinking. To realize this, it must be clear that in socialism a set of alienating forms is continued, i. e. government, class, political parties, nations, bureaucracy, religion, production of commodities, markets, etc., which can be neither abolished nor leaped over immediately, irrespective of the fact that in real socialist development these forms must assume different meanings and have, as we shall see, another role.

By the very fact of their existence, definite aspects of those alienated forms can, but need not, manifest themselves in a most negative way. As long as man, in whichever system, even in socialism, realizes, feels and experiences his power as a power of social forces separated from himself, there is a possibility that these social forces exert real power over him to prevent him from free historical creation which should correspond to the degree of contemporary man's development.

*Therefore, contrary to the thesis of the pointlessness of the problem of alienation in socialism, we must most energetically put forth the thesis that the central point of socialism is the problem of alienation.*

This problem could not have been the central point of bourgeois society for the simple reason that society did not have and still does not have as its basic historical task the liberation of man from all the above mentioned forms of alienation. Bourgeois society has

realized its historical task by surpassing feudal forms of dependence and submission and by developing democratic forms which in economic democracy have their limits. When bourgeois society tends to surpass the negative consequences of its own private ownership, this ownership, and the traditional bourgeois order give way to state tendencies and encroachments on these relationships. The bourgeois society neither had nor could have had the historical task of abolishing economic and political, and consequently, ideological power. Its basic task was to make this power function, but not to abolish it, to strengthen the ruling class and to separate this power from the people rather than to turn the people into »government«. The bourgeois society is, par excellence a political society where »politics« is a synonym for the power of one social group over another.

Because of this, socialism cannot rest on these forms, which are the essential categories of bourgeois society. Since its task is that of surpassing these forms of human existence, within which man exists as an alienated being, the abolishment of alienating forms of social life becomes its central problem.

If the problem of socialism is not understood in this way, the ultimate result may be to bring the political forms to paroxysm and, subsequently, to obvious forms of dehumanization.

Stalinism is a typical example of misconceiving the essential problem of socialism. It is a historical fact that Stalinism meant the strengthening of those forms of social life which meant various aspects of man's alienation, those forms which had been inherited directly from previous class societies. Instead of giving man, the historical creator of social life itself, confidence, Stalinism gave the state and various social-political organizations this confidence and the main role in forming and developing the community.

Losing from its mental horizons the true idea of socialist metamorphosis, i. e. the effort of gradually abolishing the system of political society and, consequently, forms of economic and political alienation, Stalinism has meant the coming of that political society to its most extreme power and consequence. The absolute power of the political state apparatus must necessarily have had its other facet – the all-encompassing powerlessness of an individual, a man, a personality, i. e. that instance in which the idea of this radically historical effort is to be found. If man-as-producer, in such a system of all-embracing state planning and disposing by the state of the surplus value, was deprived entirely of participation in managing production and distribution of products, he again fell into an alienated wage labor relationship. Only in this case capitalist monopoly has merely been replaced – by all-encompassing state monopoly. The Marxist conception of planned production as opposed to capitalist anarchy has turned into its very opposite; man-as-producer, since he did not himself become a planner, became a part of the plan. That this has made manifest many other characteristic of alienated work, need not be discussed here.

Instead of surpassing the fundamental characteristic of bourgeois, political society, that is, wage labour and the wage labour relationship from which all other deformations proceed, socialism in its Stalinist phase of development only created new forms of these relationships. The problem of economic, and with it political, alienation has not ceased to exist but in fact has become its real life-problem.

It is quite understandable that this historical illusion, which exists in this relationship in the form of socialism as the first phase of communism, necessarily gave birth to a set of other myths and mystification. One must not forget that mystification is one of the basic forms of ideological alienation. As with very other form of alienation one must not conceive of it unhistorically and abstractly. In certain periods of primitive consciousness and at a lower degree of social development, man could proceed with his various struggles and his advancement with the help of such alienating forms of consciousness. His very existence often depended on them. But if mankind could at one time have developed in a positive way even with this type of ideological consciousness, the contemporary development of man, considering his high level of knowledge and philosophy, is incompatible with the favoring of such a structure. This is particularly the case with socialist development, in which all the relationships of man with man, nature, and society should be made more lucid, more rational and more comprehensible. In socialist society man must gradually become aware of himself as the principle and only historical factor – as the sole creator of his life and his own destiny.

Thus socialism, extremely accentuating the sphere of political life, has produced a series of mystifications, showing once again that the problem of alienation has not ceased to exist through revolution and the establishment of socialist government

One of these myths is the already mentioned myth of the socialist state as the basic power and lever of socialist advancement. Instead of recognizing the working man as the basic actor in this new historical metamorphosis, he has been opposed once more by a basically uninfluenceable institution opposing him and governing all spheres of his life. The basis for the development of bureaucracy and of all bureaucratic pretension and mystification has thus been created, i. e. from the myth that the problem of freedom is solved by abolishing the bourgeois state and that the socialist state is not a definite power which can, in the above mentioned circumstances, become a power over the working people, to the primitive cult of personality.

Not only political and economic but also scientific, philosophical and artistic processes become part of the domain of state arbitration. Whereas some time ago philosophy and science used to be ancilla theologiae, in this case all these spheres become ancilla politicae.

The cult of personality and all the other alienating forms accordingly, are not only accidentals but rather the expressions of a definite structure which rests on the conception of socialism as an ab-

sorption of all spheres within the state.<sup>1</sup> In Stalinist practice and theory this conception culminated in the thesis of »completed socialism«, when the level of predomination of state ownership and arbitration was reached.<sup>2</sup>

This ideological fascination by administration and bureaucracy and, therefore, technocracy has formed quite a high degree of alienated relationship as an overall theoretical creed. It was not seen that the giving of such great freedom to a political institution necessarily meant, and was shown to mean in practice the decreasing of actual freedom for other institutions – working, scientific, etc. It was not fully seen that the socialist idea cannot be realized through the conveying of alienating forms of bourgeois society to a level of even greater power and extremity. The abolishment of these alienating forms necessarily presupposes the creation of certain new relationships which will permanently, in opposition to and in contradiction to the traditional forms, win out over all these forms of power and force which socialism has inherited. Socialism is, consequently, a contradictory movement and development of these new relationships which increase the possibilities of the working man to have a voice in the direction and organization of his own life. Socialism is, accordingly, a real transitory society which means the surpassing of the inherited political society and simultaneously the realization of non-political society, i. e. the forms of management which will no longer have a political character.

The thesis of »completed socialism« is contradictio in adjecto, since something cannot be completed which is in a constant state of transformation. It is impossible to build up on the old political forms, e. g. state, party and bureaucracy, due to the already mentioned consequences and impossible to built up on new forms since the old ones cannot be abolished all at once. Socialism is, therefore, the initial phase of communism during which these contradictory processes develop, while the complete supremacy of new forms, which are already themselves specific elements of communism, means the historical surpassing of the first phase.

### III.

For socialism the problem of alienation is, therefore, of vital and historical importance not only because practice has shown that many forms of alienation in socialism are possible, but also because socialism must proceed from various social forms which by themselves represent various forms of man's alienation. Besides, as we shall see, the economic and cultural level of development in contemporary society, creates various forms of alienation which socialism cannot

<sup>1</sup> By »the state« we mean, in the Marxist sense, the pre-eminence of a particular organization and apparatus which one class or group uses as a force over another. Otherwise, the conception of state contains many other constituting factors.

<sup>2</sup> A criticism of this thesis of »completed socialism« was given in my paper »Marginalia on Humanism (Marginalije o humanizmu) in the anthology *Socialism and Humanism (Socijalizam i humanizam)*, Naprijed, Zagreb, 1963.

get rid of all at once. The appearance of socialism on the world stage is not the appearance of a magic wand which turns all evils into good and solves all human problems at once.

This is not the place to discuss the reasons why state and other political institutions cannot be abolished immediately in the initial stage of socialism. The reasons for this have long been known. But proceeding from all that has been mentioned up to now, these forms, if one wishes to realize the historical significance of socialism, cannot become the central aspect of socialism.

If one desires to contribute more fully to the liberating, that is, the surpassing, of various forms of man's alienation, then the primary stress must be laid on man, and the free individual must be assumed as a condition of social freedom, not only in theory but in practice as well. This means the permanent creation of these relationships which will enable the working man to govern himself, to manage the working process, economics, culture, education and all the other domains of his social life. The opposite of absolutizing political factors is the strengthening of the entire community's power, and not only its political aspect. Another aspect of this social management in the form of worker's and other councils is the gradual weakening and withering-away of the state as a power over man.<sup>3</sup>

One cannot close one's eyes to these facts nor to the fact that socialism is not a magical leap from an alienated to an unalienated society, on the contrary, it is a new historical process which also contains certain alienating forms; nor can one's eyes be shut to the fact that its true historical meaning and mission is the abolishing and not the increasing of these alienating forms.

Considering the present level of man's development, regardless of any specific country, socialism is also a »hierarchical« society. Considering the period and circumstances in which it develops, bureaucracy is a continuous phenomenon which even socialism possesses. Certain *hierarchies* in every sphere of life always tend towards independence in regard to lesser hierarchies. This again means that the tendency towards the creation of new forms of alienation is a permanent process which socialism must thwart and surpass. Socialism is therefore a process in which the development of self-governing forms permeates and opposes state and bureaucratic tendencies. This is therefore not a linear process without conflicts, but a true dialectical process. The political forms in which socialism

<sup>3</sup> In Yugoslav terminology these forms of management are called »social self-government« and, of course, possess many of the same attributes which are characteristic of Yugoslav society. Frequent disputes over the problem of the withering-away of the state only serve to show that the essence of the problem is not understood. In socialism a number of important functions in economy and culture can »wither away«, which means the elimination of a certain number of alienations forms. But at the same time this does not mean that socialist society – as long as international antagonisms remain unsolved can weaken or eliminate its armed forces. Therefore socialism struggles for coexistence and general disarmament, since the elimination of that historical anachronism – armies – would mean for man a gigantic step in his development.

develops, in essence certain forms of alienation, are within limits positive and historically progressive, even if in this case they work for their own withering away and abolishment.

This may seem a paradox, but through these various alienating and nonalienating forms, the forces of socialism create a process of de-alienatization. This is a completely new, original and deep human process and historical task of its own kind. Whereas until now every political power has tended to make itself absolute and internal, socialist forces use their own power to eliminate themselves gradually.<sup>4</sup>

Socialism, taken from this philosophico-sociological point of view, is one complete historical period and process of overcoming the basic forms of man's alienation. Socialism up to now has begun developing in lesser - developed countries and, consequently, it has appeared that production increase and industrial development are its primary tasks. This is only one aspect of the problem which these countries have, and it is an everyday reality and concern, without the solving of which, higher forms of human relationships consequently cannot be built. But this is not itself *the* specific socialist problem, since increase of production is also the law and problem of capitalism. The essential problem of socialism appears in the realm of social relationships.

Not underestimating the importance of this economic aspect, which presupposes the cultural aspect as well, without simultaneous and deep social transformations meaning in the sense of the self-government of man, these measures miss their historical target.

With regard to the complexity of the national and international situation and of its influence in the initial phases of development, these forms of self-government, in essence de-alienated forms, are not by themselves absolute. In the same way as political forms by themselves tend to develop bureaucracy and dominate politically, so do various forms of particularisms and localism which are also forms of alienation. That is why the activity of the most progressive forces of socialism in the direction of surpassing bureaucracy, localism and other deformations is of such importance. This is therefore the basic significance of the activity of socialist and communist parties and leagues, where they exist, or other forces which work in their place.

Alienation in socialism necessarily persists even in other areas of social life which are generally similar in contemporary developed societies. Socialism has not as yet abolished the production of goods and, consequently, neither the market, money, nor all those fetishisms which inevitably appear on this level of economic as well as of the cultural development of humanity. Regardless of the possibility of

---

<sup>4</sup> If one would like to consider this as mere theory, I may point out that the development of socialism in Yugoslavia, due to worker's and social self-government has amassed a wealth of significant historical experience. Also, Stalinism, not only in Yugoslavia but at its very source, has gone under severe, if not yet definitive, criticism and the problem of social self-government is being more and more accepted in some other socialist countries as a historical task.

much stronger intervention on the part of the socialist state or the society itself with the intention of retarding various deformation which proceed from such a structure and phenomenon, the magic of the market and money and the hierarchy of position and worth must act in an alienated manner on the unstable structure of contemporary man. Egoism, various forms of aberation and splitting the personality between an official and a private life are merely forms of man's alienation even in socialism. Homo-duplex, this characteristic phenomenon of contemporary civilization, has not vanished as a problem in socialism. The domination of the external, the superficial, the ephemeral, in the form of a standard, and prestige or only superficial diversions will follow the complete transformational period of socialism. The structure and phisiognomy of contemporary man is in many ways still primitive and burdened with various negativisms from the past, and consequently quite unstable. Not finding anything within themselves and their oreative relationship with the deep historical problems of socialism, many people try to run away from themselves. The contents of their lives exist outside themselves in the external and accidental, and not in the essential questions of their personality and their community.

In the same way, the problem of modern industrial production which has led to extreme specialization and piece-work and which alienates the worker from such monotonous, uncreative and boring work is also a problem faced by socialism. Various palliatives will naturally be used to alleviate this situation even in the socialist system. Meanwhile, the historical solution to these situations are not to be found in any kind of palliatives, but rather in those measures which characterize socialism as a new historical form of the social organization of labor, that is, of social relationship in general. The abolishment of those relationships in which the worker, detached from participation in the entire organization of work, production, planning and the distribution of excess goods is *conditio sine qua non* for the solving of that fundamental problem of contemporary civilization. But the self-government of the working-man just begins the process of abolishing the wage labor relationships – that alienating relationship in which man is merely the means. Changing from a means into an active doer and overturning the entire hierarchy of values, changes the structure of man's personality and his relationship towards work and community.

But this event alone is not sufficient for a more definite solution of the entire problem. With the ever growing process of creating a society in which the axis is man's self-government, the ever deepening surpassment of the political forms of his existence and the structure of productive forces, including the man himself, must all be changed simultaneously. The prospects which are opened up by automation and the other achievements of modern science along with radical shortening of the working day and, in the last analysis, by surpassing the so for existing great division of labor

into physical and mental, will broaden themselves along with the mentioned transformations of social relationships and the realm of man's freedom.

Meanwhile, along with the creative use of this »leisure time« it is necessary to create a new, multicultural, critical and historically responsible personality, a personality which for its unity with history does not find necessary any kind of intermediary or any kind of alienating form, either political, religious, or any other kind; a personality who will have such more developed horizons than at present and which will continue for the entire period of its existence, and whose horizons will now include more than just family, clan and nation. Therefore this entire transformatory period of socialism is the period of developing a new historical personality which will, in its entirety, become conscious of history as its personal creation, so that there will be no necessary transcendations in order to explain its own existence and its own purpose.

After all this we may state again that alienation is not a problem of bourgeois society, because that society may itself exist as alienating. Alienation becomes the central problem of socialism, since socialism may exist and develop only under the condition that it surpasses and eliminates alienation.

## SOCIALISM AND MASS CULTURE

by *Miladin Životić*

### THE PHENOMENON OF MASS CULTURE

In his book *The Revolt of the Masses*<sup>1</sup> Jose Ortega y Gasset writes: »There is one fact which, whether for good or ill, is of utmost importance in public life at the present moment. This fact is the accession of the masses to complete social power. As the masses, by definition, neither can nor should direct their own personal existence, and still less rule society in general, this fact means that actually Europe is suffering from the greatest crisis that can afflict people, nations, and civilisations. Such a crisis has occurred more than once in history. Its characteristics and its consequences are well known. So also is its name. It is called »The revolt of the Masses«.

Ortega y Gasset goes on to point out that, in order to understand this terrible fact of our times, the words 'revolt' 'masses' and 'social power' should not be understood in an exclusively or predominantly political sense. »Public life is not solely political, but equally, and even primarily, intellectual, moral, economic, religious; it comprises all our collective habits...«

In what does the essence of the revolt of the masses consist? »... on the stage of public life«, says Ortega y Gasset, »there are no longer protagonists, only the chorus«.

Jose Ortega y Gasset is an aristocrat and a conservative in his work on the revolt of the masses there are strong overtones of nostalgia for aristocratic society, for the society of the élite, but nevertheless this contemporary philosopher stresses one of the most important facts of our time – the appearance of a depersonalised mass society and the depersonalised culture of that society.

According to Ortega y Gasset, society is always a dynamic unity of two components – minorities and masses. Minorities are made up

<sup>1</sup> Jose Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses*, pp. 11–19 ff. W. W. Northon and Co. Inc., 1932.

of individuals or of specially qualified groups of individuals. »The Mass is the average man . . . man who is undifferentiated from any other man, but as repeating in himself a generic type«.

Mass man is, for Ortega y Gasset as for Martin Heidegger, a man like an impersonal »oneself« (*das Mann*), a man who thinks, acts, feels just as *one* thinks, just as *one* acts, just as *one* feels in defined social communities, that is man as an impersonal unauthentic unit. But the way out of this impersonal massness is seen by Ortega y Gasset to lie in a return to the society of the élite, to the culture of the élite. In this sense he completely follows the old de Tocqueville, who linked all artistic progress with the existence of an aristocracy. The dynamics of the relationship of an independent minority i. e. the élite and an impersonal majority i. e. the mass, Ortega y Gasset sees as a struggle between two great principles; when the principle of the élite triumphs an authentic culture is the result, when victory falls to the principle of the mass, the resultant culture is vulgar and mass. For Gasset, such is the culture of our times. »The Revolt of the Masses« in contemporary society i. e. the appearance of an impersonal massness has become a basic pattern of contemporary human existence.

»The mass«, explains Gasset, »is all that which sets no value on itself – good or ill – based on specific grounds, but which feels itself to be just like everybody« and »nevertheless is not concerned about it, . . . is, in fact, quite happy to feel itself as being one with everybody else . . .«. »The characteristic of the hour is that the commonplace mind, knowing itself to be commonplace, has the assurance to proclaim the rights of the commonplace and to impose them wherever it will«. »In contemporary society«, says Gasset, this rule is valid »To be different means to be indecent«. Mass society destroys all that is different, all that is exclusive, individual, qualified, select. Anyone who does not think like everybody else runs the risk of being eliminated from society. These divisions of society into the mass and the élite minority do not correspond, says Gasset, to the division of society into classes. Impersonality, i. e. massness, is a feature of all contemporary classes.

Although he has accurately seen one of the existing characteristics of our time – the appearance of depersonalisation, i. e. of mass society and mass culture, Gasset is far from seeing the real causes of this process and from prescribing the right solutions for this, in his own words, major crisis of the contemporary world. Gasset sees the escape from this situation in a return to the society of the élite and to a culture of the élite. There are a great many who would use the élite theory of society, and the élite theory of culture, to solve the depersonalised, mass culture of our time. One of the greatest critics of the mass culture of our time, Friedrich Nietzsche calls (in his »Zaratrusta«) for a return to seclusion, a flight from the »fair-ground flies«, i. e. to isolation from the mass. According to Nietzsche, only the hermit-artist and hermit-philosopher can become an authentic unrepeatable creator, who will force the world to accept his

values. This hermit becomes a philosopher-tyrant and an artist-tyrant, who shatters all the old tables of values and founds new ones.

Among those who subscribe to this élite theory of culture are Arnold Toynbee, T. S. Eliot, Oswald Spengler etc. This theory is the aristocratic reaction to the appearance of the impersonal, mass culture of contemporary society. The great artist, says B. Chartier,<sup>2</sup> summing up this opinion, can be the man who sets himself apart from the rest of society. »The position of a thinking man in society is the position of an outsider«.

An essential part of this theory of the culture of the élite is the seeking of special privileges for those whose duty it is to create authentic cultural values. According to George Santayana – to destroy the aristocracy in the sense of social privileges and ratified power would mean breaking the source from which all culture until now, has come.<sup>3</sup>

In opposition to this theory of the culture of the élite, contemporary Soviet philosophers posit the theory of »people's culture«. In its foundation, this theory is nothing more than a defence and a justification of mass culture in that form in which it appears in the Soviet Union and other socialist countries.

The problem of mass, depersonalised culture does not, in general come within the field of vision of contemporary Soviet philosophers. In criticism of mass culture, they see only and exclusively forms of ideological defence of the privileges of the governing classes, only the aristocratic reaction to the process of democratising contemporary society.<sup>4</sup>

In complete opposition to the theory according to which, distance from mass society (and from society in general) provides the opportunity for the creation of authentic-cultural values, many contemporary Soviet philosophers develop the theory of »the creativeness of the mass«, »the decisive entrance of the people's mass into the development of culture«.<sup>5</sup>

In this theory of the creativeness of the mass, originated because of its use in justifying the process of depersonalising and stereotyping cultural creativeness in the USSR, no distinction is made, and intentionally so, between people's culture and mass culture. The new socialist culture has, according to this theory, become people's and this belonging-to-the-people'sness because the Soviet intelligentsia is nurtured on the principles of collectivism, and is nurtured to embark on work for the satisfaction of collective social interests, because there is planning of artistic production, and the guiding

<sup>2</sup> »The Social Role of the Literary Elite«, *Social Forces*, 1950, No. 2, p. 183.

<sup>3</sup> George Santayana, *Atoms of Thought*, 1950, p. 33.

<sup>4</sup> Cf. A. J. Arnoldov, *Socijalizam i kultura*, Ak. nauka SSSR, 1962, p. 68. et seq.

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 76: »The new culture is from the people for the people«, or, p. 74: »For the first time in the history of mankind the people's masses of the USSR and of other socialist powers have become a dominating force in the realm of culture«.

role of the Party... etc.<sup>6</sup> The principle of planning artistic production and of the guiding role of the Party in this process appears as a »socialist principle« with which to oppose »bourgeois theories of the autonomy of art«.<sup>7</sup> According to this theory, art is people's because it serves the collective interests, as formulated by the Party.

This vulgar-utilitarian theory of »people's art« is only the theoretical aspect of the established fact that in the USSR (for reasons different to those in the West) mass, impersonal, collective culture has appeared and is defended. Many contemporary Soviet theoreticians of culture stubbornly strive to remove the consumers of cultural value from the achievements of modern art. »The spread of modernism«, says Arnoldov, »is closely linked with the influence of revisionism«.<sup>8</sup>

There are many reasons why in the Soviet Union and in many other socialist countries modern art has become anathema to-day: one of the most common is that avantgarde modern art is nonconformist, that its subject is the contemporary drama of human alienation, which the apologetic quasi-art of socialist realism cannot accept.

#### WHAT IS MASS CULTURE?

Mass culture is the standardised stereotyped reproduction of reality and the presentation of such reproductions as a form of value.

True culture is productive, mass culture is reproductive, authentic culture is a personal creation, mass culture-impersonal and stereotyped. Mass culture reproduces reality while dehumanising it, it glorifies given reality, but authentic culture is always the creation of those values which demand a change of the world. Mass culture is a cliché-ridden echo of banality and impersonality, true culture is the UNREPEATABLE work<sup>9</sup> of an authentic creative personality. Mass culture is the work of a professional team, true culture the achievement of an unrepeatable personality.

Mass culture is produced to order, be it commercial or bureaucratic-aesthetic, authentic culture is created on the basis of a personal, creative rising.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 273.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 273.

<sup>9</sup> The creation of true cultural values is unrepeatable. Of course, there is nothing absolute and thus this characteristic of the unrepeatability of true culture should not be taken in an absolute sense. In cultural creativeness there are influences, influences, but they are »repeated« by an unrepeatably creative personality. Certain general elements of a formal and content character of artistic creativity remain only elements, the whole, the style is – an unrepeatable authentic personality. The first notes of authentic music and the first verses of authentic poetry are sufficient to tell us whose music or whose poetry it is. This is not valid for the »people's« art of socialist realism. This characteristic of unrepeatability cannot be understood in an absolute sense, because authentic culture is created only by a personality which is a generic being, which, in an unrepeatable personal way expresses the generic human essence. The personal, without this generic content, cannot become creativeness in the cultural sphere. »Personal« without the generic remains a non-creative pose, a charlatan imitation.

Mass culture is a production for satisfying the petty, impersonal taste of the masses, authentic culture is the struggle for the humanisation of the world of mankind.

The stereotyped method of reproducing the impersonal, mass man of our time produces, in mass culture, depersonalising and homogenising effects, i. e. a strengthening of that very impersonality which is the basis for the appearance of mass culture and is so necessary to it. Mass culture seeks and forms stereotyped tastes which destroy intellectual and other differences, which destroy the need for personal efforts in experiencing and adopting cultural values.

Mass culture forms an impersonal relationship for man towards reality: it means, for instance, the transformation of sports, which demand personal effort, into an expression of mass wound-up passion, it means the transformation of the experience of film art into the adoration of film stars, mass culture is the transformation of active leisure into a form of fairground and impersonal leisure.<sup>10</sup>

The consumer of pseudo-values of mass culture is not an independent, built-out personality, but an impersonal mass man. Mass culture is that production of values which panders to the whims of existing impersonal tastes instead of ennobling them. Mass culture is the production of wares by which ignorance, primitivism, spiritual pettiness are all exploited by means of satisfying this ignorance, this primitivism, this spiritual poverty. It is not, of course, important, whether these wares are ordered by a commercial manager or by a political bureaucrat, by those bureaucratic authorities who need mass pettiness, an absence of personal self-confidence, conformity, a reproduction of the given state of creativeness, as the main grounds of their existence.

The basic themes of mass literature (that chief form of contemporary mass culture) are the themes which reproduce a depersonalised man. These are the themes of *pseudopersonalisation*. Many contemporary social psychologists point to *pseudopersonalisation* as a basic form of the fictitious solution of the crisis, and of the sham arrival at the authenticity of contemporary man, as a basic form of fictitious compensation for alienated contemporary personality. The depersonalisation in the process of work, in contemporary production with its mechanisation and automation, the depersonalisation of human social relationship, the alienation of human needs, the predominance of a single unique need, i. e. the demand for acquisition as the only existing human need, is compensated by a process of pseudopersonalisation, by a sham suppression of impersonality and anonymity, by a fictitious attainment of authentic personality. In his »Notes on Mass Culture«, Irving Howe draws attention to one of

<sup>10</sup> In an interesting article »Playing Cards as Mass Culture«, Irving Grespi explains why this game has become one of the greatest mass forms of entertainment: a game of cards is a depersonalised contest, a contest without any kind of intellectual effort. Playing cards, says Grespi, sets the minimum requirements for personal capacities and characteristic qualities of the players. For this reason it has become a significant form of entertainment for mass, depersonalised man. Irving Grespi, »Playing Cards as Mass Culture«, in *Mass Culture*, a collection of articles edited by B. Rosenberg and D. M. White, Free Press, U. S. A., 1959.

the basic themes of *kitsch* literature—an unpunished breach of the law and says: »Farther in the violation of social law, mass culture cannot go.« A mass-culture is the expression of the social anonymity of contemporary mass man.<sup>11</sup>

In *The Lonely Crowd*, David Riesman quotes very characteristic literature to illustrate one of the basic themes of mass culture—pseudo-personalisation, i. e. the fictitious suppression of the alienation of contemporary man from himself and other men: »How to win Friends and Influence People«, »How to Stop Worrying and Begin to Live«, »How Happy you are When you are Alone«, »Calm Down«, and others. There are countless such books in the U. S. A. to-day.

In this culture value becomes a fiction, a fictitious expression and a fictitious suppression of impersonality. Those who consume this culture are not personalities but a crowd. Its cultural »values« are wares for mass taste. One of the basic characteristics of mass culture is the creation of commodities which can be consumed without effort.<sup>12</sup>

Mass culture alienates man from his personal experience of reality, from personal creativeness, alienates him from the need to have personal experience, of the need to have a personal taste. Mass culture strengthens his moral abstaining when faced with the process of loss of independence, loss of authenticity. This culture stifles the need for an authentic personal relationship with reality and thus destroys the basis on which humanism is generally possible.

In present-day theories of culture in the Soviet Union, this depersonalised relationship of man towards reality is interwoven with the point of the »people'sness« of culture. People's and mass, collective are identified in these theories. The people's quality of culture is here taken as a desire that cultural values should be produced for the masses i. e. as a desire to satisfy the existing collective taste. However, the massness and people'sness (the popular quality) of culture cannot be identical points. There is not a single true, authentic art, which is for the consumption of an élite alone. There is no such thing as a mass culture as opposed to an élite culture as authentic culture i. e. the culture created by avant-garde authentic personalities.

In the Athens of Pericles the people were the greatest consumers of avantgarde art. It is well known that many great artists in the past created works of art to the order of an elite minority, of an aristocracy, but their authentic art became popular, people's. The problem of which type of art is to enjoy the greater appeal and consumption — impersonal, mass art with its themes of pseudopersonalisation or authentic art — does not depend on undeveloped and primitive taste alone, but on the factors which form that taste. Among these factors, the most powerful in the world of to-day are com-

<sup>11</sup> Irving Howe, *Notes on Mass Culture*, in the selected articles on mass culture mentioned above, p. 503.

<sup>12</sup> The depersonalising effects of mass culture are insinuating themselves even in contemporary teaching, in which there is an increasing growth of theories of *teaching through entertainment of learning without effort*.

mercialism and bureaucracy. The appearance of an incomprehensible avantgarde artist, an appearance which is the subject of such gleeful abuse by those who defend mass culture (culture to order) does not stem from the fact that the people are incapable of understanding and enjoying his work, does not stem from insuperable difficulties. One's consumption of the products of avantgarde modern art often calls for the existence of special powers of perception, which are attained by a special education; the development of this special perception is one of the existing factors in the integral development of human personality. But the appearance of an incomprehensible avantgarde artist can be explained only by those factors which do not undermine the development of personality but support the activity of destructive depersonalising effects of mass society and the culture of that society.

Mass culture is not only the valueless dross of true culture, it is the sort of dross which threatens to destroy authentic culture.

According to many theoreticians of the culture of élite, whatever is popular must at the same time be vulgar and worthless i. e. mass; according to many theoreticians of Socialist realism the popular and the mass are also identified but not in a pejorative sense. At the basis of this theory of socialist realism stands the need for socialist culture to develop productions for the existing mass taste i. e. mass culture. This demand stems from the bureaucratic need for mass impersonality. This reactionary theory of culture has conducted itself and continues to do so, against every appearance of the avantgarde, against any note of personal search in all areas of cultural creativeness, against any search from which might spring a disturbance of the existing petty, impersonal tastes. All the primitive, self-confident directives of political bureaucrats addressed to artists and cultural creators in the name of the peopleness of art and culture, have shown until now the need for mass culture i. e. for the sort of culture which must become a form of transmitting bureaucratic ideas, to become the anchor of the bureaucratic will.

Authentic culture is that culture which is created by a free, unrepeatable, authentic personality. This is a culture, which looks at the given reality, the given understandings and given tastes from the viewpoint of a desire for authentic personality and the humanisation of man. Only such a culture can become a people's culture in the full sense of the word. Only such a culture is anti-mass, because it demands that petty, mass man should become an independent personality. Only this culture is identified with the struggle for socialism, since the struggle for socialism is nothing but the struggle for a society of authentic, whole personalities, the struggle against depersonalisation, i. e. against massness, the struggle against all forces of alienation which challenge and win depersonalised, contemporary man.

Avantgardism in culture as an expression of the unrepeatable, personal creativeness is the sole alternative to mass culture. Avantgarde culture is not opposed to people's culture. It frustrates the

identification of the people and the impersonal mass and demands the transformation of the impersonal mass into a society of fully developed personality.<sup>13</sup>

Avantgarde, authentic culture is opposed equally to mass culture and the culture of the élite, for the culture of the élite means the creation of goods to suit the taste of a narrow circle of people. It is well known that there is an academic *kitsch*, a *kitsch* of aristocratic taste just as there is a *kitsch* collected in the lower strata of mass society. Depersonalisation i. e. massness is not an exclusive quality of the lower strata.

Mass culture always means the transformation of intrinsic values into instrumental values, into an instrument of satisfying needs which are outside the cultural sphere.

When we differentiate the points of mass culture and people's culture, we do not think that the taste of the people is healthy, but only creations of a *kitsch* mentality spoil it. Here we are confirming only that that art which is the result of authentic, creative personality can alone reach the personal and authentic in every man and can become widely accepted. Mass culture is widespread to-day only because the position of contemporary man is linked with the forces of alienation which render a personal and authentic life impossible. Whether mass or authentic culture is to triumph does not depend on the culture itself, it depends on the forms and results of the struggle for authentic personality, the struggle for the humanisation of contemporary man.

#### MASS ART AND AVANTGARDE MODERN ART

Avantgarde modern art<sup>14</sup> is in its being non-mass. In contrast to mass art which is a cliché-ridden reproduction of reality, avantgarde modern art constitutes a radical rejection of a reproductive function: by its antireproductive slant, avantgarde modern art is radically opposed to mass art. The aim of avantgarde modern art is not simply to paint reality, but rather to show human experience of reality, the sort of reality that the personality experiences. The

<sup>13</sup> Folk poetry and other forms of people's creativeness do not belong to mass culture either, because in these arts, unrepeatable authentic values are created. The fact that the originators of this culture remained unknown does not make it impersonal, i. e. mass.

And this art is to-day in danger of being stifled and swamped by the products of contemporary mass culture. Folk poetry, folk painting created by the authentic personalities of unknown artists, are more and more hard pressed by the dross and *kitsch* of mass production.

<sup>14</sup> The points of avantgarde and modern art cannot be identified with one another. All modern art is not avantgarde and authentic. In the range of the most modern art there are strong tendencies towards depersonalised artistic production. Many surrealists have dreamt that anybody can become a poet if he fulfils definite technical conditions which must provide unhindered an enumeration of associated ideals. In abstract painting and architecture there are strong tendencies towards mass stereotyped productions.

processes of destroying object, form, the disappearance of the subject, of dimensions of space, of dimensions of time etc., are part of avantgarde modern art in the longing to produce a human experience of the world, a personal experience of the world. In this longing to produce an unadulterated personal experience of the world, avantgarde modern art is fulfilling a humanistic function – it shows a real human profile of the contemporary world. The destruction of all reproductive functions in avantgarde modern art is a necessary condition for observing the human essences of reality.

With the destruction of form, fable, space and time dimensions etc., it seems to a casual observer that all values are disappearing from modern avantgarde art. But contemporary art shows a world without values, in the age of a depersonalised society, it must necessarily paint the hero of our time as does Kafka in his impersonal hero K, it cannot be condemned where it finds thoughtlessness and irrationality in reality, it cannot be blamed if, instead of a positive hero, it finds only, in the words of Nietzsche »fragments and horrible events«, it cannot be blamed if its life does not look like the life of the hero of Boris Polevoj, but like the Faulkner tale

*told by an idiot  
full of sound and fury  
signifying nothing.*

Contemporary avantgarde art is not a pseudo-humanisation of reality, but a production of the authentic experiences of life. And only as such a production is it able to fulfil its humanistic function in the existing drama of human alienation. In the Stalin (and post Stalin) eras this avantgarde modern art was officially rejected above all for its radical refusal to serve as reproductive functions, necessary to those who want to transform art into the handmaid of politics.

Socialist realism rests on the demand that art must reproduce given reality, on the demand that the given reality should by this reproduction be elevated to the level of a value. But this is the basic characteristic of mass art and mass culture in general. The theory of socialist realism calls for such oriented art, which in essence means nothing more than a striving to reach a fictitious meaning in life i. e. the process of pseudopersonalisation which is the fundamental theme and basic content of mass-art. The need for a positive hero in this type of art is nothing more than the need for a fictitious excess of the alienation of the world, a fictitious arrival at authentically human realities i. e., the need for pseudopersonalisation.

Contemporary avantgarde art is not neutral; by virtue of its radical view of alienation and of the irrational nature of the contemporary world, it alone leaves the human message.

The portrayal of the positive hero in socialist realism means the reproduction of the given state of things in the form of pseudopersonalisation. Contemporary theory and the »artistic practice« of

socialist realism is not a theory which calls for the humanisation of the mass, the consumption of culture it treated in the same way as burocracy treats man in general-as an impersonal mass according to which well-defined norms have to be produced.

The non-conformist nature of avantgarde modern art is the main reason for the disagreement between it and the representatives of socialist realism, according to whom art is the reproduction of a given reality and this reproduction is such, that by fictitious positive values, it conceals the given state of things, instead of enunciating the human truth about this state. Avantgarde modern art destroys every kind of pseudopersonalisation, it cannot suit the mentality of the pettiness and personal abstinence in the face of reality.

#### HOW WE TREAT THE PROBLEM OF MASS CULTURE

The problems of mass culture began to be treated in Yugoslavia with the appearance of commercial culture and the appearance of rubbish in literature. Mass culture in the form of commercial trash is very much on the increase. The second form of mass culture, the burocratic direction of cultural production is becoming much less of a problem for us. But there is an expansion of worthless novels, novels of semi-anonymous authors and also of commercial films. An increasing number of journalistic enterprises are publishing trashy literature. It is estimated that they have recently published three and a half million copies of worthless novels (this does not include the trashy novels produced in installments in the daily press).

In such a situation of increased rubbish, attempts are being made to explain its appearance. The arguments usually resolve themselves into finding an answer to the question of which came first: the rubbish or the low taste (the chicken or the egg!). It is often forgotten that the cause of mass culture is to be sought among those factors which create and maintain mass taste.

In recent times several types of defence of mass culture have appeared, above all in the shape of an explanation of mass culture as the forecourt of true culture.

Demands for a cultural élite have also appeared.

A culture of the élite is sought by those who seek special privileges and special social power for the »masters of culture« those who seek class privileges.

The other extreme is the interpretation of mass culture as a precondition for the right one, as a foundation from which will grow the need for true culture. One of the defenders of mass culture says: »If we want to develop the taste and cultural-expanded capacity of every citizen depriving him of semi-cultural works, we will deprive him of the ways to new higher experience.«

However, mass culture is not the forecourt of true culture, by its depersonalising effects it destroys the foundations on which true culture is built, mass culture leaves an arid desert in its wake. To produce this culture even for commercial reasons is not right, even from a commercial point of view – this culture seems to pay increasingly less attention to true and valuable cultural achievements.

#### SOCIALISM AND THE PROSPECTS OF MASS CULTURE

The fate of mass culture depends on the fate of mass society. The sources of mass culture are all the objective sources of depersonalisation i. e. the alienation of contemporary man. We live in an age of alienation from work, needs, freedom, we live in an age in which bureaucratic wishes for regulating human activities act powerfully, the needs to transform personality and transmit the bureaucratic will . . . All these forms of alienation are foundations on which mass culture grows.

Some see the way out of this crisis in the formation of a new élite which would enjoy special privileges; others think the way out could be sought in strengthening the role of contemporary creative intelligentsia.

But the social role of the creative intelligentsia depends on the whole structure of social relationships. In the most commercial society, in the U. S. A., the influences of the creative intelligentsia are even weaker. The American intelligentsia, says Gilbert Seldes,<sup>15</sup> consists of people who are isolated from the community. This isolation is self-exile.

Is not this isolation an inevitable abstinence from the irrational forces of the »acquisitive society«?

Such an isolation has been reached also in bureaucratic systems, which have christened themselves socialist. A creative intelligentsia without radical changes in social relationships, changes in the position of the personality in society, cannot overcome mass culture with true values. The destruction of mass culture is linked with breaking the objective social sources of depersonalisation, the process which creates the need for pseudoculture. Thus when socialism is identified with the struggle against depersonalisation i. e. when it is true socialism, a creative intelligentsia, the creator of culture, gains the power to use true values in extinguishing pseudo culture.

---

<sup>15</sup> Gilbert Seldes, »The People and the Arts«, *Mass Culture*, p. 78.

## DE LA RIGUEUR ET DE L'IMAGINATION DANS LA PENSÉE SOCIALISTE

*Lucien Goldmann*

Si j'ai choisi ce titre au premier abord un peu surprenant, c'est parce qu'il me paraît formuler deux exigences qu'il serait utile de rappeler dans la situation actuelle à tous ceux qui participent d'une manière ou d'une autre aux discussions théoriques qui se développent aujourd'hui entre penseurs se réclamant du marxisme.

L'intervention des intérêts d'Etat dans la pensée socialiste, notamment pendant la longue période de dogmatisme stalinien, a en effet modifié par certains côtés, et pas toujours de manière heureuse, les démarches de cette pensée et les discussions qui les accompagnent. Des intérêts particuliers (nous appelons ainsi ceux de tel ou tel groupe, ou de tel ou tel Etat par rapport à l'intérêt général que constitue le progrès mondial du socialisme) et les réactions contre ces intérêts interviennent dans la discussion et provoquent des distorsions par rapport à ce qui est la seule chose qui devrait compter réellement, à savoir, la compréhension de la réalité et l'établissement des perspectives d'avenir.

Marxiste, nous savons très bien que dans chaque épisode particulier de l'affrontement qui occupe une si grande place dans la pensée socialiste actuelle entre dogmatiques et révisionnistes, il importe avant tout de mettre en lumière à la fois les intérêts particuliers et surtout institutionnels qui influencent la position des dogmatiques et provoquent telle ou telle distorsion, et les intérêts et les réactions psychiques qui se trouvent à la base de la pensée révisionniste. A côté de ces tâches importantes, il serait cependant peut-être aussi utile de faire ce que j'appellerais volontiers une analyse phénoménologique des deux positions en montrant que, par rapport à une discussion théorique idéale libérée de toute distorsion de cette nature, le dogmatisme se caractérise précisément par un manque d'imagination créatrice, par une capacité insuffisante à modifier les idées et les théories traditionnelles ou à élaborer des théories nouvelles capables de saisir la réalité sociale actuelle, qui est – cela va de soi – différente de celle par rapport à laquelle avaient été élaborées les anciennes théories, alors qu'inversement, trop souvent le révi-

sionisme qui attaque le dogmatisme et met en lumière son manque d'imagination, s'expose lui-même à un reproche complémentaire mais non moins justifié: celui de manquer de rigueur. Soucieux surtout de montrer le caractère oppressif ou accadémique, mais en tout cas sclérosé, de l'attachement à la lettre des anciennes théories, il arrive aux révisionnistes d'oublier que ces théories elles-mêmes ont été jadis un effort vivant et plus ou moins efficace pour comprendre la réalité sociale de l'époque, et que, s'ils ont raison d'exiger une plus grande liberté pour la recherche actuelle, cette revendication ne se justifie et n'a de sens que dans la mesure où elle correspond à un effort *encore plus rigoureux* pour analyser théoriquement la société de notre temps, et les possibilités grandes ou réduites qu'elle offre à l'action socialiste.

Ainsi, sans être nullement phénoménologue, et tout en étant, en tant que marxiste, convaincu qu'à l'origine des discussions actuelles il y a des structurations sociales, des groupements et des intérêts collectifs dont il faut mettre en lumière le lien avec les positions théoriques si l'on veut aboutir à une compréhension explicative, il ne nous paraît pas moins opportun de constater que le conflit entre dogmatisme et révisionnisme entraîne, dans son expression intellectuelle, une perte d'imagination théorique, notamment chez les dogmatiques, et très souvent une perte non moins dangereuse de rigueur chez les révisionnistes. Ajoutons que ces phénomènes sont plus graves encore quand il s'agit de la pensée marxiste que dans les autres domaines de la vie intellectuelle, cette pensée exigeant par principe, dans la mesure où elle est centrée sur le concept de conscience possible fondée sur la réalité sociale effective, un très grand développement de synthèse entre la rigueur et l'imagination théoriques, c'est-à-dire entre les deux qualités que la discussion actuelle tend précisément à réduire et, à la limite, à supprimer.

Ajoutons cependant, que même ce schéma est encore trop simpliste; car dès que nous abordons la discussion théorique actuelle dans la sociologie marxiste ou d'inspiration marxiste dans le monde occidental (le manque de connaissance du russe, du chinois et des langues slaves nous empêche de parler de la discussion dans les sociétés socialistes) nous constatons que le manque d'imagination caractérise non seulement le groupe dogmatique qui se refuse à modifier la plupart des idées établies et transmises par la pensée marxiste traditionnelle même lorsqu'elle ne correspondait plus à la réalité de notre temps, mais aussi certaines écoles révisionnistes, parmi lesquelles une école d'inspiration marxiste des plus brillantes et des plus remarquables, je veux parler de l'École de Francfort (désignation sous laquelle il faut embrasser non seulement Horkheimer et Adorno mais aussi Herbert Marcuse qui leur est très lié, bien qu'il enseigne aujourd'hui aux U. S. A.). Rien de plus différent en apparence qu'un quelconque dogmatique, membre du Parti Communiste qui défend de manière institutionnelle et non critique les positions officielles des organismes dirigeants du Parti, que les trois penseurs que je viens de nommer. Marcuse, Horkheimer et Adorno sont des théoriciens hautement intelligents qui ont développé à l'extrême

l'esprit critique et la rigueur théorique, et il serait difficile de nier le fait que leurs travaux se situent au tout premier plan de la vie théorique contemporaine. Et pourtant, vue dans la perspective phénoménologique que nous avons décidé d'adopter dans la présente étude, il y a – pour employer une formule choquante et paradoxale – malgré des différences qui sont sans doute considérables, un élément commun entre disons, Garaudy et Marcuse: c'est le manque d'imagination théorique.

Bien entendu, ce manque d'imagination n'est pas de même nature. Chez Garaudy, c'est le manque d'imagination par rapport aux thèses et aux résolutions de tel ou tel organisme dirigeant. Chez Marcuse et chez Adorno, le manque d'imagination par rapport à la société existante qu'ils analysent par ailleurs – nous l'avons déjà dit – avec une pénétration remarquable, un esprit hautement critique et une extrême indépendance intellectuelle. Mais exactement comme le théoricien dogmatique se laisse impressionner par l'autorité des idées établies et n'envisage pas la possibilité de les modifier et de les remplacer par d'autres idées et d'autres théories plus adaptées à la réalité, de même les théoriciens de l'École de Francfort se laissent, nous semble-t-il, trop facilement impressionner par les réussites et par la solidité, réelle sans doute, mais certainement pas absolue, de la société capitaliste occidentale et ne nous semblent pas attacher un soin suffisant à la mise en lumière de possibilités de la transformer. Marx, Staline, Krouchtchev ou Thorez ont dit telle ou telle chose, elles sont donc vraies et nous devons les admettre. Le monde occidental assure une augmentation du niveau de vie des ouvriers, les intègre et affaiblit considérablement leur autonomie intellectuelle et leur capacité de résistance à l'ordre existant, c'est un fait et nous avons à l'admettre et nous en accommoder. Si grandes que soient les différences entre ces deux positions, il y a malgré tout quelque chose de commun entre elles.

Un autre mode de survivance d'éléments dogmatiques se trouve par exemple dans les deux premiers articles des *Temps Modernes* (n° 219/220) consacrés aux problèmes du mouvement ouvrier et signés par deux auteurs certainement indépendants par rapport à toute pensée institutionnelle mais non par rapport à la lettre des écrits de Marx et des classiques du marxisme.

Mandel et Alavi constatent tous deux avec beaucoup d'honnêteté et de pénétration les transformations économiques du capitalisme contemporain par rapport au capitalisme du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle; mais au lieu d'essayer à partir de là de dégager la structure du premier et ses tendances d'évolution comme l'avaient fait jadis Marx et Lénine pour la société de leur temps, ils consacrent au contraire des efforts considérables à montrer que malgré les changements, une grande partie des analyses de Marx et de Lénine restent valables; très souvent d'ailleurs ils ne se demandent même pas si la validité de telle ou telle analyse particulière signifie encore quelque chose quand elle s'insère dans un ensemble différent et surtout, ne se demandent pas si cette manière d'étudier une réalité par rapport à des doctrines anciennes en la morcellant en fragments

plus ou moins isolés, ne rend pas la compréhension beaucoup plus difficile qu'une analyse directe se contentant de noter plus ou moins au passage que telle ou telle idée loin d'être nouvelle avait déjà été formulée par Marx ou par Lénine.

Si nous nous demandons maintenant nous-mêmes en quoi consistent les changements structuraux de la société capitaliste occidentale par rapport à celle analysée par Marx et les grands marxistes classiques, et surtout dans quelle mesure ces transformations modifient les perspectives de l'action socialiste, nous devons constater qu'un certain nombre de résultats qui nous paraissent valables, ont déjà été trouvés et développés de manière plus ou moins indépendante par différents penseurs marxistes, en France et en Italie, et que cette doctrine, peut-être même pourrait-on déjà dire cette Ecole, arrive à intégrer la plupart des constatations des autres courants de pensée marxiste, tout en les insérant dans une vision d'ensemble assez différente.

Le plus important fait nouveau par rapport à l'analyse marxiste traditionnelle est celui de l'intervention massive de l'Etat capitaliste dans la vie économique, intervention qui a eu des conséquences considérables dans la mesure où elle a pu modifier et plus exactement diminuer et même supprimer, au moins tendanciellement, la contradiction (que les marxistes avaient toujours considérée comme nécessaire et même inévitablement croissante à l'intérieur de la société capitaliste) entre le développement des forces productives et l'exiguité du marché de produits de dernière consommation. Les formes d'intervention d'Etat sont sans doute multiples et leurs conséquences extrêmement variées. Il n'en reste pas moins qu'un secteur quantitativement peut-être non prédominant, mais dont l'action entraîne des conséquences capitales des dépenses étatiques, est consacré à l'achat de biens de consommation dernière (parmi lesquels il faut classer même les dépenses dont on peut contester l'utilité sociale ou humaine comme l'armement et le gaspillage) et que par ce biais, l'intervention étatique dans l'économie aboutit à l'élargissement du marché du Secteur II (c'est ainsi que Marx désignait la production de biens de consommation) et devient par cela même, un facteur d'équilibration.

Ainsi, l'expansion coloniale avec les surprofits (remarquablement analysée dans sa fonction et ses conséquences par Rosa Luxembourg) pendant toute une période, et par la suite, l'intervention massive de l'Etat comme facteur de régulation du marché, ont abouti à une évolution de la classe ouvrière assez différente de celle prévue par Marx. En fait, ces deux processus (colonisation et intervention de l'Etat) ont rendu possible une lutte syndicale qui a abouti dans les pays occidentaux industrialisés à remplacer la tendance à la paupérisation absolue par une lente augmentation du niveau de vie, et à partir de là, à une intégration plus ou moins consciente de la classe ouvrière à l'ordre capitaliste existant.

Dans ces conditions, le schéma marxiste traditionnel des perspectives du socialisme se trouve dans le monde occidental tout au moins, modifié. Marx pensait que l'évolution spontanée de la société capi-

taliste devait, à travers la concentration des capitaux, la diminution progressive des couches moyennes et la paupérisation de la classe ouvrière, créer une force oppositionnelle puissante qui devait aboutir tôt ou tard à l'explosion révolutionnaire et à la transformation socialiste de l'ordre social. Or, les classes moyennes, loin de diminuer, se sont maintenues et ont même progressé numériquement, tout en changeant de nature. A l'artisan et à l'entrepreneur indépendants se sont substitués les spécialistes hautement rémunérés, le pompiste, le gérant de succursale ou de magasin en apparence autonome, mais en réalité étroitement dépendant des trusts producteurs. Mais, chose particulièrement importante pour les perspectives du socialisme, l'arrêt de la paupérisation absolue, la lente augmentation du niveau de vie de la classe ouvrière et l'intégration qui en est résultée de cette classe à la société capitaliste, changent du tout au tout le problème des perspectives du socialisme. Les partis socialistes ne peuvent plus compter sur une évolution *spontanée* qui favoriserait une action tendant à remplacer la société capitaliste par une société socialiste. Il ne s'agit plus de rendre seulement effective une conscience vers laquelle s'orienterait *spontanément* la classe ouvrière. Pour le dire schématiquement, mais de manière nette, le socialisme est aujourd'hui pour la classe ouvrière occidentale une alternative par rapport à une évolution spontanée qu'elle est pour l'instant en train d'accepter, alternative dont une grande partie de cette classe n'approuve nullement la nécessité.

La lutte pour le socialisme devient ainsi avant tout une lutte pour la conscience de la population en général et de la classe ouvrière en particulier, lutte dans laquelle les adversaires n'ont pas même besoin – et c'est peut-être là un des éléments les plus graves de la situation – de gagner les masses ouvrières ou populaires à une idéologie opposée. L'absence d'idéologie, la suppression de tout besoin de développement de la personnalité autre que celui qui se situe sur le plan de la consommation suffisent largement à assurer leur suprématie. Ici, toutes les descriptions de l'École de Francfort se révèlent exactes et prennent leur importance. La société occidentale moderne, après avoir créé les mécanismes d'autorégulation économique, tend à devenir de plus en plus une société technocratique assurant à ses membres un bien-être croissant à un rythme plus ou moins lent ou rapide, mais enlevant aux hommes non seulement tout domaine de décision autonome mais (ce qui est beaucoup plus grave) obtenant ce résultat tout autant par la suppression des possibilités que par la suppression du besoin de toute décision de cette nature. La lutte idéologique, la violence et parfois la dictature étaient nécessaires contre une puissante force oppositionnelle et révolutionnaire, elles deviennent superflues lorsqu'on peut asseoir la domination de la classe dirigeante sur la passivité et l'absence de besoins autres que de consommation chez les administrés. Il fût une époque où la liberté d'expression signifiait démocratie, tout au moins démocratie formelle. Elle cesse de le faire lorsqu'il y a de moins en moins de gens dans la société qui ont encore à exprimer autre chose que le besoin d'une consommation un peu plus étendue.

Cette évolution signifie cependant aussi, pour paraphraser l'expression d'un ouvrage qui vient de paraître récemment, une cure durable et dangereuse »d'amaigrissement de la vie culturelle«. Le socialisme qui n'est plus dans les sociétés occidentales l'essai de rendre les hommes conscients des moyens de mettre fin à leur misère croissante, est devenu l'essai de les rendre conscients de la possibilité d'une organisation économique meilleure et plus démocratique que celle qui est en train de se développer dans cette société, mais surtout et aussi, l'essai de les rendre conscients des dangers humains, psychiques et intellectuels qui se dressent comme corollaires inévitables de l'évolution sociale et économique actuelle.

C'est dire à quel point cette lutte est aujourd'hui autrement difficile qu'elle ne l'était auparavant. Car les dangers de »lavage de cerveau« et d'intégration à un monde de plus en plus inhumain et réifié menacent non seulement la population dans son ensemble, mais encore les cadres mêmes des organisations syndicales et des organismes politiques de la classe ouvrière. La bureaucratisation n'est rien d'autre que la forme concrète de ce danger dans ces milieux.

Une anecdote qui nous a jadis paru simplement amusante devient aujourd'hui la constatation d'une dangereuse réalité: au parlement autrichien, avant 1914, un aristocrate répondait à Victor Adler qui avait brossé un tableau lyrique de l'élévation du niveau matériel et intellectuel de la classe ouvrière dans la future société socialiste, en lui demandant ce qu'on allait faire de tous ces millions d'analphabètes qui seront tous docteurs de l'Université.

Or, la société capitaliste commence à être progressivement constituée d'analphabètes qui sont sinon docteurs d'Université tout au moins bacheliers et licenciés. La lutte pour le socialisme devient ainsi une lutte pour la culture, non pas comme monopole d'une petite couche d'intellectuels, mais comme réalité universelle et populaire au moment où, précisément, les couches populaires acquièrent les possibilités matérielles d'y accéder, mais où on fait tout pour supprimer le besoin de culture authentique non seulement dans la conscience de ceux qui accèdent au statut d'étudiant, mais aussi dans celle de ceux qui seront leurs enseignants ou bien leurs supérieurs hiérarchiques pendant le reste de leur vie.

Dans cette situation une chose reste cependant claire: il ne faut pas s'adresser aux masses en majorant l'importance de la culture par rapport aux avantages matériels que leur assure la société capitaliste et en dépréciant ces derniers. Salariés, couches moyennes, intellectuels, techniques, sont attachés à ces avantages, les apprécient comme une réalité importante et surtout, ont parfaitement raison de le faire. Affirmer le contraire c'est opposer la morale à la réalité; or, Marx nous a appris qu'une morale ne s'impose jamais par elle-même et ne saurait triompher que lorsqu'elle est soit la couverture idéologique, soit (c'est ce que devait être la pensée socialiste) l'expression authentique et réelle d'intérêts extrêmement puissants. Il faut donc tout d'abord convaincre les masses que même sur le plan matériel, l'alternative socialiste, loin d'exiger le renoncement aux avantages que leur offre la société actuelle, implique au

contraire, une amélioration considérable. Cella suppose cependant une analyse rigoureuse des sociétés occidentales actuelles et de leur tendance d'évolution, et une imagination suffisante pour qu'unie à cette rigueur et fondée sur elle, on puisse établir un plan d'organisation socialiste qui soit ressenti par les hommes qui en prendront conscience comme une possibilité effective et qui ne contienne rien d'utopique ou de démagogique. Quant au but final, il doit être présenté comme une alternative à un état de choses qui possède lui aussi – il ne faut jamais l'oublier – des éléments positifs.

D'autre part, pour atteindre ce but à partir de la société actuelle il faut poser de manière sérieuse (et cela suppose une synthèse particulièrement difficile de rigueur et d'imagination) le problème du passage à la société socialiste et de la stratégie nécessaire pour le réaliser.

Ce n'est qu'ensuite qu'il faudra ajouter comme analyse complémentaire, bien que des plus importantes, celle des possibilités humaines et culturelles de développement de l'individu qu'offrirait cette société socialiste par opposition à la société occidentale actuelle.

Ajoutons que sur ce point la situation est très différente par rapport à celle qui caractérise le domaine économique. Dans ce dernier il s'agit avant tout de montrer qu'une société socialiste apporterait à ses membres des avantages plus grands et une justice sociale plus effective que la société technocratique qui est en train de se constituer, alors que sur le plan culturel, c'est au contraire une opposition radicale à la société actuelle qu'il importe de développer. Et c'est là que les travaux de l'École de Francfort s'avèrent particulièrement précieux, car il s'agit de faire prendre conscience à l'intelligentsia de la crise radicale de l'humanisme et de la culture qui est en train de se développer dans le capitalisme contemporain d'organisation: crise que des penseurs comme Marcuse, Horkheimer, Adorno et même Habermass ou Fromm dont les attaches avec l'école de Francfort sont plus lointaines, ont remarquablement mise en lumière.

Ce n'est, bien entendu, pas le lieu de reprendre ici leurs analyses. Soulignons simplement qu'après la période impérialiste où cette crise était thématifiée dans la création culturelle et avait trouvé son expression dans l'existentialisme et dans les oeuvres littéraires qui lui correspondaient (Kafka, «L'Etranger» de Camus, «La Nausée» de Sartre, etc. . . .) nous sommes entrés avec le capitalisme d'organisation dans une période où la conscience même de la crise culturelle commence à disparaître pour faire place à une intégration et une adaptation croissantes à une société technocratique constituée de plus en plus par une couche de dirigeants actifs et une masse passive et administrée.

En bref, autant la description contrastée en noir et blanc a perdu toute validité et par cela même toute efficacité dans le domaine économique et social, autant il nous semble qu'elle devient de plus en plus valable lorsqu'il s'agit d'opposer la réalité culturelle du capitalisme contemporain à ce que pourrait et devrait être une culture réellement humaniste et humaine.

Revenons cependant aux problèmes de la société socialiste et du chemin vers sa réalisation. Là aussi des modifications qu'il est important de souligner s'imposent par rapport aux analyses traditionnelles et il nous semble que ces modifications se rattachent presque toutes au concept d'autogestion et aux idées qui en dérivent de manière plus ou moins directe.

L'existence depuis 1917 d'une et plus tard de plusieurs sociétés socialistes a eu en effet des répercussions sérieuses sur la conscience de la classe ouvrière occidentale. Cette classe sait maintenant que les transformations révolutionnaires supposent de lourds sacrifices, et elle n'est nullement disposée à risquer des acquisitions auxquelles elle accorde une valeur considérable, dans des tentatives dont la réussite lui paraît en tout cas aléatoire et dont le but même, compte tenu de ce qu'elle sait des sociétés socialistes existantes (et notamment de la société soviétique de l'époque stalinienne), ne lui semble pas non plus désirable de manière univoque.

Le concept de révolution n'apparaît donc plus comme un élément constitutif de la *conscience possible* des ouvriers occidentaux (sans que cela veuille dire que dans le cas d'une crise exceptionnelle — notamment dans le cas d'une nouvelle guerre mondiale — le problème de l'action violente ne puisse retrouver son actualité); cette disparition de l'idée de révolution violente du champ de conscience des ouvriers occidentaux est devenue tellement évidente que même les partis communistes officiels développent en Occident de plus en plus l'idée d'un passage pacifique au socialisme.

Là aussi cependant, le manque d'imagination du courant dogmatique nous semble montrer sa nocivité. Car si ses théoriciens ont décidé, sous la pression de la réalité, de reléguer à l'arrière-plan l'idée traditionnelle de guerre civile et de prise révolutionnaire du pouvoir pour mettre en avant celles de passage pacifique au socialisme ou de révolution pacifique, ils conçoivent ces dernières de manière traditionnelle comme des processus essentiellement parlementaires à une époque où l'évolution des sociétés globales diminue progressivement et de manière sensible l'importance du parlement, et où la classe ouvrière prend de plus en plus conscience de la valeur des conquêtes que lui a apportées depuis plus d'un siècle l'action syndicale.

C'est pourquoi c'est avant tout dans cette dernière direction que nous paraissent s'orienter ou tout au moins pouvoir s'orienter les espoirs d'une classe ouvrière de moins en moins disposée à mettre en danger dans des tentatives qui lui paraissent essentiellement aléatoires les avantages considérables que l'action syndicale lui a apportés.

Or, dans le prolongement de l'action syndicale à l'intérieur des entreprises se situe naturellement l'idée d'autogestion qui n'est pas nécessairement liée à une crise révolutionnaire unique et à la conquête du pouvoir par une révolution violente, mais peut tout aussi bien être l'aboutissement d'une lutte progressive pour des réformes

de structure de plus en plus amples et fondamentales et qui, par cela même, pourrait constituer un programme particulièrement adapté d'action socialiste en Occident.

On aboutit ainsi, à la place du schéma traditionnel et classique du marxisme dans lequel la prise de pouvoir politique précédait nécessairement les transformations économiques et sociales, à un schéma d'un type rapproché de celui qui a caractérisé l'ascension de la bourgeoisie dans la société féodale ascension dans laquelle la conquête du pouvoir économique et social a précédé les conflits politiques. Un autre élément milite d'ailleurs en faveur de cette analyse: l'expérience des sociétés socialistes a actualisé de manière particulièrement aiguë (tant dans la conscience des ouvriers et des couches moyennes de l'Occident que chez les militants et les dirigeants de ces sociétés socialistes eux-mêmes après la crise stalinienne) le problème de la garantie des libertés individuelles et de l'égalité dans une société où la centralisation rigoureuse de l'économie risque de favoriser de manière dangereuse la bureaucratiation et l'apparition de deux groupes hiérarchisés: les dirigeants actifs et les dirigés passifs et administrés; or, là aussi les solutions les plus heureuses et les plus efficaces imaginées et apportées jusqu'à aujourd'hui à ce problème, l'ont été par la société yougoslave qui a élaboré et mis en pratique ce concept d'autogestion économique et sociale, et dont l'expérience et la matière commence déjà à avoir un retentissement non négligeable dans le reste du monde, puisqu'elle vient par exemple d'être reprise par la nouvelle société algérienne.

L'autogestion apparaît ainsi à tous points de vue comme l'idée-clé de tout programme sérieux et susceptible d'inspirer une action efficace à l'intérieur des sociétés industrielles sur le plan économique, social et politique. Et, chose particulièrement importante, elle apparaît aussi comme principale alternative culturelle à une évolution vers une société technocratique dont les possibilités de réalisation ne doivent en aucun cas être sous-estimées et qui constituerait sans doute un danger considérable pour l'humanisme et la culture.

C'est dire que dans l'état actuel de la discussion, deux idées nous paraissent se dégager: d'une part celle d'une autogestion ouvrière réalisée en premier lieu à travers l'action syndicale (sans bien entendu éliminer l'action parlementaire, mais en considérant cette dernière comme un élément d'appoint et non comme un secteur essentiel) et d'autre part, celle que le point d'impact essentiel de cette action ne saurait être qu'une lutte difficile, menée à contre-courant, pour la conquête des consciences des membres de la classe ouvrière en particulier et de la société en général.

C'est dire à quel point, dans la situation d'aujourd'hui, la pensée théorique et la création culturelle prennent une importance primordiale en tant que forces d'appoint sans doute, mais forces d'appoint de tout premier plan dans la lutte menée par les militants syndicaux et politiques.

Ces quelques brèves réflexions ne sont bien entendu pas autre chose qu'une introduction à une discussion qui en est encore à ses débuts, mais dont la progression a une importance décisive pour l'avenir du socialisme et aussi pour celui de l'humanisme et de la culture.

Ajoutons cependant pour éviter tout malentendu, que nous avons parlé seulement des sociétés industrielles d'Occident, mais que l'analyse rigoureuse des problèmes de la structure de la conscience et de ses relations avec la base économique et sociale à l'intérieur des sociétés en voie de développement et des sociétés socialistes, présente pour la pensée socialiste contemporaine une urgence non moins primordiale et constitue une condition indispensable à l'élaboration d'une théorie globale du monde moderne et de ses perspectives d'avenir.

Elle ne saurait cependant, non seulement parce que la place nous manque mais aussi parce que nous ne sommes nullement compétent en cette matière et qu'il ne s'agit pas de spéculations générales et abstraites mais d'analyses rigoureuses et concrètes, entrer dans le cadre de la présente contribution à notre discussion.

MAURICE MERLEAU-PONTY

*Danilo Pejović*

Si l'on accorde quelque valeur aux parallèles entre la philosophie et l'histoire de la littérature, on reconnaîtra que des comparaisons entre des personnalités aussi différentes que celles de Sartre, de Camus et de Merleau-Ponty ont leur raison d'être. Par exemple, le fait que Sartre a réuni en un seul auteur, avec le succès que l'on sait, l'écrivain et le philosophe, lui a gagné un public étendu et permis de conquérir un auditoire qui n'aurait été que médiocrement touché par ses romans ou ses traités philosophiques. Cependant, toutes ces qualités ne peuvent pas remplacer chez lui ce qui lui fait défaut en tant qu'écrivain et en tant que penseur, si l'on envisage ces deux «fonctions» séparément: c'est bien là que l'on voit clairement les avantages essentiels des entreprises apparemment plus modestes de ses camarades de combat d'autrefois et des leaders précocement disparus appartenant à la génération d'après-guerre des intellectuels français: la clarté et le tranchant des essais et romans d'Albert Camus, et la subtilité de l'analyse dialectique chez le penseur Merleau-Ponty, dont il est question ici.

Merleau-Ponty n'a pas écrit de romans; il n'a pas fondé non plus de partis politiques. Il était professeur d'université, mais, quoique vivant dans une retraite en apparence académique, très éloigné d'être un philosophe de cabinet. Gardant ses distances envers les événements et les choses, il a cherché toute sa vie, avec ténacité, à se frayer un chemin entre les extrêmes qui guettent de partout les penseurs contemporains, et il a réussi à échapper au double danger de devenir »yogui« ou »commissaire«. Explorant avec lucidité les profondeurs inconnues de la réalité, sa philosophie consiste en un effort perpétuel et sobre pour se maintenir *entre* la raison et la réalité, l'être et l'existant, la totalité et la singularité, l'époque et la situation, et c'est peut-être la raison pour laquelle elle a réussi plus que d'autres à poser radicalement l'homme dans le monde, monde qui est en question en tant que scène unique du déroulement de l'histoire dans son obstination. Sans se détourner de l'assemblage énigmatique du Tout, cette pensée supérieure a tenté de donner sa

place à l'homme entre le Tout et le Rien. Elle a conçu la dialectique de la praxis humaine comme une ambiguïté et a insisté sur l'infinitude de la perspective du déroulement historique en tant que seule chance de progrès, renonçant à la certitude absolue du but poursuivi et niant toute garantie »supérieure« quant au succès des actes humains.

Si la majorité des interprètes de la philosophie de Merleau-Ponty passent sur le fait bien connu qu'il a joué pendant dix ans aux côtés de Sartre, le rôle de représentant principal de l'existentialisme français, il en est d'autres qui ont tendance à surestimer cette circonstance, comme si un esprit aussi vivant que celui de Merleau-Ponty pouvait s'expliquer par sa position »à l'ombre de Sartre« et sa qualité disciple – comme le furent tous les existentialistes – de Hegel, Husserl et Heidegger.

Et puisqu'on en est aux »influences«, il ne faut pas oublier de citer la tradition française, présente chez Merleau-Ponty plus que chez ses contemporains. Ce sont Blondel, Brunswicg, Bergson, mais aussi des philosophes plus anciens comme Maine de Biran et Malebranche (cf. A. Robinet, *Merleau-Ponty*, Paris, 1963). Le souligner n'est pas faux mais trop simple. La position de Merleau-Ponty dans ce contexte est caractérisée par le fait qu'il a poussé plus loin, de façon originale, le développement de certains éléments de la philosophie du vieux Husserl, que la Gestalt-psychologie a joué un grand rôle dans ses préoccupations philosophiques primitives, et que le jeune Hegel et Marx ont eu sur sa pensée une influence prépondérante. Et ce quelque chose de nouveau qui doit être attribué à l'originalité de sa pensée, Merleau-Ponty nous le révèle dans tous ses ouvrages comme un essai tenté pour édifier les éléments d'une *dialectique ouverte* de l'histoire et situer l'existence de l'homme dans le monde comme une lutte et une réconciliation perpétuelles de l'homme avec son semblable et avec les choses qui l'entourent, existence humaine qui n'a jamais de fin absolue, le monde étant la scène où l'esprit, la nature et l'histoire jouent leur propre rôle et restent comme les constituants de l'horizon du déroulement de l'existence, sans qu'aucun d'eux puisse se »détruire« (Sartre), ni s'»abolir« (Hegel). C'est pourquoi il est impossible et vain de réduire l'histoire à la »logique pure« de son développement ou au contraire à la pure contingence. Qu'est-ce que le »logos« infini de l'histoire? Il ne peut y avoir à cette question de réponse définitive, et le philosophe qui se reconnaît impuissant à accéder au savoir absolu nous révèle la grandeur de cette vocation qui le pousse à se situer avec prudence dans le temps:

»Le philosophe se reconnaît à ce qu'il a *inséparablement* le goût de l'évidence et le sens de l'ambiguïté. Quand il se borne à subir l'ambiguïté, elle s'appelle équivoque. Chez les plus grands elle devient thème, elle contribue à fonder les certitudes, au lieu de les menacer. Il faudrait donc distinguer une mauvaise et une bonne ambiguïté. Toujours est-il que même ceux qui ont voulu faire une philosophie toute positive n'ont été philosophes qu'autant que, dans le même moment, ils se refusaient le droit de s'installer dans le savoir absolu – qu'ils enseignaient, non ce savoir, mais son devenir

en nous, non l'absolu, mais tout au plus, comme dit Kierkegaard, une *relation absolue* entre lui et nous. Ce qui fait le philosophe, c'est le mouvement qui reconduit sans cesse du savoir à l'ignorance, de l'ignorance au savoir, et une sorte de repos dans ce mouvement...» (*Eloge de la philosophie*, Paris 1953, p. 11).

Ces phrases, extraites de l'introduction de son cours inaugural au Collège de France, résument tout le credo du penseur, credo auquel il est resté fidèle malgré tous les écarts dans son effort pour rapprocher la philosophie de la vie immédiate. Mais si le philosophe «sait qu'il ne sait rien» (ibid. p. 9), cela ne signifie pas qu'il est un ignorant pur et simple; ce savoir primordial de non-savoir est en fait le signe par lequel se révèle son intérêt passionné pour les problèmes qui bouleversent l'existence de l'homme. Si «notre temps, lui aussi, rejette le philosophe en lui-même» (ibid. p. 57), et pense seulement de telle façon qu'il «revient» à l'une ou à l'autre des traditions, ou la «défend», la philosophie doit s'y opposer en tant que *recherche*: «car philosopher, c'est chercher, c'est impliquer qu'il y a des choses à voir et à dire» (ibid. p. 57-58).

Cet *ethos de la situation* de la philosophie contemporaine chez Merleau-Ponty a ses racines dans la réalité sociale d'où est sorti Sartre et tout l'existentialisme français. Ce qui l'a fait naître, c'est l'époque de l'occupation allemande, de la Résistance, de tous les événements d'après-guerre en France, où l'on eut la déception de constater qu'à la guerre avait fait suite non pas la révolution, mais l'ennui de la prospérité bourgeoise. C'est ici que l'on voit se dessiner les éléments d'une philosophie qui conduit directement à la politique: ils auront un rôle important dans la formation de la pensée de Merleau-Ponty. Après avoir appartenu à cette génération d'intellectuels qui, à la veille de la guerre, vivait seulement dans et pour ses pensées, Merleau-Ponty a été par la suite l'image vivante du *choc* vécu par cette génération 1940, au moment où la France perdait la guerre et découvrait directement le national-socialisme. Dans un monde qui «était plus proche des Chinois que des Français», les Allemands en tant qu'occupants «ne pouvaient plus être traités en êtres humains» par les Français. Dans ce monde de «maîtres et de serviteurs, nous avons pu apprendre comment toute conscience – aussi libre, souveraine et irremplaçable qu'elle se sente – se *condense* et se généralise, devient sous un *regard* étranger «prolétaire» ou «Français» (Sens et non-sens, Paris 1948, p. 288). Cette réalité de l'oppression, de la trahison, de la torture et de l'antisémitisme a réveillé dans cette génération le sens de l'expérience politique et quotidienne, de l'aliénation, du sursis, du renoncement et de l'humiliation, l'a rapprochée du mouvement de la Résistance et de la gauche, et a suscité en elle un intérêt envers Marx et le communisme. Dès ce moment-là, tous les problèmes philosophiques revêtent pour ces intellectuels un aspect de politique réel, ce qui les oblige à reconsidérer le point de départ philosophique transcendantal et à l'examiner dans la situation extrême créée par la guerre: «En somme, nous avons appris l'histoire et nous prétendons qu'il ne faut pas l'oublier... L'expé-

rience de la résistance a été pour eux (les intellectuels D. P.) une expérience unique et ils voulaient en garder l'esprit dans la nouvelle politique française, parce qu'elle échappait enfin au fameux dilemme de l'être et du faire qui est celui de tous les intellectuels devant l'action« (*Sens et non-sens*, Paris 1948, p. 305, 306-307).

Mais ce « tournant » dans le sens du concret ne saurait s'expliquer et demeurerait pour le moins surprenant s'il n'était pas le résultat de préoccupations antérieures le permettant. Chez Merleau-Ponty, ces préoccupations prennent la forme d'une recherche détaillée des structures complexes du comportement et de la perception en tant qu'expérience primordiale de la conscience, ce qui annonce déjà le thème qui sera celui de sa philosophie par la suite: l'élaboration de la doctrine de la *conscience engagée* de la philosophie existentialiste, qui dépassera la notion de conscience en tant que pure *présence* ou simplement en tant que regard subjectif sur le monde objectif. Dans les deux cas, le point de départ de toutes les recherches se trouve dans cette thèse phénoménologique que l'homme est être au monde, et c'est sur cette base qu'est examinée l'alternative traditionnelle de la nature physique ou psychique de la conscience. A cet égard, les recherches de « *La Structure du comportement* » et de la « *Phénoménologie de la perception* » se complètent et forment un tout.

*La Structure du comportement* est d'abord une critique de la psychologie expérimentale de deux grandes écoles de l'époque – la Gestalttheorie et le behaviourisme – dont le but est de montrer que le conflit des deux positions sur le point de savoir si dans le comportement l'extérieur précède l'intérieur ou inversement ne peut être résolu ni par une explication causale ni par la simple notion de « forme ». Le comportement de l'homme au milieu des êtres et des choses est ce qu'est la perception. Ces observations, chez Merleau-Ponty, ont leur origine dans l'examen d'expériences scientifiques réalisées en laboratoire sur certains phénomènes psychiques et leurs résultats: étude des réflexes de Pavlov, de l'explication des phénomènes psychiques supérieurs de l'école berlinoise de Koffka et Koehler, de la construction des organismes chez K. Goldstein, de la réduction pragmatique de la réalité psychique à des manifestations extérieures dans le behaviourisme de A. Tilquin et J. B. Watson. Introduisant une nouvelle notion de *structure*, Merleau-Ponty démontre que les résultats exacts des recherches psychologiques, physiologiques et biologiques contredisent l'interprétation de ces données dans les théories correspondantes, parce qu'ils reposent sur des *bases ontologiques non critiques* que ces sciences acceptent naïvement sans avoir conscience de ce qu'elles signifient. Les antinomies du substantialisme et du causalisme, du mécanisme et du vitalisme, se résolvent ainsi dans la conception d'une structure dialectique du comportement qui se constitue en perception primaire en tant qu'être au monde.

C'est le premier pas sur la voie qui conduit à *La phénoménologie de la perception*. Ici le point de départ n'est pas, comme dans les premières études du comportement, l'expérience scientifique, mais *l'expérience naturelle* de la vie quotidienne qui précède toute science,

le *Lebenswelt* du vieux Husserl. Si parfois Merleau-Ponty fait appel aux résultats des recherches scientifiques de la psychologie et de la psychiatrie, c'est seulement dans le but de donner une explication à cette expérience quotidienne en partant de la réduction phénoménologique et de l'intentionnalité: on voit se dessiner déjà une critique implicite de l'opposition abstraite établie par Sartre entre l'être-en-soi et l'être-pour-soi. En insistant sur l'unité originelle de la conscience et du monde dans le cogito en tant que centre de l'expérience, Merleau-Ponty applique certaines idées du vieux Husserl à l'analyse de la perception (cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Bd VI, 2, édition de La Haye 1962, et les manuscrits inédits des archives de Louvain). »Le véritable *Cogito* ne définit pas l'existence du sujet par la pensée qu'il a d'exister, ne convertit pas la certitude du monde en certitude de la pensée du monde, et enfin ne remplace pas le monde même par la signification monde. Il reconnaît au contraire ma pensée même comme un fait inaliénable et il élimine toute espèce d'idéalisme en me découvrant comme »être au monde«. (*Phénoménologie de la perception*, Paris 1963, p. VIII), La subjectivité transcendente dans son essence signifie *inter*-subjectivité, le fait pour l'Ego de se tourner vers l'Alter-ego, pour l'existence de se tourner vers la co-existence, ce qui permet d'aboutir au dépassement de l'antithèse idéalisme-réalisme. Ainsi, la perception primitive se produit *avant* tout sujet et objet, se contentant de les constituer ensemble avec le monde pour horizon, de même qu'inversement »dedans« et »dehors« se créent en même temps comme »un«. »L'intérieur et l'extérieur sont inséparables. Le monde est tout au dedans, et je suis tout hors de moi«. (ibid. p. 466-367). La phénoménologie devient généalogie: elle obtient la genèse du sens du monde et de la conscience par l'analyse des structures fondamentales de la perception qui se présentent en tant que »corps«, »monde perçu«, »être-pour-soi et être-en-soi«.

La richesse du détail et la minutie de l'analyse se manifestent tout particulièrement dans les observations traitant de la sexualité et de la langue, et dans le chapitre consacré à la temporalité et à la liberté. La critique de la psychologie intellectualiste traditionnelle du langage y est sévère, s'élevant contre la conception qui fait du mot signe, un symbole ou un signal de la pensée. »Entre le mot et la pensée, il n'a pas qu'un simple rapport extérieur, comme si l'un et l'autre étaient donnés thématiquement... Derrière la signification notionnelle du mot se cache une signification existentielle qui n'est pas simplement traduite par lui, mais qui habite en lui, inséparable de lui. La pensée n'est rien d'intérieur, elle n'existe pas hors du monde et hors des mots« (ibid. p. 213). Les mots sont comparables aux sons musicaux, qui ne sont pas seulement les signes extérieurs de la signification d'une sonate, mais qui existent en eux-mêmes de façon sensible: il n'y a pas d'oeuvre artistique en dehors de la réalité sensible de l'expression - le sens et l'expression restent inséparables, et le geste et la mimique existentielles ne font que le confirmer. L'originalité de ces descriptions du langage et de la signi-

fiction a donné à A. de Waelhens la possibilité de consacrer une étude à cette philosophie du langage (cf. A. de Waelhens, *Existence et signification*, Louvain 1958, p. 123-141; et *Une philosophie de l'ambiguïté*, Louvain 1951).

L'analyse de la temporalité et de la liberté chez Merleau-Ponty présente l'intérêt, par comparaison avec Sartre, de souligner davantage la *dimension sociale* du déroulement de la liberté individuelle: Merleau-Ponty manifeste plus d'intérêt pour le phénomène de l'histoire que Sartre, qui l'ignore presque.

Merleau-Ponty aborde de cette manière un nouvel ensemble de thèmes: la question du *but de l'histoire* et des moyens permettant de l'atteindre, traitée dans un recueil d'essais intitulé *Humanisme et terreur*. L'auteur puise le propos de cet ouvrage dans l'explication »libéraliste« du développement social en URSS après 1917, en premier lieu dans l'exposé des »grandes purges« et de ce qu'on appelle les procès de Moscou de 1937 à 1939 tel qu'il est présenté par Arthur Koestler dans *The darkness at noon* et *The Yogi and the Commissar*. Merleau-Ponty s'élève de façon convaincante contre ce »dépouillement« du bolchevisme, bien que sa conception de la nature ambiguë de l'histoire ne soit pas sans soulever d'objections. La solution qu'il propose étant avant tout de nature spéculative, il ne faut pas être surpris qu'elle ait été souvent sévèrement condamnée; or, *prise objectivement*, c'est la conception d'un homme qui a plaidé plus vigoureusement que quiconque la cause de la »nécessité« historique relative des »accidents« de la révolution. »La morale et le droit« de l'histoire jaillissent à toutes les pages de ce livre, qui n'est peut-être pas le meilleur, mais assurément le plus provocant de Merleau-Ponty.

La question du sens de l'histoire ne se pose donc pas d'une manière abstraite, générale, mais concrètement, en situation, à l'image de la logique intérieure de la révolution russe. L'ouvrage comporte un important avant-propos, qui est en fait un post-scriptum exposant les intentions véritables de l'entreprise. La première partie est intitulée »Terreur«, et les chapitres successifs règlent leur compte aux dilemmes de Koestler, et à l'opposition abstraite de la vérité et de l'erreur dans la révolution. L'ambiguïté de l'histoire dans la personne de Boukharine est montrée ici dans une discussion des procès-verbaux sténographiés de son jugement à Moscou, et la reconnaissance de la culpabilité objective malgré un sentiment subjectif d'innocence est expliquée comme étant le sacrifice conscient fait par un homme aux exigences de la révolution. La théorie de Vichinski sur l'aveu de la culpabilité« considéré comme raison suffisante à entraîner la condamnation quelles que soient les preuves apportées par la procédure est considérée comme un »moment objectif« du processus historique et de la nécessité du moment, ce qui n'exclut pas pour les coupables la possibilité d'une réhabilitation dans une nouvelle phase de développement (*Humanisme et terreur*, Paris 1947. p. 74). Ce qui s'est effectivement produit par la suite (1961). Dans le changement dynamique de la vérité et de l'erreur, du bien et du

mal, de la justice et de l'erreur, Trotsky n'a pas compris la dialectique du moment, et c'est la raison pour laquelle, de façon abstraite et rationaliste, il a proclamé Staline promoteur de «la contre-révolution thermidorienne». »La terreur historique culmine dans la révolution et l'histoire est terreur parce qu'il y a une contingence« (*Humanisme et terreur*, 7<sup>e</sup> éd., Paris 1951, p. 98). Il est démontré pour finir que Trotsky, Boukharine et Staline avaient tous également »raison« en même temps qu'ils avaient »tort«, parce que l'avenir n'est que probable et non pas sûr. (ibid. p. 102). La théorie de la violence est la justification de la terreur, la raison et la non-raison s'entremêlent indéfiniment dans tous les événements.

Dans une deuxième partie, l'auteur dévoile des perspectives humaniste, dans une optique double: du prolétaire au commissaire, ou du jeune Marx à Lénine et aux staliniens contemporains, examinant leur opposition abstraite telle qu'elle apparaît dans le dilemme de Koestler. Cette structure trouve son complément dialectique dans la considération inverse: du yogui au prolétaire, ou de Hegel au jeune Marx. La manière dont ces questions sont abordées et la méthode employée pour les étudier révèlent l'influence décisive d'A. Kojève et de son interprétation de la Phénoménologie de Hegel, centrée sur la dialectique du maître et de l'esclave. (cf. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947).

Comment cela est-il exprimé?

D'abord par une compréhension de l'histoire en tant que lutte à la vie à la mort: »L'histoire est donc essentiellement lutte, – lutte du maître et de l'esclave, lutte des classes, – cela par une nécessité de la condition humaine et en raison de ce paradoxe fondamental que l'homme est indivisiblement conscience et corps, infini et fini. Dans le système des consciences incarnées, chacune ne peut s'affirmer qu'en réduisant les autres en objets« (ibid. p. 110).

Mais si l'histoire se présente comme une lutte à la vie à la mort, n'est-il pas naturel que l'unique modalité de passage d'un état social à un autre soit la révolution avec la violence considérée alors comme le moyen justifié de la réalisation du sens historique?

Merleau-Ponty consacre à l'étude de ce phénomène les pages les plus audacieuses de son ouvrage. Sans violence révolutionnaire il n'y a pas de progrès, elle est certes horrible, comme toute violence, et le point de départ commun à tous les régimes (p. 116), mais elle ne peut être condamnée moralement comme une injustice et une malédiction du monde, car cette condamnation constituerait une fuite loin de l'histoire et la contestation de l'avenir tout entier. Le prolétariat est l'unique *sujet* de l'histoire, et de l'humanité, et la théorie du prolétariat fixe les cadres du marxisme (p. 121). Cela donne au prolétariat l'autorisation métaphysique de s'identifier au sens de l'histoire et le droit relatif d'avoir recours à la violence pour atteindre son but suprême – la société sans classe:

»La violence, la ruse, la terreur, le compromis, enfin la subjectivité des chefs et du parti qui risqueraient de transformer en objets les autres hommes trouvent leur limite et leur justification en ceci qu'ils sont au service d'une société humaine« (ibid. p. 120).

Ces «dangereuses» méditations conduisent Merleau-Ponty à concevoir l'esclavage comme la «condition humaine», et comme Hegel, à y voir le «début de la sagesse» et la naissance de l'autoconscience. Si l'on pousse ces considérations jusqu'à leurs conséquences extrêmes, on en arrive à cette conclusion paradoxale qui frôle le sophisme: l'esclavage est un grand malheur, mais nécessairement «la condition de la liberté et de la reconnaissance»!

Ce qui fait défaut à cette analyse, ce sont *essentiellement* les moments relatifs de la *médiation*; or, si on les supprime, que reste-t-il? parfois à peine plus qu'une sophistique lucide. Toutefois, ce que les critiques orthodoxes reprochent à l'auteur, c'est surtout le caractère outrancier de la spéculation et l'indépendance théorique (cf. par exemple la critique de Lukács dans *Existentialisme ou Marxisme*, Paris 1948, p. 198-253).

Il faut cependant se demander si un sens historique supérieur peut justifier le non-sens du moment. Merleau-Ponty considère que, si «le marxisme est pour l'essentiel cette idée que l'histoire a un sens, en d'autres termes qu'elle est intelligible et qu'elle est orientée» (ibid. p. 139), cela ne veut pas dire que tout y a un sens, mais que tout sens n'est possible que dans la dimension dialectique envers le non-sens.

Les questions posées par Merleau-Ponty sont toujours plus chargées de sens que les réponses qu'il leur donne. De la même manière nous lui demanderons s'il y a une différence entre terreur humaniste et humanisme terroriste. En effet, l'effectivité de la «vérité matérielle», le fond réel et les détails des grands procès de 1937 à 1939 ne sont-ils pas éclairés d'un jour nouveau par la révélation, depuis le XXII<sup>e</sup> congrès du PC URSS, de données tenues auparavant secrètes et que Merleau-Ponty ne pouvait pas connaître? Il semble bien que de ce fait la «dialectique» de la terreur de Staline soit remise en question, perde son auréole métaphysique et apparaisse aux yeux du monde comme un crime politique pur et simple. De plus, cette dissimulation *effective* de la dialectique dans la situation concrète n'a-t-elle aucun effet sur ses prétentions historiques? Où est le critère des *bornes* de la dialectique? Mais la dialectique permet-elle cette question?

Cependant, dans *Sens et non-sens*, d'autres aspects de l'histoire nous sont dévoilés. De tous les essais de ce livre, les plus remarquables sont ceux consacrés à l'existentialisme chez Hegel et à Marx et la philosophie. Entre temps, Merleau-Ponty a admis Marx, mais non la politique des communistes français, point sur lequel il s'est violemment opposé à P. Naville, R. Garaudy, P. Hervé, H. Lefebvre et G. Gogniot. Reprenant à son compte la pensée philosophique de Marx, Merleau-Ponty dut constamment lutter pour faire admettre l'*interprétation* qu'il en donne, avec la volonté de l'identifier dans son essence à l'existentialisme. Ce procédé se justifie-t-il, et cette identification n'est-elle pas hâtive et arbitraire?

Avant d'en arriver là, Merleau-Ponty avait d'abord réinterprété Hegel. Hegel est d'abord pour lui un penseur vivant et le maître de la philosophie contemporaine. Sa logique repose sur la Phéno-

ménologie, et non inversement comme on le pense d'habitude: selon Merleau-Ponty, c'est là la source de tout ce qu'il y a de grand dans la philosophie du siècle dernier, de tout ce qui s'est passé »du côté du marxisme, de Nietzsche, de la phénoménologie et de l'existentialisme allemand.« Hegel a tout compris, sauf sa situation historique, et »on peut parler d'un existentialisme de Hegel en ce sens d'abord qu'il ne se propose pas d'enchaîner des concepts, mais de révéler la logique immanente de l'expérience humaine dans tous ses secteurs... en ce sens que pour lui, l'homme n'est pas d'emblée une conscience qui possède dans la clarté ses propres pensées, mais une vie donnée à elle-même qui cherche à se comprendre elle-même« (*Sens et non-sens*, p. 129-130). La conscience du néant et de la mort joue un rôle décisif dans la vie de l'homme qui chez Hegel se constitue comme Dieu à la fin de l'histoire de la conscience, Dieu devenant l'homme. Mais cette »synthèse« ne doit se réaliser que *dans* l'histoire, et non au ciel de l'idée absolue en dehors du temps: c'est là que se rejoignent les critiques de Marx et de Kierkegaard. Partant, »on peut interpréter autrement Hegel... on peut le faire (et selon nous il faut le faire) beaucoup plus marxiste...« (ibid. p. 162), si l'on n'affirme pas a priori la possibilité de l'homme intégral, si l'on ne suppose pas la synthèse finale qui résoudra toutes les contradictions. Pour une philosophie qui rejette ainsi l'esprit absolu, l'acte révolutionnaire reste un évènement contingent, et la date de la révolution n'est écrite nulle part dans quelque ciel métaphysique. »La décomposition du capitalisme peut conduire le monde, non pas à la révolution, mais au chaos, si les hommes ne comprennent pas la situation et ne veulent pas intervenir...« (ibid. p. 163). C'est la raison pour laquelle il faut rejeter le postulat dogmatique de l'»homme total« en tant que fait et fatum, en se gardant bien d'en conclure que l'histoire n'est pas rationnelle. Il n'en est rien, mais la vocation du marxisme consiste justement à nous le faire réaliser, comme si, sans cette garantie métaphysique, la logique de l'histoire prévalait sur la contingence. Sartre a négligé le médium historique de l'existence, ce qui permet à Merleau-Ponty d'intégrer la science marxiste de l'action collective à sa conception, science sans laquelle nous ne serions pas en mesure de résister au néant spontané: »... la découverte marxiste de l'existence sociale de notre vie... exige sur le plan théorique une conception nouvelle de la conscience qui... ne saurait se maintenir dans sa liberté sans l'engager à chaque instant« (ibid. p. 164).

C'est ici que se pose la question de savoir si cette interprétation activiste du marxisme avec son pathos outrancier de l'engagement subjectif, et son insistance répétée sur l'importance de la décision personnelle dans les moments cruciaux, ne ressemblerait pas davantage à un mirage intellectueliste qu'à la pensée de Marx dans ses intentions primitives. Et cette image de Marx ne nous rappelle-t-elle pas le jeune Lukács de l'*Histoire de la conscience de classe* de 1923?

Il est bien évident que partant de ce point de vue, Merleau-Ponty ne peut accepter aucune dialectique absolue, et moins que toute autre

la dialectique de la nature, mais doit s'en tenir à la dialectique réduite de la situation, qui évite le fatalisme, tout en succombant aux dangers d'un anthropocentrisme excessif.

S'aidant de la catégorie de la réification de Lukács, Merleau-Ponty remonte jusqu'au jeune Marx du *Manuscrit économique-philosophique*, ce qui l'amène à la compréhension de l'analyse du fétichisme de la marchandise faite par Marx dans *Le Capital*. A partir de ce moment, être philosophe signifie pour lui exister parmi les autres et s'expliquer avec le monde des choses: »Cette pensée concrète, que Marx appelle critique pour la distinguer de la philosophie spéculative, c'est ce que d'autres proposent sous le nom de philosophie existentielle« (ibid. p. 271).

La »praxis« de Marx nous révèle donc la structure de l'existence engagée, et Merleau-Ponty place justement là le point de convergence du marxisme et de l'existentialisme avec l'»intersubjectivité« de Husserl: c'est là que l'homme est le produit et le producteur à la fois de soi, des autres, du monde et de l'histoire, c'est là que se rejoignent enfin, à l'origine de l'idée, la genèse et l'histoire du sujet et de l'objet.

Vue de plus près, que représente cette position?

»La philosophie existentielle... consiste à prendre pour thème non seulement la connaissance... mais l'existence, c'est-à-dire une activité donnée à elle-même dans une situation naturelle et historique, et aussi incapable de s'en abstraire que de s'y réduire« (ibid. p. 271-272).

Or, toute situation est intégrée à la *totalité* de la praxis humaine et à son essence *dialectique*. C'est la raison pour laquelle tout l'effort de pensée de Merleau-Ponty conduit nécessairement à la plus ardue des besognes philosophiques: à poser sans préjugé le *problème de la dialectique*. Le pose-t-il strictement du point de vue ontologique, sociologique, historique ou autrement?

Dans les vigoureuses critiques qu'il fait de Max Weber, de Lukács et de Sartre, Merleau-Ponty analyse *phénoménologiquement*, avec clarté et pertinence mais malheureusement partiellement, les »aventures diverses de la dialectique, aventures qui commencent au moment où se pose le problème des rapports du relatif et de l'absolu, du positif et du négatif, du nécessaire et du contingent, du savoir et de l'existence historique. Max Weber, tout en déplorant la relativité de notre connaissance, ne pouvait accepter aucune forme d'absolu: il est resté sur la lande du relativisme. Lukács a essayé de dépasser cette notion de vérité relative par une radicalisation extrême du relativisme et par l'introduction de la nouvelle catégorie du »devenir historique« considéré comme la seule possibilité de vérification de toute connaissance. Il a renié d'ailleurs lui-même, par la suite, sa thèse paradoxale selon laquelle »le relatif est le seul absolu«, en arrêtant le devenir historique de la société et le dépassement des différents stades successifs par la dialectique de la négativité à l'intérieur d'une réalité déterminée, l'élite de l'organisation, l'absolu se glisse de nouveau dans l'histoire par la porte de derrière! Sartre quant à lui n'a pas compris ce qui fait l'historicité de la praxis »de

la matière humaine» (*Les aventures de la dialectique*, Paris 1955, p. 47, 188), pour avoir abstraitement figé en une liberté futile la dialectique de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi. La cristallisation de l'engagement individuel dans l'acte libre en tant que «négativité pure» conduit à la non-historicité et se retrouve ainsi ressortir à la positivité.

Comment sortir de cette impasse où la dialectique succombe perpétuellement à une nouvelle positivité?

Selon Merleau-Ponty aucune des conceptions de la dialectique connues jusqu'à maintenant ne tient compte du fait que, par l'escamotage verbal de l'absolu, on ne saurait atteindre le vrai niveau de la *dialectique ouverte* si l'on n'accepte pas l'idée de l'*inertie relative indépassable* de toutes choses. Toute réalité tacitement cristallisée ou postulée – esprit, organisation, liberté, critique, etc. – apparaît nécessairement comme positive, et joue objectivement le rôle de cet absolu en regard duquel toute négativité redevient alors relative: l'eschatologie de la totalité d'un système fini, voilà la pitoyable fin réservée à la dialectique! Au contraire, pour Merleau-Ponty, «ambivalence», «ambiguïté» deviennent synonymes d'une dialectique consciente de la nécessité où elle se trouve de succomber perpétuellement à sa connaissance de la vérité, car à la raison s'oppose la non-raison, car la rationalité de l'histoire suppose son irrationalité relative, car la dialectique elle-même suppose une quelque chose qui ne peut pas indéfiniment se dialectiser. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty repousse toutes les formes de dialectique connues jusqu'alors, leur reprochant directement ou indirectement d'abandonner la négativité, ce qui serait leur défaut le plus grave et la raison de leur aventure:

»La dialectique, ce n'est ni l'idée de l'action réciproque, ni celle de la solidarité des contraires et de leur dépassement, ni celle d'un développement qui se relance lui-même, ni la transcendance d'une qualité, qui installe dans un ordre nouveau un changement quantitatif jusque là«. (ibid. p. 274).

Mais si la dialectique n'est rien de tout cela, qu'est-elle donc, selon Merleau-Ponty?

»La dialectique, c'est une pensée qui ne constitue pas le tout, mais qui y est située. Elle a un passé et un avenir... elle est inachevée tant qu'elle ne passe pas dans d'autres perspectives et dans les perspectives des autres« (ibid.).

N'est-ce pas là une définition un peu maigre, si on la compare à la vigueur de la critique qui l'a fait naître?

»Les aventures de la dialectique... se sont les erreurs sur elle-même par lesquelles il faut bien qu'elle passe, puisqu'elle est par principe une pensée à plusieurs centres et à plusieurs entrées, et qu'elle a besoin de temps pour les explorer tous« (ibid. p. 274).

L'histoire ne se déroule pas selon un plan unilatéral fixé d'avance; elle est le perpétuel avancement du sens qui renie le non-sens: cette polarité fait sa séduction. La question de savoir où vont les événements reste ouverte, appelant sans cesse de nouvelles réponses.

Quelle est donc, dans ce cas là, la nature de notre liberté? L'homme ce constitue sans cesse comme liberté; cette liberté, »c'est en réalité la liberté de juger« (ibid. p. 264).

Réponse modeste, qui étonne un peu: cet hyperactualisme sombre-t-il dans la contemplation pure? Qu'est devenue cette grande idée d'engagement, et cette foi dans le rôle de la nouvelle »gauche intellectuelle« qui doit apporter le renouveau à la France? Qu'est-il advenu de ces espoirs?

S'éloignant à la longue de la »gauche institutionnalisée«, Merleau-Ponty a essayé de se rapprocher de Mendès-France, mais ses tentatives politiques ne pouvaient pas cacher qu'une lassitude désignée le poussait de plus en plus vers la méditation. Les ambitions politiques se sont éteintes, la pensée est devenue moins sereine tout en s'approfondissant dans un effort pour comprendre toutes les oppositions où rien n'est vrai dans le sens du durable; *l'épaisseur de l'histoire* s'est levée sur le penseur comme un nuage sombre »offrant plus d'invisible que de visible«: l'épaisseur de l'histoire n'est ni pensée ni signification susceptibles d'être saisies au même moment »au plein midi de l'identité (Signes, Paris, 1960, p. 164). Il y a une »chair de l'histoire« qui porte la »chair universelle du monde«, la »chair de la chose« et »la chair du sensible« (ibid. p. 211). Elles deviennent transparentes en s'unissant en nous en une Vision.

Que reste-t-il au philosophe, dans un monde où tout s'oppose indéfiniment?

D'entrevoir l'invisible dans tout ce qui est visible, de chercher dans toute pensée, mot, regard, chose, le *logos de l'être* en approfondissant ce truisme sur lequel repose toute la philosophie: l'être est l'être«.

Si l'oeuvre de Merleau-Ponty n'a pas réussi dans ses vastes analyses systématiques à percer de l'existence vers l'être, elle a le mérite d'avoir vigoureusement secoué de nombreux préjugés et posé des questions. C'est pourquoi elle représente un pas en avant sur la voie de la pensée nouvelle, et à ce titre, bien qu'incomplète, elle se dresse devant nous comme un tout.

## LES ANTINOMIES ETHIQUES DE L'EXISTENCE REVOLUTIONNAIRE

*Rudi Supek*

### PREMIERE CONTRADICTION

Si l'homme existe vraiment en tant qu'*homme total*, il le doit exclusivement à la nature de la conscience et de l'ethos. Dans la conscience se reflète l'universalité de son être: il peut concevoir l'existence de chaque chose et de chaque être d'après les mesures qui *leur* sont propres. Dans l'ethos se reflète la présence de l'homme et son *assistance* à tous les êtres d'après *sa* mesure propre, la mesure de l'homme en tant que tel dans son devenir et ses possibilités.

Avec la conscience, l'homme est également loin et proche de toutes choses: la valeur de la conscience pour soi est indifférence et objectivité. Avec l'ethos, l'homme est interminablement présent à l'autre, donc à lui-même: la valeur de l'ethos est subjectivité, intéressement, absence d'indifférence. La vérité est que la conscience fraie un chemin à l'élan de l'homme, en même temps qu'elle gagne en rigueur et en profondeur quand par hasard elle se détourne de lui. Quand on tourne le dos à l'homme, et bien qu'à ce moment-là l'ethos risque de pâtir et même de disparaître, il n'en reste pas moins que la conscience, du fait de ce recul et de cette distance, peut procurer un surcroît de certitude, voire de noblesse, dans les rapports avec autrui.

La conscience s'enrichit aux limites de l'inconnu et l'ethos aux limites du connu. La conscience se meut dans un espace qui appartient à nous mais aussi aux autres êtres, et même davantage aux êtres à venir, dans le cosmos. L'ethos se meut dans un espace qui n'appartient qu'à nous, bien qu'il puisse sembler qu'il ne se trouve nulle part – utopos. La conscience s'épuise dans l'existant et l'ethos dans le possible. C'est pourquoi le magma de l'ethos est la sympathie, la présence qui est toujours en même temps assistance, l'évènement qui est toujours pensée, la vision qui est toujours action. Dans l'ethos disparaissent les frontières entre toi et moi, entre vous et nous. Non seulement l'homme est créé *sur la mesure* de chaque homme, mais il est appelé à être la *mesure pour* autrui. L'homme

ne peut faire qu'il ne soit le *témoin* de toute existence humaine quelle qu'elle soit, ni échapper à l'obligation d'en être le *modèle*. L'éthos ne connaît que des témoins modèles et des modèles témoins.

Tout ce qui existe a ses lois spécifiques de mouvement: l'éthos se meut selon la loi de l'*expansion sympathique*, selon la loi de l'élargissement incoercible de la présence humaine des plus proches aux plus éloignés, franchissant toutes les frontières et limites héritées ou imposées, familiales, tribales, nationales ou raciales. L'éthos ne connaît pas d'horizons fermés et aime se mesurer à l'azur.

Citons encore un point où l'éthos se distingue de la conscience objective ou de la raison. L'homme peut accommoder, modifier, déplacer ou diviser ses capacités sans pour autant les mettre en question. Bien plus, ce faisant, en règle générale, il les développe, la raison leur trouvant à chaque instant la »juste mesure«. A cet égard, l'éthique est tout à fait non-raisonnable, et conçoit tout procédé de ce genre comme portant atteinte à la nature propre; l'éthique bat selon la loi du coeur humain: tout ou rien.

Mais l'éthos et l'expansion sympathique ont beau aspirer à l'appréhension universelle du réel, dans la vie ils se heurtent à chaque pas aux limites de l'existence humaine, à ce qui les conteste: l'universalité de la conscience ne libère pas l'homme des différentes limites, mystifications et mensonges existants; l'universalité de l'éthos ne lui donne pas le pouvoir de vaincre partout la misère, les superstitions, la dépravation et l'inhumain. Et l'homme, être de pratique, ne peut exister sans être en lutte perpétuelle contre les obstacles individuels et sociaux, intérieurs et extérieurs. Il en résulte que l'éthos est constamment exposé en lui-même à la non-concordance de l'éthos-aspiration et de l'éthos-réalisation, de l'être humain idéal et de l'être humain réel, de ce qu'il est et de ce qu'il veut devenir, car l'éthos vit dans le possible plus que dans le donné. Aussi la conscience éthique est-elle nécessairement et inévitablement – *conscience malheureuse*.

Le révolutionnaire ne tentera pas d'échapper à cette conscience malheureuse qui déchire profondément son être intime: il méprisera toujours la voie du mystique qui sacrifie la réalité et les hommes réels au profit d'un être idéal, et qui jouit de la béatitude d'avoir mis un terme aux oppositions. Sa vision raisonnée et contemplative d'un monde meilleur n'entamera pas la faculté qu'il a de s'intégrer aux courants de la vie quotidienne, ne l'éloignera pas des souffrances et des aspirations de l'homme ordinaire. Dans son corps à corps avec la vie, il fera peu de cas de la propreté de ses vêtements. Il n'oubliera jamais qu'être le témoin et le modèle des autres sans partager directement tous les malheurs de leur vie constitue de la part de l'éthos le comble de l'abus et de la mystification. Et si la fidélité à la vision éthique en même temps que sa non-concordance avec la vie réelle est vraiment la source de la conscience malheureuse, le révolutionnaire est l'homme qui ne tentera pas d'apaiser cette souffrance intime, mais qui au contraire l'aiguïsera: il ne permettra pas

qu'on élève à l'idéal des temples particuliers sur les hauts-lieux, et il ouvrira à l'homme dégradé les portes de tout sanctuaire concernant l'homme.

Tandis que le pathos éthique du mystique s'apaise dans la vision, le pathos éthique du révolutionnaire s'enflamme tout entier dans l'action. Seule l'action est à la hauteur de la véritable passion humaine, de la haine et de l'amour, car seule l'action peut permettre que l'opposition humain-inhumain soit résolue dans la lutte réelle de l'homme contre l'homme-non homme – pour l'homme. C'est dans l'action que l'homme est le plus proche de l'homme et qu'il devient un besoin qui se « consume », comme tous les besoins dans la violence et l'appropriation, la contestation et l'égalisation.

Cependant, si l'action est le seul *médiateur réel* qui existe entre la vie d'un homme et la vie d'un autre, si elle conteste et affirme en même temps, si elle est la négation et l'affirmation d'un certain rapport humain, ne connaît-elle pas les mêmes limites que l'existence humaine, et l'existence humaine ne risque-t-elle pas à la fin de l'asservir et de la ranger sous sa loi? Ne deviendra-t-elle pas fatalement la victime des superstitions de groupes, des cercles étroits d'intérêts, du machiavélisme des moyens d'action, la victime de buts devenus inhérents à l'organisation et non plus servis par elle? Dirigée vers des buts immédiats, l'action n'impose-t-elle pas des limites à la volonté éthique, et l'homme engagé dans l'action ne risque-t-il pas inévitablement d'aboutir à un *écart* entre sa volonté et son idéal? La réponse affirmative à cette question est souvent considérée comme une raison suffisante pour condamner l'action: oui, l'écart se produit, et il se produit d'autant plus souvent que nous oublions davantage nos motifs initiaux ou notre but final. Mais cette contradiction n'est pas pour nous faire peur, car si elle devient permicieuse pour l'éthique du révolutionnaire, ce n'est qu'au moment où il l'abandonne à l'oubli. Certes la réalité peut nous trahir. Ainsi, Lénine avait eu pour conception que le prolétariat révolutionnaire en tant que force de la nouvelle émancipation de l'humanité, devait édifier l'égalité parmi les hommes dans la gestion de l'Etat en partant de leur volonté directe – du conseil ouvrier, et détruire par cela même le pouvoir social aliéné sous forme d'Etat. Mais la nature du prolétariat dans la Russie révolutionnaire, prolétariat qui constituait une couche trop étroite, l'a forcé à s'éloigner de cette conception humaine et éthique et à s'appuyer sur l'instrument de l'oppression de l'homme, sur l'Etat, contrôlé par le prolétariat révolutionnaire, certes, mais tout de même sur l'Etat. Point n'est besoin de faire observer aujourd'hui qu'un tel procédé pouvait aboutir à une altération de l'esprit de la révolution socialiste. Lénine a-t-il trahi pour autant le but ou le sens de la révolution socialiste? Devait-il à ce moment-là renoncer à la force organisée en Etat? Une exigence éthique devait-elle l'emporter sur les possibilités politiques réelles de la révolution socialiste à ce moment précis, avec les limites et les moments négatifs qu'elle portait en elle? Quoi qu'il en soit, le révolutionnaire ne doit *jamais se détourner de l'oeuvre de la révolution*, ce qui veut dire qu'il doit croire à la mul-

tiplicité des possibilités historiques et humaines qui permettent de se hisser jusqu'à elle, fût-ce par les détours les plus étranges. A une condition toutefois: ne jamais perdre de vue le but essentiel, qui est la libération de l'homme.

Lénine, dans ce grave dilemme éthique et politique, a choisi la solution qui, à ce moment donné, pouvait seule permettre que la *révolution continue*, et il a fait un pas en arrière dans l'un de ses principes essentiels. Bien entendu, sachant cela et proclamant clairement ses principes, il n'ignorait pas que ce recul lui conférerait des *obligations éthiques vis à vis des étapes à venir*. Ce point est essentiel. Chaque fois que les limites des situations humaines réelles nous forcent à sacrifier quelque chose de ces principes qui nous conduisent directement à la possession de l'idéal pour lequel nous luttons, l'idéal lui-même doit nous engager davantage, c'est-à-dire vivre en nous comme une *obligation intérieure* à le faire passer dans la vie.

Où trouverons-nous la garantie que nous n'avons pas perdu de vue le but final auquel nous aspirons, que nous n'avons pas succombé aux limites ou aux attirances de la vie telle qu'elle est encore, pétrie d'inégalité, de violence et de volonté d'exploitation? Nous ne le trouverons que dans nos obligations intérieures, nous ne pouvons témoigner que par l'éthique, par la haute éthique de notre vie personnelle. C'est pourquoi la dynamique de la conscience malheureuse se manifeste dans des sursis éthiques réels, correspondant sur le plan de l'action à un renoncement intermittent, et s'approfondissant sur le plan de la conscience comme une obligation idéale devant l'avenir, comme la présence plus directe de l'avenir dans notre vie actuelle. L'appel de l'avenir est le seul moyen que nous ayons de racheter les sursis du présent, de préparer le temps et les générations comme une matrice féconde à l'intérieur de nous-mêmes. La conscience malheureuse vit d'utopie mais ne s'y dissout pas.

L'utopie n'est-elle pas une cause de relâchement pour la volonté humaine et pour l'action? Non. A une condition: que la présence du futur dans l'instant présent nous garde tendus vers le possible, vers tout ce qui est susceptible de développement, vers tout ce qui naît ou peut naître. Si l'avenir reste seulement un drapeau hissé en dehors de nous, l'idéal lui-même commence à se dissoudre en nous. Et les sursis deviennent des sources de décadence pour le révolutionnaire, les causes de son accommodation à l'état existant, et ils donnent naissance à un certain style de scepticisme qui conduit, en passant par le cynisme, à la »politique réelle«.

Ce que nous voulons souligner ici, c'est que l'obligation intérieure est quelque chose de tout à fait personnel, quelque chose d'invisible qui se manifeste en tant qu'action plus tard, et particulièrement dans les moments difficiles et critiques, et qu'elle constitue malgré tout la plus grande force et la plus grande vertu du révolutionnaire. Elle le marque du sceau d'*ami silencieux*, un ami qui cependant trouve toujours le mot juste. Pour les héros oublieux, versatiles et changeants, elle est la plus grande force morale, et la seule valeur sur laquelle ils peuvent s'appuyer en suivant le chemin souvent boueux et mal tracé qui mène jusqu'au but révolutionnaire. Le révo-

lutionnaire est le capital éthique dont dispose la révolution. Et c'est une chance pour le mouvement si le révolutionnaire, malgré le poids qu'il porte en lui-même, dispose d'une agilité d'esprit suffisante pour pouvoir s'adapter à toutes les situations et trouver de vraies solutions à la confusion des rapports humains et sociaux.

L'homme qui ne sait pas, face aux dilemmes éthiques et aux échecs apparents, accepter l'impératif des obligations intérieures, devient un simple aventurier, et tôt ou tard son action, si hardie soit-elle, dévoilera son vide intérieur. L'homme qui oublie les obligations intérieures ou qui tente de s'en libérer sous la pression des influences extérieures du pouvoir et du prestige, devient ce »politicien réel« dont nous avons parlé. Et le pire se produit quand, au cours de cette métamorphose, il garde sa »conscience malheureuse«. Il se mettra alors à haïr ceux qui sont restés fidèles à leurs promesses intérieures et qui ont résisté à la tentation venant de l'extérieur. Il présentera alors ses oublis et ses limitations, les réalisations partielles et les succès passagers, comme des succès et des réalisations véritables, comme sa vertu même. Naïvement, il considèrera qu'il est déjà en tant qu'homme à la hauteur de l'idéal qu'il faut atteindre. Et tous ceux qui continuent à se conduire avec un certain scepticisme vis-à-vis de l'étape dépassée, il les regardera comme des ennemis, des adversaires ou des traîtres, s'il ne les taxe pas de »folie pure« quoique non dangereuse. Et si ces fous lui paraissent dangereux, il s'emploiera à les faire taire, eux, les témoins de sa mauvaise conscience, et tentera de s'en débarrasser. Comme ses prédécesseurs, il s'efforcera d'éliminer les témoins de sa capitulation intérieure, il fera couper la tête aux prophètes dont la voix crie dans le désert de son oubli éthique. La peur de cette voix peut conduire au carnage massif des innocents. Et ici le symbole est couvert par le corps sanglant d'une seconde contradiction.

## DEUXIEME CONTRADICTION

Essayons d'être plus concrets, ce qui ne présente pas de difficultés particulières, toute nouvelle contradiction rapprochant de plus en plus étroitement le révolutionnaire de la réalité.

Nous n'allons plus seulement examiner le révolutionnaire dans ses rapports essentiels avec son idéal – le but révolutionnaire. Nous le chercherons à l'intérieur du cadre véritable de l'action révolutionnaire – dans le collectif de lutte. Ce collectif sera pour lui la source de nouveaux dilemmes et contradictions éthiques. Du collectif émane une force qui le remplit d'autoconfiance, mais qui peut lui compliquer la tâche d'envisager clairement les nouveaux dilemmes éthiques qu'il rencontre. Ces dilemmes risquent ainsi d'être saisis par lui au moment même où ils deviennent des tragédies.

Le dévouement personnel et la disposition au sacrifice ne sont-ils pas la vertu suprême de l'homme d'action? Plus l'homme est dévoué à la cause générale, moins il pense à soi. Ce dévouement est l'ex-

pression de l'élevation morale de l'homme et la source de son héroïsme. Mais il peut porter en lui sa propre négation, conduire au renoncement de la personnalité, et par là même à l'abandon de l'idéal auquel elle est sacrifiée. Le révolutionnaire peut en dépit de lui-même devenir une *fausse mesure et un faux modèle*. Expliquons-nous en quelques mots.

Le dévouement à la cause implique nécessairement le dévouement au collectif, et le désir que l'homme en tant qu'individu s'identifie le plus possible à lui. L'identification aux tâches collectives peut aller chez le révolutionnaire jusqu'à l'oubli de sa propre personnalité. Pour y parvenir, il faut une grande force. Cependant, il peut arriver que cette identification soit une épée à double tranchant: toute position personnelle, tout écart individuel éloignant le révolutionnaire de la pensée collective ou simplement de la pensée de l'homme qui représente ou symbolise à un moment donné la collectivité de lutte, peut apparaître comme une scission et donner à penser qu'il y a abandon de la solidarité. Et comme nous allons le voir, l'identification peut signifier le pire.

Supposons que la communauté se sente en danger et considère que l'organisation elle-même est menacée soit par les agissements de l'ennemi à l'extérieur, soit par l'affaiblissement de la solidarité à l'intérieur. En de telles circonstances, on arrive vite à l'idée que celui qui pense *autrement* a aussi des intentions autres, et peut-être même d'autres buts ou des buts opposés. Aussi longtemps que règnent la camaraderie et la solidarité entre les membres de la communauté, avoir une autre opinion ne signifie rien d'autre qu'avoir une opinion *différente*, c'est-à-dire provoquer des occasions d'échange d'arguments et de discussion. Mais que cette solidarité, pour une raison quelconque, soit ébranlée, que le doute soit jeté sur elle, et le fait de penser différemment entraîne à sa suite – comme la lumière l'ombre, comme la vertu le péché – toutes les questions concernant la *diversité d'intention*, la possibilité de la trahison, la discussion se transformant aussitôt en enquête, et l'échange d'arguments en procédure. Ce dont il s'agit à ce moment-là, ce n'est plus de l'opinion juste ou fautive d'un individu, mais de sa conscience, de son orientation essentielle, de *son ethos même et de sa personnalité tout entière*. La simple discussion autour d'une pensée s'est transformée en une sorte de vivisection éthique, et l'expérience nous a appris que toute vivisection laisse derrière elle des cadavres ou tout au moins des demi-cadavres, dont quelques-uns gardent une étonnante vitalité, comme nous le verrons plus loin.

On ignore qui a eu l'idée le premier qu'il serait dans l'intérêt de l'unité de l'organisation de faire que les divergences de point de vue soient liées aux divergences d'intention, autrement dit à la question de l'orientation éthique elle-même. C'est une idée qui est peut-être née de la lutte entre les fractions. En tous cas, l'organisation hiérarchique et autoritaire ou l'organisation bureaucratique ont trouvé dans ce dilemme éthique excellent auxiliaire dans la poursuite des buts qui leur étaient propres. Quand la critique a été complétée par l'autocritique, expression de la solidarité essentielle avec

le groupe, quand la question de la rectitude de la pensée a fait place à celle de la rectitude du caractère, la suspicion, l'expression formelle de la solidarité sous forme d'autocritique ont commencé leur oeuvre de destruction du caractère révolutionnaire. Entre la pensée révolutionnaire et l'éthos révolutionnaire s'est glissée une couche étanche de méfiance systématique surveillée dans l'homme et en dehors de lui par le policier.

Vous est-il arrivé d'assister à l'une de ces vérifications au cours desquelles on brise les obstinations avant l'»autocritique«, disons par exemple, quand le camarade File, chargé d'une autorité hiérarchique reposant sur le *secret*, disait le plus tranquillement du monde: »J'ai l'impression que le camarade Pero pourrait bien en venir à trahir la patrie?« Cette »impression« du camarade chargé d'autorité était suffisante pour que le camarade Pero perdît en une seconde non seulement la pureté de ses intentions, mais aussi la liberté de ses *possibilités* de développement et ce droit de décider de son propre avenir dont jouissent tous les hommes même les pires. Car dans le cas qui nous occupe, quelqu'un d'autre l'avait déjà *déterminé* de l'extérieur, de force, une fois pour toutes, d'un seul mot, et lui ôtait la *possibilité du choix* dans le monde de ses camarades, faisant de lui, d'un coup de baguette magique, un solitaire au milieu de ses proches, l'abandonnant à l'enfer de l'excommunication. D'un seul mot, oui, du seul mot »*impression*«. On dira peut-être que le camarade File était dans son droit, car il agissait au nom de la »vigilance«, partant de la supposition que chacun dans ce cercle était un traître en puissance, devenu déjà, qui sait, l'arme de quelqu'un et pour tout dire l'arme de l'ennemi.

Que faire dans cette situation? Se redresser, en crachant ou sans cracher, et quitter le cercle, ce qui revient à avouer sa »trahison«, ou courber la tête, ramper, s'accuser de tout ce qui ressemble à un écart, invoquer la solidarité et promettre de nouvelles preuves de loyauté, chercher avidement des yeux sur ces visages connus une expression disant la confiance et demander sa grâce par le canal d'une impitoyable autocritique de ses »erreurs« passées, présentes et futures? Mais alors, que reste-t-il des promesses intérieures que l'on s'est faites, de la vertu que l'on a projetée avec l'idéal dans la lumière de l'avenir? Que reste-t-il, l'autocritique accomplie, de cet ami silencieux dans lequel on avait pressenti une force invincible? Rien! Rien de plus que ce qu'il reste quand on a vu sa dignité foulée aux pieds et ses espoirs dévastés – une sourde tristesse, des pas résignés derrière les hommes toujours présents, et l'espoir de laver l'humiliation dans de nouvelles actions. Si le camarade Pero était un peu plus débrouillard et combatif – mais l'éthos est un vieux bonhomme maladroit dans des situations de ce genre! – il pourrait sans doute répondre: »J'ai l'impression que le camarade File pourrait tuer n'importe lequel d'entre nous sans même dire ouf!«. Oui, si nous avons droits aux »impressions«, s'il faut juger d'après les impressions ou les idées qui vous passent par la tête...

Nous n'allons pas nous étendre sur le machiavélisme tant discuté de l'«esprit de l'organisation», sur l'antinomie de l'efficacité de l'organisation et de l'engagement personnel, sur la dialectique de l'inquisiteur et du Christ, du commissaire et du yogi, du révolutionnaire-saint et du révolutionnaire-démagogue, ni sur la transformation des dilemmes éthiques en fonctions sociales de différentes sortes où les hommes, de solidaires qu'ils étaient, deviennent les ennemis et les persécuteurs les uns des autres. Ce que nous tenons essentiellement à montrer, c'est qu'ici l'intention initiale, équitable ou non, d'affirmer et de soutenir la solidarité de la collectivité, fût-ce par des moyens tels que la mise en question systématique des intentions d'un de ses membres, ou l'obligation de l'autocritique pour une divergence d'opinion, *a abouti à sa négation effective*, à l'effet contraire, précisément en tant que pratique de la collectivité ou de l'organisation. Outre les ravages intimes dont elle marque l'âme des révolutionnaires, l'usage de cette pratique, instrument au service de l'«esprit de l'organisation», conduit à l'inefficacité et à l'impuissance, autrement dit à son contraire et à sa négation. Comment?

Tous les drames susceptibles d'être privés de leur dimension personnelle tournent rapidement à la comédie. C'est ce qui s'est produit dans le cas de l'autoritaire. L'individu s'est vite rendu compte que la sincérité ou au contraire le manque de sincérité de l'autocritique étaient invérifiables de l'extérieur sur le moment, que l'expression verbale de la solidarité n'était vraiment que verbale, et qu'une fois prononcée, elle n'empêchait nullement un individu d'en avertir un autre qu'il n'avait pas changé d'opinion. L'obligation de suspicion s'est vite transformée en obligation de camouflage des pensées réelles et même des intentions. Et la manifestation de prosternation éthique est devenu un rite purement formel, la solidarité véritable un faux témoignage d'union, le «serrons les rangs» un «attention, méfions-nous» généralisé, le «monolithisme» une ambiance générale de réserve si ce n'est de conspiration; tous les apôtres se sont faits Judas. L'homme, auparavant tragiquement déchiré entre sa conviction et son besoin éthique d'identification avec le collectif de lutte, est maintenant un véritable homme double, un homme qui n'exprimera jamais ses convictions jusqu'au bout, qui se contentera toujours de s'identifier dans la limite de la sagesse avec l'opinion de la majorité, mieux, avec l'opinion de l'autorité collective.

Luttant contre l'homme double bourgeois, le révolutionnaire, pour assurer le monolithisme formel de l'organisation, a accepté de devenir lui aussi un homme double. Et dans les cas extrêmes, il a accepté de tenir le rôle de mesure fautive et de modèle négatif, le rôle de *négation totale de cette authenticité de la personnalité* pour laquelle il luttait.

Rappelons un peu nos souvenirs. Boukharine nous a fourni un premier éclaircissement dans sa dernière lettre, et, dans l'expression de ce dilemme authentiquement éthique, peut-être a-t-il ouvert la voie aux procédés qui ont été appliqués plus tard contre les «traîtres

préfabriqués». En quoi consistait le dilemme de Boukharine révolutionnaire, en face du dernier acte qu'il pouvait accomplir comme révolutionnaire. Il sait qu'il est condamné à mort par Staline, qu'il est le représentant de la fraction vaincue, et qu'il ne peut plus échapper à son sort. Que peut-il faire encore pour la cause de la révolution? La cause de la révolution – tel est son raisonnement – est maintenant entre les mains de l'adversaire qui l'a vaincu et qui représente désormais la majorité, et par là la voie de la révolution. La voie de la révolution, par la volonté des hommes qui viennent de le condamner, est *une, indivisible et absolue*, et toute tentative pour s'en écarter représente une trahison, car on progresse plus rapidement lorsqu'on est uni que lorsqu'on est divisé. La seule chose qui me reste, se dit Boukharine, est de consacrer mes derniers moments à contribuer à la progression rapide et unifiée sur cette voie. Et je puis le faire si, dans ma dernière déclaration, je reconnais être un traître, et si, avouant ma trahison, je remplis d'horreur et de crainte ceux qui auraient été tentés de me suivre. Certes, en avouant ma trahison, je donne à mon adversaire une raison morale de me fusiller, et pas un révolutionnaire honnête n'ôtera son chapeau sur ma tombe; mais que signifie ma personne et mon souvenir devant l'oeuvre de la révolution?

Nous savons que ce dilemme éthique et l'exécution des révolutionnaires dans un total déshonneur se sont répétés à plusieurs reprises. Mais quand le mirage s'est dissipé, tout le monde fut d'accord pour affirmer qu'un homme peut tout donner pour la révolution, tout, sauf sa dignité humaine, sauf son ethos, et qu'il n'a pas le droit d'assumer volontairement le rôle de traître après avoir été un héros de la révolution. L'efficacité de l'«esprit de l'organisation» a fait dans ces cas-là de tels ravages que cette «identification» de la personnalité aux *intérêts* de l'organisation et des intérêts de l'organisation aux *intérêts de la révolution* ne peut plus être acceptée par personne.

Cependant, il est une chose que nous ne devons pas perdre de vue. Cette dégradation de l'ethos du révolutionnaire n'est pas seulement le résultat de la violence brute, de la destruction systématique de la force de résistance de l'individu, de l'emploi de drogues qui brisent la volonté. Elle est aussi *l'effet d'une antinomie éthique*, le fruit d'une possibilité d'action révolutionnaire, l'effet d'une identification fautive de la personnalité avec le but commun, ce qui l'a conduit à sa propre négation, au comble de l'aliénation et de l'immoralité vis-à-vis de l'idéal révolutionnaire.

Nous pouvons tirer de cette antinomie la leçon suivante: s'il est vrai que l'ethos se vérifie dans l'action, *l'ethos ne peut pas devenir un moyen d'action*. S'il est vrai que les intentions d'un individu s'expriment dans ses pensées et dans ses oeuvres, un individu membre d'une collectivité peut penser et agir différemment sans que nous ayons le droit de douter de ses intentions, car on ne peut juger un homme que sur sa vie *entière*, bien qu'il ne soit jamais à

l'abri d'un faux pas. Si nous estimons qu'un homme qui a lutté toute sa vie pour le bien-être de l'humanité n'a pas le droit de se conduire en lâche, nous devons affirmer qu'il n'a pas non plus le droit de devenir son propre bourreau, d'accepter sans broncher des condamnations spécieuses, de poser un masque horrible sur son visage, que le bourreau dévoilera devant les yeux épouvantés des assistants – »pour son bien«.

### TROISIEME CONTRADICTION

Il va sans dire que l'aspiration à l'identification de la personnalité avec la volonté collective est née d'un souci éthique profond, qui peut aller jusqu'à la contestation et au renversement de son rôle réel. Cependant, toutes les fois qu'elle en arrive à cette extrémité, elle nous donne la preuve irréfutable qu'elle se transforme ainsi en son opposé – en destruction de la confiance en l'unité réelle, chez tous les membres, c'est-à-dire au niveau de la collectivité elle-même. Nous avons là la preuve que l'organisation doit être édifiée sur l'homme total, et non sur un ensemble d'épaves humaines.

C'est là que naît la troisième contradiction de l'existence révolutionnaire. Il suffit que le révolutionnaire commence à se rendre compte que le sacrifice de la personnalité – des positions et convictions sincères – au nom de l'unité formelle (par le moyen de l'autocritique, de la critique autoritaire et autres procédés semblables) aboutit peu à peu à ce que la personnalité se retire dans sa coquille, perde sa spontanéité, devienne exagérément prudente, mesure et contrôle ses paroles en faisant silence sur ses propres convictions ou en les gardant »pour des circonstances plu favorables«; il suffit donc qu'il devienne conscient que son camarade se met à donner dans la tactique, l'ambiguïté, à politiser, pour que la nausée le saisisse de cette »unité« qui se bâtit sur la déroute perpétuelle de la droiture humaine. C'est alors que d'une intention éthique initiale – l'aspiration à l'unité – commence à naître une protestation-*révolte éthique* contre l'unité formelle dans l'intérêt de l'unité réelle.

Cette révolte trouve sa justification dans les nombreux phénomènes négatifs nés de l'unité bureaucratique formelle et hiérarchiquement imposée: la suspicion et la méfiance généralisées, le carriérisme des hypocrites, l'élévation des médiocrités morales qui se débrouillent toujours mieux que les autres dans de telles conditions, en même temps que le retour des sensibilités à la vie privée où elle s'enferment, le déclin progressif de la critique et de l'autocritique sociales réelles, qui ne s'obtiennent qu'à partir d'une opinion publique libre, la soumission à des autorités sociales mensongères dont les demi-savoirs sont transformés par les poltrons en traits de génie, sans parler de cette sorte particulière du stupidité sociale qui naît dans un système bureaucratique où »les cercles inférieurs et supérieurs se trompent systématiquement les uns les autres« (Marx), de la présentation mensongère de la réalité sociale et des états et aspirations humaines.

C'est ainsi que l'exigence d'une personnalité authentique et de son engagement sincère devant le reste des hommes est devenue l'exigence essentielle de la société révolutionnaire. Cette exigence prend au début la forme d'une révolte spontanée plus ou moins consciente qui s'exprime par des *explosions de non-conformisme social*: la personne désire avant tout montrer aux autres qu'elle dispose d'une liberté et d'une spontanéité. Ce non-conformisme prendra d'abord une forme purement *extérieure* – le non-conformisme dans l'expression, dans la manière de s'exprimer, ce qui n'est encore qu'une manière d'habiller sa personnalité (donc une autre façon de «porter le masque», mais cette fois, un masque libre!), non-conformisme d'expression, dont les effets sont «non-sérieux», qui se transforme par la suite en non-conformisme de position, ce qui n'est pas tellement plus sérieux, mais qui, une fois admis par la conscience, lui impose des exigences de progression et la pousse au niveau des problèmes réels. Ainsi donc, le non-conformisme, par lequel la personnalité commence par échapper à un courant général d'inauthenticité, mène nécessairement et inévitablement à une nouvelle intégration de la personnalité aux problèmes sociaux réels. L'évolution est rapide, mais non exempte de drames ni d'intensité, de sorte que des générations entières peuvent rester marquées par l'une ou l'autre des étapes de ce développement. Et le révolutionnaire se trouve en face de nouveaux problèmes et dilemmes éthiques. Lesquels?

Le révolutionnaire n'est pas un simple révolté. Il se distingue de ce dernier en ceci qu'il est doué d'une très «longue mémoire». Il a vécu les trois phases de la révolution, ou plutôt, il entre maintenant dans la troisième phase. Toute révolution a sa phase prométhéenne, qui est celle de l'enthousiasme pour les grands idéaux; sa phase impériale, qui est celle de l'enthousiasme pour sa puissance et pour ses souverains; et sa phase romantique, qui est celle de la recherche des personnalités authentiques. Il n'en va pas autrement pour la révolution socialiste, et si l'on en juge d'après la méfiance suscitée par les puissants qui se sont «commissairisés» et «bureaucratisés», elle entre aujourd'hui dans sa phase romantique.

Considérons le révolutionnaire en action dans cette troisième phase: quelles sont les contradictions qui le déchirent?

Sa «longue mémoire» et l'épreuve de l'action l'ont mis, lui révolutionnaire, en état de faire preuve d'une certaine autorité et de pouvoir juger de ce dilemme dont les cas aujourd'hui se multiplient. C'est un dilemme déjà si banal que le décrire ne présente aucune difficulté. Tout est très clair depuis le début: voilà que de nouveau un élément plus jeune et plus radical «s'est échappé», mettant en question par son étourderie la «ligne générale» ou plus exactement l'application de cette ligne. D'ailleurs, il ne s'agit plus ici de simplement «s'échapper», fait qui se produisait pendant la phase où garder pour soi ses convictions personnelles était considéré comme un «comportement sage». Dans le cas du jeune homme qui nous occupe, il s'agit moins pour lui d'énoncer un point de vue divergent par rapport au point de vue de la majorité, que de prononcer des paroles susceptibles de frapper, dérouter, troubler et peut-être même

stupéfier la majorité conventionnelle (car nous avons affaire ici en fait à une opinion publique formelle et non réelle, de sorte qu'une vérité que tout le monde pense, mais que personne n'avait osé dire jusqu'à présent, peut y produire un effet de stupéfaction!). Bien. Que cet acte soit ou non un «délit» réel, peu importe maintenant et le délicat de la situation est ailleurs. Il est dans l'ensemble des rapports caractérisant le milieu au centre duquel est tombé le «mot inopportun». Car il se trouve toute une clique d'individus pour lesquels ce mot représente la manne tombée du ciel: ils vont pouvoir, par leurs critiques, leurs condamnations, leur pathos démagogique, leurs clameurs contre ce «renégat» qu'il convient d'apprécier à sa juste valeur, faire une démonstration de leur vigilance politique, de la fidélité de l'organisation et de sa prévoyance! Bien entendu, ce groupe, dont les qualités morales sont déjà bien connues, provoque aussitôt une contre-réaction de la part du «rebelle», car pour lui, la seule existence de ce groupe est une raison suffisante pour qu'il affermis sa position, généralise son attaque, et se mette dans des positions de plus en plus délicates. C'est une chose que ne peuvent même pas empêcher les esprits lucides et constructifs qui, placés dans cette situation, tentent de limiter les dégâts en portant des jugements plus modérés sur les «tapageurs-carriéristes» et en tâchant de modérer aussi d'une manière ou d'une autre le «rebelle» lui-même, qui se hérissé sur sa position et creuse la terre sous ses pieds.

Cette situation n'a rien d'obscur pour le révolutionnaire expérimenté. Il ne peut s'empêcher d'éprouver mépris et dégoût envers les carriéristes démagogues qui se nourrissent de cadavres, comme les vautours (dévorant davantage leurs cadavres éthiques, d'ailleurs, que les cadavres des autres), mais il ne peut pas leur arracher jusqu'au dernier des arguments qui reposent sur la fidélité totale et aveugle à l'organisation et sur l'obéissance à l'autorité. Peut-il ouvertement dénoncer ceux qui lui manifestent un si grand dévouement? Et quand il le ferait, par maladresse, les plus «zélés», les plus «ardents», n'en profiteraient-ils pas pour l'enterrer lui-même? De la même manière, il ne peut s'empêcher d'éprouver de la sympathie pour le «rebelle», car son entêtement, son désir de sincérité lui rappellent sa jeunesse, bien qu'il se souvienne qu'alors bien des choses étaient différentes et même parfois moins compliquées! Donc, tout ce qu'il peut faire pour le «rebelle», c'est d'amortir les effets de son acte. Ce qui n'est pas très difficile. En effet, ne répétons-nous pas depuis toujours qu'il faut avoir une attitude d'éducateurs envers les hommes coupables même des plus graves délits? Cette position, intelligemment pesée et exprimée avec conviction, rallie en général tous les suffrages de la majorité, qui est par nature, dans des situations de ce genre, aussi incertaine que modérée, et l'on peut de cette manière désamorcer l'agressivité de ceux qui font du zèle. Le révolutionnaire en général agira de la sorte. Et non seulement par sympathie envers le «rebelle», mais aussi pour des raisons de simple bon sens, qui montrent assez bien où peut mener la sélection négative des hommes, et combien la «technique de l'esprit de l'organisation» peut faire tort à la cause de la révolution!

Mais laissons le bon sens et arrêtons-nous sur le *sens* que renferme en lui-même le dilemme éthique du révolutionnaire. Quel est dont le sens réel de ce dilemme?

Il n'est pas nécessaire d'introduire ici l'ancienne antinomie entre l'éthique et la puissance et le pouvoir. La question est beaucoup plus profonde: la révolte contre l'ordre social fondé sur l'exploitation de l'homme par l'homme signifiait qu'un homme en employait un autre *seulement comme moyen* pour atteindre ses propres buts, et elle apparaît ici de nouveau, mais sur un autre plan historique. En effet, est-ce autre chose que de l'exploitation, cette fois non plus physique mais morale, que le fait qu'un homme veuille faire d'un autre homme l'instrument de son avancement social, lui ôtant le droit à l'authenticité de la personnalité? Si l'on sanctionne le non-conformisme, on atteint l'effort même d'authenticité, ce que l'on peut facilement vérifier même dans les cas où cet effort aboutit à un échec.

Le révolutionnaire dans cette nouvelle situation ne peut pas trahir son «instinct révolutionnaire». Il sait trop bien que l'unique garantie de progrès réel et d'unité de la communauté est l'existence de personnalités véritables, de personnalités totales, engagées jusqu'au bout, et que quand les échines, sous la pression de l'hypocrisie et de la violence, commencent à se courber et à ramper, aucune contrainte, fût-ce la police ou l'armée, ne peut sauver l'unité et l'entente de la communauté sociale.

La contradiction qui caractérise l'engagement éthique du révolutionnaire prend la forme d'un paradoxe bien particulier: le révolutionnaire est contraint d'accorder sa confiance et sa bienveillance à celui qui se rebelle contre lui-même, armé de l'autorité de tout son développement antérieur, développement aussi contradictoire que celui du moment présent. Mais le révolutionnaire va-t-il redouter et fuir les contradictions pour la seule raison qu'elles sont nouvelles et imprévisibles, pour la seule raison que le développement et le cours rapide de l'histoire les portent en eux-mêmes? Non, et c'est là tout le secret de l'«instinct révolutionnaire»: un homme pour qui autrui est un besoin profond et sincère, est toujours capable de gagner la confiance d'une âme révoltée. Le révolutionnaire forge sans cesse, dans des conditions nouvelles et imprévisibles, la solidarité et l'unité de la communauté de lutte.

Comme tous les dilemmes où l'homme et son avenir sont en question, ces dilemmes éthiques sont tragiques et sanglants et leur caractère tragique fait justement qu'il est difficile pour la raison de les analyser. Se trouvera-t-il un philosophe pour les examiner sous l'angle de la raison historique, un écrivain pour les étudier sous l'angle de la personne humaine? Les contradictions initiales, semble-t-il, ont produit leurs derniers effets, aboutissant à des contradictions dont la solution nous enrichit, nous libère des erreurs anciennes, et nous conduit vers des horizons historiques plus vastes, vers des rapports envers l'homme plus humains. Après le désastre, un arc-en-ciel se lève, qui nous annonce un avenir plus sage.

## PRAXIS ET CRITIQUE

A PROPOS DES THESES SUR FEUERBACH DE MARX

*Milan Kangrga*

*«La concordance entre le changement de la condition humaine et l'activité des hommes ne peut être conçue et rationnellement entendue que comme praxis révolutionnaire.»*

Karl Marx, thèse III

On discute beaucoup chez nous ces derniers temps sur la notion de critique, son sens, son caractère, sa signification. Une critique concrète serait sans doute mieux venue et plus utile que des discussions à son propos, mais ces discussions n'en ont pas moins le signe que la critique est activement présente et vivante parmi nous, et que d'une part elle laisse derrière elle des traces évidentes, tandis que de l'autre, il lui arrive souvent de faire naître chez certaines personnes des maux de têtes et des réticences. En d'autres termes, s'il n'y avait pas de critique, il n'y aurait pas non plus de discussion sur la critique: celle-ci conditionne celle-là.

Si l'on cherche à découvrir le sens réel de cette discussion sur la critique, concrètement, en ce moment précis, dans les conditions de notre mouvement socialiste, on se rendra compte au premier coup d'oeil que ceux qui en discutent ne sont pas forcément ceux qui pratiquent déjà la critique, mais d'abord ceux qui veulent la «classer», la «valoriser», la «définir», lui «donner une étiquette», en un mot lui désigner sa «vraie place» et son «arrière-plan». On voit donc que ce qui se trouve au premier plan, ce n'est pas tant l'objet de la critique et la justification de la critique de cet objet, que la discussion sur la manière du critique et sur sa position sociale, comme si, de ce fait, l'objet de la critique cessait d'exister. Il en résulte que la discussion s'accompagne fréquemment du souci d'être constructif, concret, réel, concentré, circonspect, du souci de tenir compte de toutes les conditions et circonstances possibles, du souci de l'opportunité du moment et même du temps de la critique, de la part de ces sages qui sont d'avance en possession de ce critère sûr, solide, absolu, infaillible, qui leur permet de savoir exactement quelle critique peut

et doit être formulée ou non. Autrement dit, ils en déterminent la mesure, la limite et la portée. Et quand un homme se trouve si authentiquement en possession de la vérité et du critère absolu, il est bien normal que ce soit de lui que l'on attende les enseignements qui ne manqueront pas de pleuvoir de tous les côtés pour que la critique, ce qu'à Dieu ne plaise, ne risque pas de s'égarer. Et l'on voit bien que ce n'est pas de ce côté-là qu'il faut chercher une critique sérieuse ni même un effort critique tendant à débarrasser de ses négativités un état social: ce que l'on peut en attendre, ce sont des pères spirituels, pour la plus grande gloire de Dieu!

Cependant nous ne nous intéressons pas ici à ces discussions « théoriques » inquiètes sur la critique et son « orientation positive ». Ce que nous nous proposons d'analyser, c'est la question de la possibilité même de la critique, de son fondement, à propos duquel nous indiquerons brièvement sa dimension philosophique. Quand nous parlons de la dimension philosophique de la critique, nous songeons à son « en question » et à son maintien raisonnable, c'est-à-dire que nous nous demandons si la critique est possible, en quoi elle l'est en tant que critique, et sur quoi elle se fonde. Nous mettons par là en question au préalable la position de celui qui critique, l'objet même de la critique, puis naturellement celui qui discute après (*post festum*) sur cette position, ou sur l'oeuvre elle-même, ou sur l'effet de la critique déjà accomplie, sans tenir compte de ce que l'on désire en fait obtenir par cette discussion ou théorisation.

C'est en abordant la question du fondement philosophique de la critique que nous pourrons le plus facilement poursuivre notre étude, nous appuyant sur cette pensée de Marx, bien connue, qui constitue le fondement de la philosophie et qui s'exprime ainsi dans la *thèse XI sur Feuerbach*: « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, tandis qu'il s'agit de le transformer. »

Cette thèse est susceptible d'être entendue de différentes manières, et c'est bien ce qui se produit: 1. Pour certains, elle va de soi, elle est si normale qu'ils n'y voient aucun problème ou sens particuliers. 2. D'autres réagissent avec ironie ou scepticisme, et n'y voient qu'une banale phrase romantique, c'est-à-dire non réelle. 3. Chez les troisièmes, elle fait naître des questions qui se développent en problèmes et dilemmes philosophiques particuliers, la thèse étant glissée dans l'appareil des catégories de la philosophie traditionnelle d'Europe occidentale de Descartes à nos jours. 4. Pour les quatrièmes, elle représente ce *novum* historique qui inaugure depuis la base même, dans un tourbillon révolutionnaire, le nouveau monde offert à l'existence humaine. On voit donc que cette thèse se trouve toujours au coeur de la réflexion et de la pensée.

Dans le premier cas, nous évoluons à la surface de la chose, le caractère directement compréhensible de la thèse essentielle de Marx conduisant à sa dénaturation, du fait même qu'elle est conçue, accomplie et vécue dans un sens praticiste, pragmatiste, économicard, policard et technocrate, qui a sa racine dans le pur et simple subjectivisme. Ici, changer le monde est entendu dans le sens volontariste

et opérativiste de manipulation subjectiviste des choses, des hommes et des rapports humains. Le changement est réalisé dans le cadre de l'existant et à partir de ses principales suppositions, mais le tout reste intact. L'évolution et le réformisme ont remplacé la révolution.

Dans le second cas, nous nous trouvons en présence d'individus qui considèrent le changement du monde comme une absurdité pure et simple, et conçoivent le monde (de l'homme) comme un *fixum* immuable où tout est semblable à soi-même de toute éternité et pour toujours. Cette position est adoptée, soutenue et vécue par des hommes qui, pour quantité de raisons et de motifs, sont si profondément enracinés dans l'ordre existant qu'ils identifient la possibilité de quelque chose d'autre avec l'état existant, qui devient de cette manière la seule possibilité humaine d'un même état indéfiniment répété. L'horizon du sens et du vouloir se rétrécit et l'on se retrouve sur le terrain de l'inertie privée, des petits intérêts, de la débrouillardise, du conformisme et de l'opportunisme, dont le moralisme philistin dans les rapports humains est le reflet. L'homme a accepté l'anonymat et la grisaille de la vie qui lui est imposée de l'extérieur. C'est une attitude de résignation personnelle, d'apathie et de léthargie, dont on peut formuler ainsi la devise: durer tant qu'on peut dans les courants établis, puisque tout suit un chemin immuable. Cet empirisme de vie, symptôme de l'engourdissement de l'humanité dans l'homme, se nourrit et se défend par une attitude ironique envers toute forme de volonté et de raison humaines véritables, tout en portant le masque d'un réalisme solide qui peut aller jusqu'au plus total manque de scrupule.

Le troisième cas est essentiellement de nature philosophique, si l'on entend par »philosophique« ce contre quoi la thèse de Marx est dirigée, c'est-à-dire la »contemplation de l'individu dans le monde bourgeois« (thèse IX). Du point de vue de la »société bourgeoise«, la thèse concernant le changement du monde est en effet inconcevable, puisqu'elle suppose et implique déjà son abolition et son dépassement critiques révolutionnaires, qui permettent de gagner la seule position susceptible de laisser voir ce qui est et ce qui n'est plus »bourgeois«, c'est-à-dire ce qui, par essence, est ou n'est pas inhérent à l'ancien monde, s'épuisant dans la production et l'élargissement perpétuels du même monde répété à l'infini. C'est la raison pour laquelle, dans le cas dont nous parlons, la thèse de Marx continue à n'être, à l'exemple de tout ce qui est, rien d'autre que l'»objet« de la contemplation théorique philosophique, ou des différentes interprétations qui l'introduisent dans les cadres traditionnels des schémas de la pensée ou dans certains systèmes philosophiques du passé, à partir desquels on prétend découvrir et déterminer son vrai sens. C'est bien insuffisant pour avoir une idée de l'étendue de la question chez Marx, à plus forte raison pour arriver à cette idée que la pensée pourrait réellement en parler, car ici, avec Marx, la philosophie est déjà la pensée de l'activité pratique critique et révolutionnaire, qui enjambe l'horizon de la contemplation de l'existant.

Et là, nous rencontrons déjà le problème qui nous mène jusqu'à la quatrième attitude envers la thèse de Marx concernant le changement du monde. En effet, la question se pose de savoir si la thèse de Marx a un sens réel quelconque, et sur quoi ce sens est réellement fondé. La question se pose d'autant plus que l'attitude des trois premiers cas examinés suppose implicitement le doute en ce qui concerne la possibilité d'un changement du monde comportant un sens, la thèse étant ainsi remise en question et même insoutenable. Dans le premier cas, comme nous l'avons vu, nous trouvons à la surface les choses seules et nous restons cloués à l'existant qui se présente comme le monde abstrait du travail; dans le deuxième cas, le principe et le critère ne sont pas dans le changement du monde (de la réalité), mais dans cette réalité existante qu'il suffit de connaître pour que tout rentre dans l'ordre. Tout est alors nécessairement soumis aux lois objectives, et ainsi conçues, il est bien entendu que les lois objectives ne sauraient être modifiées. Cette existence est alors en accord soit avec la conception, soit avec la détermination de la liberté en tant que nécessité connue ayant élu domicile dans le marxisme. Le troisième cas tombe sous le coup de la critique de la thèse XI déjà citée, d'où il découle que les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de quantité de façons différentes, la philosophie en tant que telle n'allant pas plus loin. Si donc la pensée de Marx a un sens quelconque dépassant le niveau des trois attitudes citées — qui malgré leurs divergences extérieures, concordent au fond sur l'essentiel, car elles sont l'expression propre de ce monde qu'il faudrait précisément transformer — ce sens, il faut au moins en donner un petit aperçu.

C'est ici que se pose la question de savoir pourquoi Marx peut parler du changement du monde, et si cette faculté a un fondement réel qui l'empêche de rester au niveau de la révolte pure et simple, de l'exigence non-réelle, du postulat moraliste abstrait, du fantasme romantique et de la révolte anarchique contre le monde, la société et la réalité qui ne sauraient être, conformément aux lois objectives qui règnent sous forme de nécessité et de détermination absolues, autres que ce qu'ils sont. Comment en effet peut-on exiger le changement, et le changement total, de quelque chose qui ne contiendrait aucune possibilité de changement, c'est-à-dire le principe de quelque chose d'autre que ce qui est, d'une autre manière que ce qui est déjà? Si le monde, ou ce qu'on appelle réalité objective, histoire, société, etc., évolue selon des lois implacables et nécessaires qui lui sont propres, si tout ce qui est est par l'effet d'une détermination implacable, de quoi il découle que tout est déjà de fond en comble déterminé d'avance et dans l'être de tout ce qui existe prédestiné, il s'ensuit que toute exigence de changement du monde est non seulement impossible, mais si absurde que le fait même d'y songer serait de plus haut comique.

On voit qu'il n'est nullement inutile de poser la question suivante: avec sa thèse XI sur Feuerbach, Marx lui-même ne serait-il pas une figure comique, historiquement non-réelle, romantique, une sorte de glorieux don Quichotte à qui il ne manquerait plus qu'un Sancho

Pança qui du haut de son âne le tiendrait constamment au fait des lois objectives implacables et immuables de la réalité? Effectivement, si nous partons de cette réalité en tant que principe unique et uniquement possible, autrement dit en tant que principe suprême, il nous est facile de voir que ce quotidien réel, avec sa facticité et sa positivité dans la sphère empirique, ne cesse de donner un démenti à Marx et à son exigence de changement du monde qui prétend d'une manière ou d'une autre transcender, enjamber la réalité donnée ou existante, pour que tout devienne autrement de ce qu'il est déjà. C'est la raison pour laquelle on pourrait véritablement, dans ce sens, reprocher à Marx »d'ignorer la réalité« dans ce qu'elle a d'essentiel, de capital, de décisif. Dans le même ordre d'idées, nous pourrions conclure que la grande thèse philosophique de Marx sur la transformation du monde n'a pas de fondement véritable, réel, qu'elle est suspendue en l'air et, de ce fait même, reste du domaine de la divagation et de l'arbitraire pur et simple. Telle serait nécessairement la conséquence de toutes ces interprétations de la philosophie et de la science de Marx, qui, au nom de Marx, manipulent des catégories et des notions telles que la nécessité, la liberté en tant que nécessité connue, la réalité, les lois objectives, le déterminisme (il en est même qui parlent de »déterminisme dialectique«, autrement dit de »fer en bois«!), les conditions objectives, les conjonctures extérieures, etc., tous termes employés en un sens abstrait entièrement subjectiviste. Cela reste des abstractions, qui, nées au sein d'un matérialisme mécaniste et vulgaire, finissent tôt ou tard en pur fatalisme, jusqu'à ce qu'on découvre leur véritable fondement et par ailleurs le véritable fondement et le point de départ historique de la philosophie de Marx. Car tout cela n'est ni le fondement, ni le point de départ de la philosophie de Marx.

En posant plus haut la question de savoir pourquoi Marx aurait avancé son exigence de changement du monde, si la possibilité de ce changement n'était pas le principe de base de ce monde, nous pensions justement à cette chose qui se trouve dans le fondement même du monde de l'homme, et qui rend possible et ce monde, et son changement, et l'exigence de Marx, et l'homme, et son histoire, et la faculté de les saisir par la pensée, les connaissances scientifiques et la prise de conscience philosophique: nous voulons parler de la *praxis*. Car, selon Marx, la *praxis* est l'être de l'homme et de son monde, c'est de la *praxis* et seulement d'elle que vient la possibilité que quelque chose soit ou ne soit pas, donc que quelque chose soit autrement. Pouvoir être autrement, cela suppose la liberté, et c'est pourquoi la *praxis* historique permet la liberté, bien plus, est la liberté même. Et la liberté est contenue dans le fondement même du monde de l'homme, car seul ce qui peut être autrement de ce qui est est libre. La pierre, la plante, l'animal, restent ce qu'ils sont en eux-mêmes, aussi ne peut-on pas parler à leur propos de liberté. Seul l'homme peut être autre chose que ce qu'il est, ce qui suppose qu'il est libre. L'homme, être de la *praxis*, n'est nulle part ni jamais donné et fait d'avance, car s'il l'était, il serait identique à ce qui est déjà et à ce qui a été depuis toujours, et, dans son essence même, il

ne se différencierait plus des autres êtres. C'est la raison pour laquelle l'homme en tant qu'homme doit devenir l'homme, le devenir toujours de nouveau, et l'affirmer par son oeuvre, car son être est l'oeuvre en tant que possibilité. Autrement dit, seule son oeuvre donne la possibilité d'être ou de ne pas être au monde, à lui-même et aux autres, et détermine le sens ou le non-sens de leurs rapports mutuels.

Vue sous un autre angle, la notion de praxis au sens où l'entend Marx implique en elle-même le changement du monde. La praxis n'est pas autre chose que la dialectique historique, c'est-à-dire la négation perpétuelle de l'existant en tant que négativité découlant du principe créateur de la négativité, auquel ne peuvent résister les formes devenues et existantes, car, s'il en était autrement, la roue de l'histoire s'arrêterait et l'humanité serait ravalée au niveau du règne animal, au-dessus duquel elle s'est élevée précisément par son activité créatrice ou pratique en tant que possibilité et liberté humaine. La négation radicale et l'abolition de l'existant se trouvent donc déjà dans le fondement même du monde de l'homme, permettant au monde et à l'homme en tant que tel d'être ce qu'ils sont ou plus exactement ce qu'ils deviennent sans cesse. Cependant, la négation dialectique de la négation en tant que principe créateur essentiel du monde historique de l'homme n'est pas, comme le considèrent certains, la négation abstraite et absolue, la destruction, la suppression de tout ce qui précède, dont le résultat serait alors le rien abstrait, le néant; la négation dialectique de la négation n'est pas un nihilisme de la négation pour la négation, mais une médiation créatrice pourvue d'un sens, une abolition et un dépassement de l'existant pour l'élever à un niveau historiquement, socialement et humainement supérieur. Et elle constitue un processus de mouvement et d'activité, de lutte et de prise de conscience, situé au niveau le plus élevé historiquement atteint par l'humanité, qui n'est en oeuvre que si l'on y suppose une concordance dans l'humain et non une dissociation violente, quelle que soit la forme qu'elle revête. Comme l'écrit Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*:

»Si la simple raison humaine se réclame du sentiment, de son oracle intérieur, c'est qu'elle a liquidé ce qui ne s'accorde pas avec elle. Elle doit déclarer qu'elle n'a plus rien à dire à quiconque ne trouve pas et ne sent pas en lui-même la même chose; — en d'autres termes, elle foule aux pieds la racine de l'humanité. Car la nature de l'humanité est d'aspirer à l'accord avec les autres, et son existence est dans la réalisation d'une communauté de la conscience. Ce qui est contraire à l'humain, ce qui est animal, c'est de rester dans le domaine du sentiment et de ne pouvoir s'exprimer qu'à l'aide du sentiment.«<sup>1</sup>

Cette racine de l'humanité dont parle Hegel n'est cependant jamais garantie d'avance, car personne, et moins encore une force supérieure ou la nécessité des lois (sociales) objectives, ne saurait la garantir à l'homme et la lui donner sous une forme achevée telle une

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel: *Phénoménologie de l'esprit*, Avant-propos, Kultura, Zagreb 1955, p. 40.

pièce de monnaie; au contraire, c'est l'homme lui-même, c'est-à-dire l'humanité tout entière, qui doit la gagner, l'élargir et l'approfondir pour soi-même. Pour la garantir, il n'y a que la praxis historique, base, cadre et médiation permettant à tout individu en tant que sujet et personnalité de montrer et de prouver par son oeuvre jusqu'où peuvent s'étendre les possibilités humaines et à quel niveau réel l'humanité est historiquement renouvelée, retenue, approfondie et élargie, c'est-à-dire ce qui peut foncièrement garantir à tout instant que l'individu, la société ou la communauté ne végètent pas, dans le processus de leur libération, à un niveau de développement déjà dépassé depuis longtemps dans l'histoire.

Si l'homme est par nature l'être de la praxis, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, un être libre et de tous les êtres le seul qui soit en possibilité, il en résulte qu'il est en même temps l'être de l'avenir. Il est nécessaire de dire quelques mots à ce sujet. En effet, la notion d'avenir s'est détériorée dans le vocabulaire quotidien, où elle est devenue un mot vide de sens, et dans le vocabulaire politique du stalinisme et du dogmatisme marxiste contemporain, dirigé vers l'apologétique de l'état existant, elle est devenue une pure et simple mystification, sous la forme de ce que l'on appelle «butts supérieurs», ou lointain avenir eschatologique, qui seul permettra la réalisation de l'humanité de l'homme comme dans un paradis inaccessible.

L'avenir de l'homme, dans le sens où l'entend Marx, n'est pas un temps physique et chronologique qui viendrait, un jour, plus tard, comme quelque chose dont on ne pourrait pas saisir la dimension et qui échapperait aux cadres de notre existence actuelle. L'avenir est au contraire le constituant de l'actuel, du donné et de l'existant, car c'est justement dans le lointain de son horizon que ce qui est apparaît comme quelque chose d'historique, pourvu d'une valeur, d'un sens et d'un éclairage humains. Ce n'est qu'en fonction de l'avenir qu'il est possible de parler de ce qui est, puisque dans le monde de l'homme, tout ce qui est est avant tout le produit historique de l'homme, depuis de simples choses comme un clou ou une roue jusqu'aux rapports entre les hommes. Ce clou, cette roue sont déjà l'avenir de l'homme, avenir qui découle de la négation de ce qui est simplement donnée. Et cette négation, elle découle du point de vue de ce qui n'est pas ou n'était pas encore, car dans l'être abstrait ou dans la nature, il n'y a ni clou ni roue, ceux-ci n'existant que dans la nature niée par l'activité critique sensée, en tant qu'ouverture téléologiquement humaine, fondement et découverte du monde de l'homme par excellence. Ernst Bloch donne à la chose le nom de «bornes de pierre» de l'histoire humaine, indiquant la date à partir de laquelle l'homme était et est toujours occupé à affirmer son origine d'être créateur, ou être de la pratique capable seulement par une autoaffirmation active, sensée et téléologique, de déterminer et de prouver sa simple présence dans un temps donné, et aussi, par son oeuvre, qui dépasse les frontières du donné et de l'existant, d'élargir le domaine des possibilités humaines et de la liberté pour soi, pour l'autre et pour l'homme. C'est pourquoi vivre en homme ne

signifie rien d'autre que manifester la volonté d'élargir les frontières des possibilités humaines, autrement dit obéir à l'impulsion venant de l'origine du monde de l'homme et de la véritable nature humaine, en un mot être tourné vers l'avenir considéré comme le critère du présent.

L'avenir n'est donc pas quelque chose que l'on doit se contenter d'attendre, d'ajourner, de renvoyer à demain ou à jamais. Même si l'on voulait le faire, on ne le pourrait pas, et non seulement parce que *sans nous et en dehors de nous* rien ne pourrait apparaître de soi-même *pour nous*, puisqu'il s'agit toujours de *notre* avenir, celui qui regarde chaque individu et chaque communauté, mais surtout parce que ce qui est futur est déjà effectivement agissant et présent dans tous nos actes, oeuvres, activité et rapports. De quelle façon, et que faut-il entendre par là?

Essayons d'en donner une explication en nous aidant de la thèse I sur Feuerbach de Marx, où l'on peut lire:

»Le défaut principal de tout le matérialisme connu jusqu'ici – y compris celui de Feuerbach – consiste en ceci que l'objet, le réel, et la sensibilité ne sont envisagés que sous l'aspect de l'*objet* ou de la *contemplation*, et non en tant qu'*activité humaine sensible*, en tant que *praxis*, non subjectivement. C'est pourquoi il est arrivé que c'est l'idéalisme qui a développé, contrairement au matérialisme, le côté *actif* – mais seulement de façon abstraite, car il est bien évident que l'idéalisme ne connaît pas l'activité réelle, sensible, en tant que telle. Feuerbach veut des objets sensibles qui se différencient réellement des objets pensés, mais il ne conçoit pas l'activité propre à l'homme comme une activité *objective*. C'est pourquoi il considère, dans »L'essence du Christianisme«, l'activité théorique comme la seule véritable activité humaine, ne concevant et fixant la pratique que dans sa manifestation judaïque sordide. En conséquence, il ne saisit pas la signification de l'activité »révolutionnaire«, pratico-critique.«<sup>2</sup>

Cette thèse de Marx représente la connaissance révolutionnaire la plus profonde de toute l'histoire contemporaine, dont l'importance consiste en ceci qu'elle permet d'aboutir à l'être même du monde humain, de l'histoire et de l'homme. C'est cette thèse qui renferme ce dont nous avons parlé, et l'on y gagne en même temps une base philosophique et historique réelle pour la thèse XI sur Feuerbach de Marx, déjà citée, où il est question du changement du monde.

Si Marx pouvait poser cette exigence, c'est qu'il avait déjà montré, dans sa thèse I, que ce changement du monde, de la réalité, de la société et de l'homme *se produit déjà* en fait dans chaque rapport de l'homme envers le monde, et que l'homme *en tant qu'homme* existe précisément et ne peut exister que s'il change le monde autour de lui et en lui. Pour lui ne se pose même pas la question de savoir si l'homme changera ou ne changera pas ses conditions réelles d'existence, car il le fait déjà; et la seule question qui se pose, c'est de savoir en quoi et comment changer le monde pour qu'il soit vraiment

<sup>2</sup> K. Marx: Thèses sur Feuerbach, Marx-Engels, Oeuvres choisies, tome 2. Kultura, 1950, tome II, page 375.

le monde de l'homme, le monde humain en tant que terrain solide et postulat véritable du sens et des possibilités de la vie, du monde, de la réalité et de la société humaines. Marx veut montrer et affirmer que l'homme est le seul producteur de son monde, de sa société, de son histoire, de sa réalité, de sa vie et de sa propre personne; ensuite, il analyse les conditions historiques et cherche les causes et les raisons qui ont fait que ce monde, cette histoire, cette réalité et cette société se sont aliénés sous forme de forces supérieures à l'homme, que ce soit Dieu, la nécessité naturelle extérieure, la contrainte, la violence, ou les lois objectives, d'une manière tout à fait dénaturée, fausse, aliénée, et éloignée de l'homme. En un mot, Marx se demande comment on a pu en arriver à ceci que l'homme, par nature être libre, être de la praxis grâce à laquelle se fonde, se produit, s'ouvre et se découvre le monde humain en tant que monde de toutes les possibilités humaines, que l'homme se réduise à une unique possibilité, c'est-à-dire à une impossibilité déjà totale, qui se manifeste par la transformation de l'activité créatrice de l'homme, qui est son essence même, son but, son sens et sa fin, en moyen propre à conserver l'existence pure et simple. On sait que Marx trouve ces causes dans la structure des classes de la société et dans tout ce qui en découle, et que toute l'oeuvre de sa vie est orientée vers l'abolition de cette forme de société et d'humanité aliénée, abstraite, indirecte et éloignée de l'homme.

Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est ce qui se rapporte à la notion d'avenir, dans la thèse I sur Feuerbach que nous avons citée plus haut. Quel lien peut-on établir entre celle-ci et celui-là, puisque Marx, dans cette thèse, ne parle nullement de l'avenir?

Lorsque nous disons que l'avenir est constitutif du présent et qu'il y prend toujours une part active, critique et réfléchie, nous sommes en accord avec la pensée de Marx selon laquelle l'objet n'apparaît pas sous forme d'objet abstrait ou de contemplation, mais en tant qu'activité humaine sensible et pratique, subjectivement. En effet, l'homme n'a pas envers le monde ou envers les objets une attitude neutre, contemplative, théorique, abstraite, comme c'est le cas pour la majorité des savants, car le monde apparaîtrait alors à l'homme tel qu'il apparaît aux animaux. Le monde de l'homme et son objet sont son oeuvre propre, et non une création naturelle, autonome, existante en soi et pour soi, mais une création artificielle, créée par l'intermédiaire de l'homme. Tout ce qui est contenu déjà la présence sensible, active et réfléchie de l'homme, la volonté de l'homme en tant que sujet, producteur, être capable de changement et de prise de conscience, être qui donne à chaque objet la mesure qui lui est propre. L'objet n'est donc jamais pour l'homme un objet abstrait, extérieur, quelque chose de donné, de fixé, de déjà fait, accompli, fini; et l'objet, pour représenter quelque chose relevante pour l'homme, c'est-à-dire, tout simplement pour être, doit porter sur lui le cachet de l'activité universelle de l'homme. C'est pourquoi tout objet contient déjà le rapport de l'homme envers le monde humain, c'est pourquoi il est déjà lui-même le rapport qui rend compte des possibilités ou des impossibilités de l'homme, de sa liberté ou de sa non-liberté.

du sens ou du non-sens de sa vie, de son intimité, de sa subjectivité, de sa sensibilité, de son émotivité, de sa volonté, de ses préoccupations, désirs, aspirations, passions, intérêts, de son existence, en un mot de toute son histoire. Pour que l'objet soit donné à l'homme, il doit d'abord être produit, médiatisé, conçu, introduit dans le monde de l'homme, découvert et vu, en un mot, *humainement possible*. C'est pourquoi la possibilité est la supposition du donné et non le donné la supposition de la possibilité, de même que l'avenir est la supposition du présent, puisque l'objet lui-même, pour être, doit contenir en lui-même la possibilité d'autre chose que ce qui est ou était, étant donné qu'il porte toujours la marque, l'éclairage et le sens subjectif de l'homme. Si l'objet n'est jamais tout simplement ce qu'il est, s'il apparaît seulement dans la supposition de la négation et du changement de ce qui est, c'est qu'il renferme dès l'origine cette *volonté* de l'homme qui tend vers autre chose que ce qui est. Toutefois, l'homme ne peut le réaliser qu'en partant de ce qui n'est pas encore, mais peut et doit être. Et il est bien entendu que ce qui « n'est pas » ne se manifeste pas à partir d'un présent achevé, mais est précisément le futur dans le présent. Autrement, la pratique elle-même, en tant que changement ou transformation du monde, serait impossible.

Le monde de l'homme est donc déjà constitué par l'avenir, car dans le cas contraire, il n'y aurait même pas de monde. Et chaque fois que l'on se dérobe à une responsabilité vis à vis de l'avenir, on agit contrairement aux exigences de l'être de l'homme et de son essence, ce qui est *humainement impossible*. Cette déroboade n'est possible que dans le cas d'un comportement humain *aliéné*, quand l'homme capitule devant sa propre nature. L'homme est alors ravalé au rang de bête sociale, se contentant de ce qu'elle trouve autour d'elle sous une forme achevée et en accord avec tout ce qui est déjà, donc avec ce qui est donné et existant. C'est alors que cette autre chose qu'il n'est pas lui-même, ce sont les autres qui doivent la faire et la font effectivement en ses lieu et place; de sorte que ce sont les autres qui décident de son destin et déterminent la mesure et la limite de son avenir, qui autrement serait indéfiniment ajourné et confiné dans cet infini lointain et sombre dont parle Hegel. Cependant, le véritable avenir de l'homme, qui est le seul temps-espace réel de son activité authentique, actuelle, critique, révolutionnaire, universelle et sensible, est toujours en oeuvre maintenant et ici, élargissant les frontières des possibilités humaines qui ne sont jamais simplement données, mais gagnées, acquises et affirmées par la pratique réfléchie.

Ce sont ces possibilités historiques contenues dans le fondement même du monde de l'homme que Marx a découvertes, soulignant qu'il en découle l'unité de l'être et du devoir (Sein – Sollen), de ce qui est et de ce qui doit être. Cette unité se retrouve dans chaque rapport de l'homme envers le monde, la réalité, la société, et lui-même. Elle est obligatoirement la base de toute son activité, car tout rapport, toute pensée humaine renferme une position déterminée, une tenue décidée, une volonté, une conviction, une orientation subjective vers quelque chose, une orientation critique qui se manifeste

par un comportement déterminé, affirmatif ou négatif, envers ce qui est. C'est pourquoi dans chaque homme ce qui est implique toujours ce qui doit être et comment cela sera, l'un n'apparaissant jamais sans l'autre. La séparation, la dissociation et l'opposition de ce qui est et de ce qui doit être sont établies et affirmées seulement par la théorie, la pensée abstraite ou la conscience qui pense – comme dit Marx – qu'elle est ou voudrait être quelque chose d'autre qu'un être conscient. C'est ici que la théorie apparaît comme quelque chose qui se différencie de la pratique, auquel cas la théorie elle-même, séparée de la pratique, devient abstraction pure, irréalité, fantôme, et finit dans un pragmatisme pur et simple dépourvu de toute signification. On tente d'y remédier en avançant alors le postulat, de nouveau théorique et abstrait, de l'unité de la théorie et de la pratique, restant par là sur la même position, sans voir que cette unité est contenue dans le fondement même du monde de l'homme et que sans elle le monde serait menacé de se dissoudre et de disparaître sans espoir de retour. Cette unité de la théorie et de la pratique, de ce qui est et de ce qui doit être, de la conscience et de l'être, de la pensée et de la volonté, se pratique quotidiennement, et toute oeuvre, acte ou rapport humains la réalise et l'affirme d'une manière active et critique. Dans cet acte est en oeuvre, maintenant et ici, tout le passé humain de l'homme et son seul avenir réel, et dans cet acte ou oeuvre se réalise son être historique et pratique. C'est seulement dans ce sens que l'on peut parler de l'historicité de la pratique humaine, dans laquelle on voit toujours s'abolir et se renouveler, se nier et se constituer, se mesurer et s'orienter, se mettre en oeuvre et prendre conscience, la forme concrète de l'existence humaine.

C'est la raison pour laquelle ce qui doit être – fondé sur la possibilité élémentaire qu'une chose soit ou ne soit pas ou devienne autrement de ce qu'elle est, possibilité qui est toujours, nous l'avons dit, activement présente dans ce qui est – contient déjà dans son fondement, réalise et représente la critique radicale de tout ce qui existe. Cette critique est contenue déjà dans tous les actes, oeuvres, rapports ou positions humains, et ne représente pas quelque chose qui arrive de l'extérieur et a posteriori, comme une greffe que l'on ferait sur ce qui n'est pas conforme à l'humain. Quand le menuisier fait d'un arbre un meuble, le cordonnier du cuir un soulier, l'ouvrier de la matière brute une machine, quand l'ingénieur dessine un pont, quand le savant écrit une oeuvre scientifique, quand le politicien oriente un mouvement social, etc., ils ont un comportement *critique*, ils agissent de façon *critique*, ils font une critique active radicale de l'arbre existant, du cuir, de la rivière qu'il faut enjamber, des matériaux qu'il faut employer, des idées scientifiques, de la société en question, de ses formes et de ses institutions, et la critique en tant que changement des formes existantes d'une réalité déterminée, est immanente à tout acte humain considéré comme le rapport nécessaire de l'homme envers le monde et les objets de son activité.

Cela ne veut pas dire, bien sûr, que chaque fois que l'homme agit il a eo ipso un comportement critique, car la thèse de Marx et son exigence de changement du monde ne se réduisent pas, comme nous

l'avons vu, à une pure opérativité et à la domination technique de la nature et de la société, se confinant dans le cadre et les postulats essentiels de l'existant, c'est-à-dire à l'intérieur de l'empirique existant ou d'une positivité déterminée; au contraire, ce dont il est question dans cette thèse, c'est de la négation, de la destruction, du changement, donc de la critique révolutionnaire du tout, c'est-à-dire du fondement même du monde, de la société et de la réalité. Ce dont il est question, c'est de la *possibilité* même de ce changement, de la critique du monde existant, possibilité qui est à la base de l'activité humaine, de l'être même du monde de l'homme et de son essence, donc à la base de la pratique grâce à laquelle la critique n'est pas seulement possible mais *humainement* nécessaire. C'est la raison pour laquelle l'homme *en tant qu'homme*, de par son origine et non en tant qu'être empirique déjà intégré dans l'existant, de par son essence d'être créateur de la praxis, dans tout ce qu'il fait à un comportement critique, c'est-à-dire réfléchi, tendu vers un but et révolutionnaire, et dans ce rapport historique éminemment humain, rien ne peut durer sous une forme accomplie de ce qui est existant ou tout simplement donné. Car si quelque chose est donné, ce quelque chose n'est donnée que pour l'homme et sera toujours donné différemment, autrement, plus précisément subjectivement, pour moi ou pour autrui, c'est-à-dire toujours différent, à l'exemple de la nature humaine stence quotidienne empirique et aliénée.

Tels sont les deux niveaux entre lesquels se constituent et se réalisent l'essence de l'homme et sa nature humaine, si, par son oeuvre, il l'affirme toujours de nouveau, niant la facticité pure de son existence quotidienne empirique et aliénée.

En ce sens, il semble inopportun et presque déplacé de poser la question de savoir à quoi l'on pense et sur quoi l'on applique sa pensée quand on critique une forme sociale, un phénomène, une institution, un rapport, des individus, etc., car chaque critique contient implicitement la critique de tout ce qui existe et touche le monde entier, c'est-à-dire aussi, et peut-être avant toute chose, celui-là même qui formule la critique. Si donc la critique est la forme spécifique, ou plus précisément la forme essentielle et unique de l'existence humaine, si elle constitue l'affirmation de la subjectivité humaine, si elle se trouve dans le fondement même du monde de l'homme, si le changement du monde dans tout acte humain et dans toute oeuvre humaine est la critique la plus radicale que l'on puisse faire du monde existant, alors il est pour le moins étrange d'entendre dire et proclamer que la critique de la société ou la critique sociale, sont des choses venues de l'extérieur, imposées, non-conformes et pour ainsi dire inouïes. Après tout ce que nous venons de dire, ce qui pourrait sembler au contraire «inoui», c'est que l'on affirme cela au nom de Marx, ou du marxisme, ou dans le postulat de la réalisation du socialisme, car le socialisme n'est justement rien d'autre que la critique *totale*, la critique radicale, implacable, et la revalorisation de toute cette partie de l'histoire des origines jusqu'à nos jours que Marx nomme la préhistoire; comment alors exclure de cette critique certains individus ou phénomènes sociaux déterminés? On suppose

en effet que l'homme en tant qu'individu ne cesse pas d'être un homme au moment précis où est détruit l'ancien système social et où commence à se réaliser l'ordre socialiste nouveau. C'est pourquoi l'on n'a pas tort de poser la question de savoir pourquoi et à partir de quelle donnée humaine réfléchie certains individus, dans le socialisme – en tant que transformation révolutionnaire de toutes les anciennes formes de la vie et en tant que recherche critique de formes nouvelles et meilleures de rapports sociaux et humains – certains individus donc, deviennent et doivent devenir en une seule nuit infaillibles. La Bible nous apprend déjà que même les anges n'étaient pas infaillibles, ce qui était le privilège du bon Dieu, et que ce Lucifer rebelle et critique a mijoté sa soupe dans le sein même de Dieu. Quant à cet Adam qui était d'une pureté angélique, il a trébuché, avec sa femme, au premier pas, il a péché dès qu'il a voulu être tout simplement un homme et connaître quelque chose de l'Arbre de la science du Bien et du Mal, c'est-à-dire dès qu'il a voulu poser la première question critique de l'histoire: que suis-je, moi, en tant qu'homme? Aussi devons-nous nous attendre à ce qu'il y ait des pécheurs même dans le socialisme, et même dans un socialisme tout à fait semblable au paradis d'Adam et Eve et au chœur des anges dans le sein de Dieu. Cependant, ce n'est que dans la Bible que la critique est appelée «péché originel». On peut seulement se demander si elle le sera aussi dans le socialisme.

## EINIGE STREITFRAGEN\*

*Herbert Marcuse*

Es ist so viel über die Frankfurter Schule gesagt worden, dass ich mich verpflichtet fühle, etwas richtigzustellen: meine Freunde in Frankfurt haben nie behauptet, dass die Theorie selbst schon Praxis ist, im Gegenteil, sie haben immer darauf hingewiesen, dass zwischen beiden eine notwendige Spannung besteht.

Zu Goldmanns Kritik, nach der die Situation heute, wie ich sie dargestellt habe, der der Junghegelianer ähnelt, möchte ich nur eins sagen: die Junghegelianer konnten keine revolutionären Kräfte finden in einer Periode, in der das revolutionäre Proletariat im Anstieg war, während die Situation heute ja genau umgekehrt ist. Ich habe nie gesagt – »es ist nichts zu machen«. Leider konnte ich in meinem Referat auf die Frage des *Was tun?* nicht eingehen. Es gibt Gruppen (und damit komme ich auf andere Diskussionsredner zurück), mit denen der Marxist zusammen arbeiten kann und (arbeiten) muss. Sie sind nicht nur und nicht primär in der Arbeiterschaft. Und hier möchte ich etwas berichtigen, was Marković gesagt hat: es gibt in Amerika die Gruppen, von denen er behauptet hat, es gäbe sie nicht, Gruppen, die er humanistisch genannt hat, nämlich Intellektuelle, die nicht nur am Schreibtisch sitzen, die nicht nur hinter dem Katheder stehen, die gerade jetzt in den Südstaaten ihr Leben opfern, um für die bürgerlichen Rechte, die primitivsten bürgerlichen Rechte für Neger zu kämpfen. Die Rolle der Intellektuellen heute ist überhaupt nicht zu unterschätzen, und dieser kämpferische Humanismus existiert auch in anderen Schichten. Mit diesen Gruppen zu arbeiten, deren Bewusstsein zu stärken und zu erweitern, ist wirklich etwas, was nicht nur Theorie ist, was gleichzeitig auch der Praxis zugute kommt. Wir kennen die heute wirklich schon revolutionäre Rolle

\* Die zwei Texte von H. Marcuse und S. Mallet, die wir hier bringen, sind ihre Diskussionsreden in der Sommerschule von Korčula 1964. Viele Teilnehmer der Schule haben mehrmals das Wort genommen, und es ist praktisch unmöglich die gesamte Diskussion in unserer Zeitschrift zu veröffentlichen. Die Interventionen von Mallet und Marcuse werden mehr als eine Illustration der allgemeinen Thematik, des Tons und der Art und Weise der Diskussion, und als ein interessanter Ausschnitt aus dem Ganzen hier abgesondert publiziert.

der Studenten in Ländern wie Südkorea, in Vietnam und anderen, man kann nicht mehr so leicht, wie es der Marxismus früher getan hat, die Rolle der Intellektuellen vernachlässigen.

Ich habe nicht behauptet, dass die Technik als Hauptfaktor für Situation verantwortlich ist. Ich habe von der Technik als Herrschaftssystem gesprochen, das heisst, dass der technische Fortschritt und die Technologie in einer bestimmten Weise organisiert worden sind und dass diese Organisationsform der Technik das bestehende System in den kapitalistischen Industrieländern zum grossen Teil zusammenhält. Dass die Technik auf eine andere Organisationsbasis gestellt werden kann – ich bin der letzte der das bestreitet, und gerade darin sehe ich eine der entscheidenden Aufgaben des Sozialismus. Der Sozialismus übernimmt nicht einfach die Technologie des Kapitalismus, der Sozialismus schafft in einem ganz konkreten Sinn seine eigene Technologie.

Ich habe nie gelehnet, dass es Konflikte innerhalb der bestehenden Gesellschaft gibt, und ich weiss, dass sie in Frankreich sicher schärfer sind als in U. S. A. Der Konflikt zwischen dem staatlichen und dem privaten Sektor ist sicher da, er war oft schon da in der Geschichte des Kapitalismus. Aber ich glaube nicht, dass das einer der Konflikte ist, die explosiv sind und die zur Zerstörung des Kapitalismus führen werden.

Ich habe auf den Gegensatz hingewiesen, den ich als den zentralen Gegensatz im Kapitalismus heute ansehe und der gerade mit der Tendenzen zur Automatisierung verbunden ist; nämlich einerseits drängt das System zur Automatisierung, andererseits kann sich dieses System die volle Automatisierung nicht leisten, weil sie zum Zusammenbruch der bestehende Institutionen führen würde. Das ist der entscheidende Gegensatz, und dieser Gegensatz indiziert auch die Möglichkeit einer Revolution im Kapitalismus. Nur, wie gesagt, das ist keine Sache, die von heute auf morgen zu planen ist, das ist ein langwieriger Prozess, der seinerseits wieder sehr stark von der Entwicklung der Koexistenz zwischen Kapitalismus und Sozialismus abhängt, zum Beispiel davon, ob der Kommunismus oder Sozialismus es dem Kapitalismus erlauben wird, die Automatisierung weiterhin zu dosieren, das heisst in solchen Schranken zu halten, dass sie das System nicht sprengt, oder ob nicht die ökonomische und kulturelle Entwicklung in den kommunistischen Ländern so fortschreiten wird, dass sie den Kapitalismus zwingen wird, seinerseits immer extensiver und intensiver zu automatisieren, um nicht in dieser globalen Konkurrenz zurückzubleiben.

Zur Frage der Selbstverwaltung der Arbeiter die hier aufgeworfen worden ist, ich glaube, dass dies nach dem Referat von Serge Mallet ausführlich zur Sprache kommen wird. Ich möchte deswegen hier nur ganz kurz und vorgehend meine Ansicht formulieren. Selbstverwaltung der Arbeiter als wirklich sozialistische Selbstverwaltung ist nur *nach* der Revolution möglich, aber nicht *vor* der Revolution. Oder besser: wirkliche Selbstverwaltung der Arbeiter ist schon die Revolution.

Die letzte Frage, die ich hier noch beantworten möchte: man hat mich gefragt, wie ich behaupten kann, dass die marxistische Theorie heute noch die richtige Theorie des Kapitalismus ist, wo doch alle marxistischen Begriffe in meinem Referat zu verschwinden scheinen. Ich antworte, dass genau dieses angebliche Verschwinden in der marxistischen Theorie selbst angelegt ist, denn schliesslich sind ja die marxistischen Begriffe wirklich dialektische Begriffe, das heisst, sie bleiben nicht starr. Dass das Proletariat nicht das Proletariat in den hochentwickelten Industrieländern bleibt, sondern sich in seiner Position und Haltung verändert, ist in der marxistischen Theorie selbst nicht nur angelegt sondern gesagt. Diese Entwicklung ist in der Konzeption der höheren, organischen Zusammensetzung des Kapitals enthalten, aus der auch die Stabilisierung des Kapitalismus abgeleitet werden kann. Die marxistischen Begriffe verschwinden nicht, sondern sie werden entwickelt, und zwar nicht so entwickelt, dass sie nur einfach an die neue Realität angepasst werden, sondern so, dass die neue Realität aus ihnen selbst erklärt werden kann. Also keine Zufügung von aussen, sondern wirklich eine dialektische Weiterentwicklung, die in der marxistischen Theorie selbst schon da ist.

Das ist leider alles, was ich in dieser kurzen Zeit sagen kann. Noch einmal – Theorie ist keine Praxis. Andererseits kann die Theorie, und auch die marxistische Theorie nicht, eine Praxis erfinden, die nicht da ist. Die Wechselwirkung zwischen Theorie und Praxis ist eine der zentralen Idee des Marxismus, und an der müssen wir festhalten. Dass heute in den höchsten entwickelten Industrieländern fast die gesamte Bevölkerung Objekt geworden ist und dass diese Objekte vielleicht die Subjekte der Revolution werden können, glaube ich auch. Das wäre die totale Revolution, die nicht mehr von einer Klasse durchgeführt wird, sondern nun wirklich von der gesamten verwalteten und unterdrückten Gesellschaft mit Ausnahme der immer kleiner werdenden Herrschaft. Aber auch hier darf man diese Begriffe nicht ideologisch gebrauchen. Ich weiss, dass Ausbeutung nicht aufhört, wenn es den Arbeitern besser geht, aber ich würde sicher nicht so weit gehen, zu sagen, dass es *gleichgültig* ist, ob der Arbeiter ein Eigenheim, ein Automobil, einen Fernsehapparat hat oder ob er sich das nicht leisten kann. Wenn man so weit geht, dann gibt man nun wirklich die Basis des Materialismus selbst auf, und nicht nur des dialektischen. Wenn ich heute dem organisierten amerikanischen Arbeiter sage: Du bist entsetzlich ausgebeutet, genau so ausgebeutet wie zuvor, und die Tatsache, dass du ein Haus hat, und ein Automobil und dass du nach Europa reisen kannst und so weiter ändert nichts an der Tatsache, dass der Mehrwert privat angeeignet und verteilt wird – dann wird er sich das vielleicht interessiert anhören, aber irgendwelche Konsequenzen wird es überhaupt nicht haben. Er wird höchstens fragen: Ja, soll ich vielleicht deswegen, wegen dieses Begriffs der Ausbeutung, ein System umstürzen, das mir ein Automobil gibt, das mir mein Eigenheim gibt? Also auch hier dürfen wir die marxischen Begriffe nicht ideologisch erstarren lassen, sondern sie an der Wirklichkeit messen.

## DEUX TACTIQUES

*Serge Mallet*

Herbert Marcuse a fait à ce colloque une analyse de la situation du mouvement ouvrier dans les pays occidentaux avancés, qui se rapproche par toute une série de constatations de celles que je viens de faire, mais qui s'en différencie d'une manière fondamentale dans son interprétation et dans ses conclusions. L'importance de cette intervention n'a pas besoin d'être rappelée. Tout le monde a compris qu'Herbert Marcuse développait ici les thèses théoriques les plus sérieuses qui aient jusqu'ici été mises en avant par les marxistes qui dans le conflit théorique entre chinois et russes accordent leur préférences aux thèses de Mao-Tsé Tung. Je pense qu'il était utile qu'un tel exposé soit fait ici avec l'honnêteté politique et scientifique qui caractérise Herbert Marcuse et débarrassé de la logomachie partisane et souvent hypocrite dont sont encombrés les textes chinois.

Lucien Goldmann et Henri Lefebvre ont tout deux à ce même colloque indiqué qu'ils ne considéraient pas l'interprétation de Marcuse comme fondée en ce qui concerne les pays européens; mais ils admettaient que cette analyse pouvait exprimer valablement la réalité sociale américaine. Herbert Marcuse, d'autre part, appuie très fortement sa démonstration sur le fait que les Etats Unis étant plus avancés économiquement que les états capitalistes européens, la généralisation des phénomènes qu'il dénonce en Europe Occidentale ne saurait tarder. Je me permettrais de constester doublement ce point de vue de Marcuse, d'un point de vue strictement méthodologique, m'avouant incapable de le critiquer du point de vue d'une connaissance de la société américaine.

Premièrement Herbert Marcuse me permettra de contester, ce rôle précurseur qu'il attribue aux USA, en m'appuyant sur la série des cours qu'il avait donné, il y a deux ans, à l'Ecole des Hautes Etudes à Paris. Analysant la nature du régime gaulliste en France, Marcuse constatait, à ce moment-là, que bien que l'appareil de production américain soit infiniment plus développé que celui des pays d'Europe Occidentale, c'est dans ces pays, et particulièrement en France que ce qu'il nomme, d'une formule heureuse, »le capitalisme

d'organisation» avait atteint son niveau maximum d'institutionnalisation et manifesté ses traits les plus avancés. Marcuse retrouvait ici la célèbre remarque d'Engels sur la France, «ce pays où les luttes de classes affirment toujours leurs contours de la façon la plus achevée et où elles donnent lieu aux conséquences politiques les plus nettes».

De fait, l'observateur français ne peut qu'être frappé de constater la timidité avec laquelle les théoriciens »libéraux« américains du genre Galbraith, formulent des thèses qui en France sont aujourd'hui acceptées par les éléments les plus rétrogrades du capitalisme français. Les tendances fascisantes qui se développent à l'heure actuelle aux États-Unis autour du phénomène Goldwater et qui semblent le produit de la conjonction des éléments racistes du sud, menacés dans leurs privilèges par les progrès de l'intégration raciale et des éléments les plus archaïques du capitalisme américain, craignant de voir se renforcer l'emprise du capitalisme d'état, ne m'apparaît pas, par rapport à l'Europe Occidentale, comme un phénomène d'avant garde, mais comme la réédition à une échelle dix fois plus vaste des conflits que nous avons connus en France avec la guerre d'Algérie et le mouvement poujadiste, c'est à dire la réaction désespérée des éléments archaïques de la société française contre la mise en place du capitalisme d'organisation. Je ne chercherais pas ici les causes de ce retard de la conscience américaine par rapport à la base économique, mais tout confirme l'impression que du point de vue de la mise en place des structures du capitalisme d'organisation, les USA se sont, depuis quelques années seulement, engagés dans la voie que l'Europe occidentale a suivie à partir de 1945. Si cette hypothèse est juste, et Marcuse du moins semble l'accepter, nous sommes sans doute mieux placés que lui pour analyser les contradictions du capitalisme d'organisation.

Deuxièmement je ne peux qu'être frappé par le fait que Marcuse appuie ses conclusions concernant le niveau d'intégration volontaire de la classe ouvrière américaine au capitalisme d'organisation sur les travaux de cette sociologie positiviste et empirique américaine dont lui et moi sommes d'accord pour dénoncer les insuffisances. C'est ainsi par exemple qu'en France même, l'expérience sur le terrain nous a maintes fois démontré qu'une certaine technique d'enquête fondée sur l'accumulation des questionnaires et des interviews individuelles, aboutissait, aux termes d'une interprétation grossière, à de résultats qui se trouvaient démentis par une analyse plus fine, utilisant les techniques du groupe et le non-directivisme. Spontanément en effet, les questionnés et les interviewés ont tendance à répondre dans le sens de ce qui leur a été demandé ou de qui lui est suggéré par le conditionnement social extérieur. La majorité des réponses va toujours dans le sens de l'acceptation des thèmes idéologiques dominants, alors que, très peu de temps après l'enquête, l'explosion de tel ou tel mouvement social prouvera que ce conformisme ne correspondait nullement aux motivations réelles des interviewés. Dans les conditions où opère la sociologie du travail américaine, il est peu pro-

nable qu'elle puisse nous donner des informations satisfaisantes sur le niveau d'acceptation ou de non-acceptation du capitalisme d'organisation par la dite classe ouvrière. Le tableau de la sociologie américaine nous laisse apparaître, plus encore qu'en France, l'absence d'une sociologie marxiste appliquée à l'étude concrète de la société américaine. Entre les sociologues empiriques intégrés au système, et qui bon gré mal gré, participent à la fabrication de l'idéologie du capitalisme d'organisation et les sociologues du refus, confinés dans leurs ghettos universitaires et coupés des réalités de la production américaine, il n'existe rien: d'où notre difficulté à savoir finalement quelque chose sur la réalité sociale américaine.

De même je constate que Marcuse utilise d'une façon non-critique des concepts mis en avant par des économistes bourgeois, alors que ceux-ci, moins que jamais, semblent correspondre à la réalité sociale de notre temps. Je pense ici à la référence faite par Marcuse au renforcement du secteur tertiaire par rapport à l'affaiblissement du secteur secondaire. Nous avons vu, et cela doit se voir beaucoup plus aux Etats-Unis qu'en France, combien la terminologie de Collins Clark paraissait archaïque dans le cadre de l'industrie automatisée. Sans donc vouloir prononcer un jugement sur l'évolution réelle de la société américaine, je ne peux m'empêcher de contester les bases sur lesquelles Marcuse fonde son interprétation pessimiste. Je voudrais également revenir sur un des thèmes principaux de Marcuse, quant à la définition de «la principale classe révolutionnaire». Pour Marcuse, qui partage ce point de vue, semble-t-il, avec la plupart des marxistes américains et avec les marxistes chinois, la seule classe révolutionnaire, virtuelle dans les pays capitalistes avancés, est le prolétariat d'origine immigrée ou les minorités raciales. Il est évident que la question ne se pose pas dans les mêmes termes aux USA où les minorités possèdent la citoyenneté américaine et en Europe occidentale où il s'agit d'éléments étrangers- juridiquement au pays dans lequel ils travaillent. Le point de vue de Marcuse a été en d'autre temps développé en France, au moment de la guerre d'Algérie, par l'équipe groupée autour de J. P. Sartre et de Francis Jeanson: Selon ces intellectuels, la possibilité du passage au socialisme en France passait par l'aggravation du conflit algérien et par le fait qu'il allait se transporter sur le territoire métropolitain, en raison de la présence d'une importante main-d'oeuvre algérienne en France. Le prolétariat algérien armé était la force matérielle sur laquelle allait s'appuyer les intellectuels de gauche, «seule couche nationale échappant à l'intégration au néocapitalisme».

Nous savons ce qu'il est advenu de ce rêve. Il semble en effet que l'évolution américaine laisse subsister une fraction importante de la population qui vit en dehors de la sphère de prospérité de «l'affluent-society». Mais ce «peuple de l'abîme» pour reprendre l'image de Jack London dans «le talon de fer» ne représente dans le pays qu'une minorité, incapable en tant que telle de promouvoir un bouleversement global des structures sociales. Peut-être au bout du

compte, la question noire se résoudra-t-elle aux Etats Unis par la création d'Etats Noirs indépendants faisant sécession d'avec le gouvernement central, mais il ne s'agira que d'une phase ultime des révolutions coloniales qui se sont déjà déroulées sur l'ensemble des continents africain et asiatique.

En ce qui concerne le rôle de la main d'oeuvre immigrée dans les pays d'Europe occidentale, la situation se présente toutefois, et du fait même du succès des luttes nationales des peuples colonisés – d'une manière toute différente. En effet jusqu'à ces dernières années, l'entrée dans les pays européens développés de la main d'oeuvre en provenance des pays sous – développés d'Afrique, d'Asie et d'Europe méridionale, se faisait sous l'aspect d'une immigration individuelle. Les travailleurs immigrés, isolés à leur arrivée dans le pays, cherchaient à s'intégrer au mouvement ouvrier et syndical national et ceci d'autant plus que dans le cas des pays comme la France ou l'Angleterre, la plupart des ces travailleurs, originaires des territoires coloniaux, se trouvaient assimilés à un statut de citoyen national.

Depuis quelques années, le capitalisme moderne a tendance à organiser d'une autre façon le transfert de la main d'oeuvre dont il a besoin: ces transferts se font maintenant dans le cadre d'accords d'état à état, comme compensation de l'aide technique fournie par les pays développés à leurs anciennes colonies devenues indépendantes. Les travailleurs ainsi transférés, continuent de dépendre, sur le sol du pays européen, de leur propre gouvernement et s'organisent à l'intérieur des mouvements contrôlés par ce gouvernement. La nécessité de l'aide technique et économique engendre en contrepartie le souci des gouvernements nouvellement indépendants d'interdire à leur main d'oeuvre emmigrée la moindre collusion avec l'opposition ouvrière du pays dans lequel ils travaillent. Cette situation a certes d'abord existé avec des pays ex-coloniaux, maintenus dans le cadre d'un néo-colonialisme de fait. L'évolution des rapports franco-algériens, les récents accords qui viennent d'être conclus entre le gouvernement français et le gouvernement Ben-Bella, prouvent que cette situation peut aussi bien se présenter pour un pays de tendances révolutionnaires. Mieux, depuis deux ans une délégation du patronat français négocie avec le gouvernement chinois l'importation en France d'une main d'oeuvre chinoise, qui arrivera encadrée et contrôlée par ses propres organisations politiques et dont la «sagesse» sera la garantie du développement des liens économiques dont la Chine a besoin pour échapper au blocus dont elle est l'objet.

Ainsi la main d'oeuvre immigrée, loin de constituer une force révolutionnaire potentielle dans les pays capitalistes avancés, constitue au contraire, un moyen de pression économique et politique sur la classe ouvrière des pays d'accueil.

Le développement de l'immigration apparaît d'ailleurs depuis quelques années, comme la solution que le capitalisme cherche à apporter aux contradictions qui lui sont posées par le développement des forces productives. En Europe occidentale comme aux Etats-

Unis, c'est la pénurie de main d'oeuvre qui a principalement contraint le capitalisme à favoriser l'introduction de l'automatisation. D'ores et déjà dans les pays occidentaux, celui-ci n'est plus pour l'essentiel que le fait du secteur étatisé. La possibilité de profiter des difficultés économiques des pays ayant nouvellement accédés à l'indépendance pour se procurer une main d'oeuvre à bon marché économiquement utilisable et politiquement inoffensive, ouvre au capitalisme des possibilités nouvelles pour freiner le développement technique des forces productives et les conséquences que celui-ci entraîne, tant du point de vue de la baisse du taux de profit que de celui de l'affaiblissement des structures autonomes du capitalisme. On peut sans doute dire sans exagération que l'importation massive d'une main d'oeuvre immigrée, encadrée et organisée dans le cadre d'accords d'état à état, constitue à l'heure actuelle la principale source de faiblesse du mouvement ouvrier dans les pays avancés du monde occidental. Tant que le capitalisme disposera de ce réservoir de main d'oeuvre, il n'y aura pas de généralisation de l'automatisation, pas de réduction du temps de travail, pas de développement de revendications gestionnaires qui sont liées au développement des forces productives. Dans l'immédiat il y a donc contradiction entre les intérêts de la classe ouvrière avancée et les perspectives du passage au socialisme dans les pays occidentaux et les intérêts à court terme des pays ayant nouvellement accédés à l'indépendance. Cette contradiction ne pourrait se résoudre qu'à un niveau supérieur, à partir du moment où le mouvement ouvrier exercerait une pression suffisamment forte pour porter à un niveau plus élevé le développement d'une aide technique tendant à développer rapidement le potentiel économique de ces pays et du même coup à leur permettre d'utiliser pleinement leur main d'oeuvre excédentaire. Par contre la politique actuelle des gouvernements de ces pays qui utilisent leur main d'oeuvre excédentaire comme monnaie d'échange en vue de l'obtention des moyens de trésorerie, va à l'encontre des intérêts du mouvement socialiste des pays d'Europe Occidentale. C'est dans ces conditions, une vue de l'esprit plusieurs fois démentie par les faits que de voir dans la classe ouvrière immigrée la force d'avant garde sur laquelle pourrait s'appuyer une contestation révolutionnaire de l'ordre établi.

Le débat que nous avons entamé lors de ce colloque n'a évidemment rien d'un débat académique. C'est probablement la première fois que sous la forme théorique et non plus sous une forme polémique vulgaire auront été esquissées les deux lignes stratégiques qui à l'heure actuelle tendent à restructurer la pensée socialiste internationale: L'une part de l'analyse des contradictions du capitalisme d'organisation, cherche à dégager les perspectives d'une stratégie offensive fondée sur la conquête progressive des centres de décision économique et l'approfondissement, dès maintenant, c'est à dire dans le cadre même du capitalisme d'organisation, des revendications gestionnaires tendant à contester la structure bureaucratique et technocratique

de celui-ci. L'autre considère comme un fait irréversible »l'intégration volontaire de la majorité de la classe ouvrière des pays capitalistes avancés dans le capitalisme d'organisation«, reporte tous ses espoirs sur les pays sous-développés du tiers monde et les minorités des travailleurs de ces pays dans les pays avancés. Entre ces deux lignes, s'étendent les vastes espaces du marais kroustchovien dont les idéologues apparaissent tout aussi incapables de définir les voies nouvelles au socialisme pour les pays économiquement avancés, que de réfuter sérieusement les accusations d'égoïsme de grande puissance et d'opportunisme théorique que leur adressent les partisans de Mao-Tsé-Toung. Idéologiquement, ce marais d'ores et déjà ne compte plus; inexorablement les forces qui s'y rattachent se trouveront amenées à choisir entre l'une ou l'autre des lignes théoriques qui ont été esquissées ici et dont la première regroupe en gros les communistes italiens et si l'on s'en réfère au congrès de Ljubljana, les communistes yougoslaves, ainsi qu'une fraction de la gauche socialiste et syndicale française et anglaise – ce que nous appelons dans nos pays »le courant de renouveau socialiste« et la deuxième, réunit autour des communistes chinois la plupart des forces révolutionnaires des pays du tiers monde et quelques minorités intellectuelles dans les pays capitalistes avancés. L'existence du marais ne facilite pas la confrontation positive nécessaire entre les tenants de ces deux lignes et c'est probablement l'absence de ses représentants ici qui nous a permis d'aller aussi loin dans la discussion.

Les perspectives du passage au socialisme dans les pays économiquement développés ne doivent tenir compte des problèmes qu'évoquait ici Henri Lefebvre, celui des contradictions entre le secteur technocratique d'état et les managers de l'industrie privée à l'intérieur du capitalisme d'organisation, et celui des rapports entre cette technocratie d'état et le mouvement socialiste, non seulement dans la phase de prééminance du capitalisme d'organisation, mais aussi au cours de la première phase du socialisme. L'intérêt des rapports présentés ici par les théoriciens yougoslaves, notamment ceux de Vranitzki, de Millitch et de Supek, réside précisément dans le fait qu'ils nous ont montré comment, dans la première phase du socialisme, l'existence des phénomènes technocratiques et bureaucratiques était inévitable et nécessaire, mais comment aussi le mouvement ouvrier devait parallèlement mettre en place les organismes d'autogestion directe comme contrepoids des tendances technocratiques, et comment c'est en fin de compte du renforcement de ces organismes d'autogestion que dépendait le dépérissement des structures techno-bureaucratiques elles-mêmes liées à l'existence de l'état. Dans les pays capitalistes avancés, technocratie d'état et capitalisme d'organisation privé collaborent en se combattant. Dans la pratique, la technocratie d'état se trouve constamment placée en position ambivalente entre le capitalisme privé et le mouvement socialiste. Son sort étant liée à celui du développement des forces productives et non pas à celui de la propriété des moyens de production, elle est amenée à entrer en conflit

avec le capitalisme privé, chaque fois que celui-ci a tendance à freiner le développement des forces productives. Par contre, elle a tendance à se rapprocher de celui-ci chaque fois que le mouvement ouvrier menace de mettre en question la structure hiérarchique des entreprises et de l'économie d'où la technocratie tire ses privilèges et son pouvoir. L'issue du conflit entre capitalisme et socialisme dans les pays économiquement développés dépend dans une large mesure de la possibilité d'une alliance durable entre la technocratie d'état et le mouvement ouvrier. Cependant la technocratie aura tendance dans cette phase à se subordonner le mouvement ouvrier lui-même et c'est pourquoi celui-ci ne peut pas attendre d'avoir conquis la totalité du pouvoir politique et économique pour mettre en place les organismes d'autogestion qui lui permettront au stade ultérieur de contrebalancer et finalement d'éliminer l'influence de la technocratie.

Loin, par conséquent de dissoudre, comme le disait Marcuse, les contradictions, la phase du capitalisme d'organisation voit naître au contraire des contradictions nouvelles, contradictions dont le caractère particulier est qu'elles sont à la fois valables pour la dernière phase du système capitaliste et pour la première du socialisme, sous des formes naturellement différentes. A partir de cette analyse, le mouvement ouvrier est évidemment amené à rejeter ancienne notion de programme minimum et, de programme maximum. En fait le capitalisme d'organisation représente d'ores et déjà par lui-même une phase de compromis dans lequel il est possible au mouvement ouvrier de s'emparer d'une partie des forces économiques, et je suis ici pleinement d'accord avec la comparaison que faisait Lucien Goldmann rappelant que lorsque la bourgeoisie française avait pris politiquement le pouvoir en 1789, elle s'était déjà emparée de l'essentiel du pouvoir économique.

Non seulement la phase du capitalisme d'organisation voit s'exacerber les contradictions internes propres au système capitaliste, mais elle voit se manifester l'aggravation des contradictions inter-imperialistes. Dans la phase où le capital financier régnait en maître absolu sur l'économie de divers grands pays capitalistes, les contradictions avaient tendance à s'estamper en raison de l'interpénétration des capitaux. Par contre le développement au sein du capitalisme d'organisation d'un secteur capitaliste d'état renforce les tendances concurrentielles et antagonistiques entre les diverses puissances impérialistes. Il est évident par exemple que c'est probablement parce que de tous les pays où s'est développé le capitalisme d'organisation, la France a atteint le point plus avancé, que ce pays apparaît aujourd'hui au sein du monde occidental, comme le chef de file de la résistance aux projets d'hégémonie du capitalisme américain. Il est en effet certain que, bien que leurs intérêts économiques soient tout aussi antagonistes, les capitalistes allemands ou italiens restent beaucoup plus soumis au capitalisme américain, et ceci en raison du rôle plus faible joué dans ces pays par le secteur public et la technocratie

d'état. Le développement des contradictions interimpérialistes crée les conditions de nouveaux développements de la résistance des pays soumis jusqu'ici à l'hégémonie du plus puissant capitalisme mondial, notamment en Amérique latine. Ainsi sur le plan international comme dans chaque pays pris isolément, le capitalisme d'organisation n'a pu surmonter un certain nombre de contradictions classiques du système capitaliste qu'en en créant des nouvelles.

L'importance de l'élaboration d'une stratégie nouvelle en vue de résoudre les problèmes du passage au socialisme des pays économiquement avancés apparaît d'autant plus grande que les contradictions du capitalisme d'organisation rendent ses virtualités plus grandes.

Henri Lefebvre: *Critique de la vie quotidienne, II.*

*Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*  
Éditions de l'Arche, 1962

Henri Lefebvre reste ce qu'il a toujours été: le marxiste français à la pensée la plus lucide. Doté d'une vaste culture et ouvert à tous les problèmes, il possède au plus haut degré les qualités éminentes de la pensée et de l'esprit français. L'essai philosophique est un genre français par excellence: on n'a qu'à penser à cette lignée remarquable qui va de Montaigne et Bayle à travers les encyclopédistes français, à l'exception près de la lourdeur d'Holbach que celui-ci tient d'ailleurs de ses ancêtres germaniques. Ce qui distingue les essayistes français, ce n'est pas seulement une brillante allure philosophique, qui a parfois pour conséquence un manque d'esprit systématique, même parfois un manque de la profondeur nécessaire, c'est aussi une alliance étroite du littéraire et du philosophique. Il s'agit en effet d'une imagination tout à fait particulière, presque entièrement étrangère aux philosophes des autres nations, et qui fait des philosophes français aussi des hommes de lettres remarquables. Voltaire, Rousseau et Diderot, Sartre, Camus et en un certain sens Lefebvre lui-même sont autant de représentants de ce phénomène tellement caractéristique pour l'histoire de la pensée française. Si les résultats de leurs investigations n'ont pas toujours été aussi durables que les recherches systématiques mais souvent factices et peu originales des philosophes métaphysiciens allemands qui s'évertuaient à sonder les abîmes de l'Homme et de la Nature, les penseurs français (les plus originaux) ont été depuis toujours la

conscience de leur temps, leur pensée et leur action étant mises au service des luttes progressistes de leurs générations.

A plus d'un égard ces traits sont valables pour Henri Lefebvre. Depuis trente ans déjà, il se trouve engagé dans la gauche française, puisque le P. C. l'a exclu lorsque son attachement invincible à l'expression de la pensée libre est entré en collision avec la dogmatique stalinienne qui, à ce moment-là, n'était pas encore dépassée, avec cette attitude envers l'homme et avec la façon de penser en général qui caractérisaient la direction du Parti Communiste de l'époque. Les dirigeants du P. C. sont aujourd'hui amenés eux aussi à critiquer le dogmatisme, les déformations, la vulgarité et la pratique obscure et inhumaine de la politique stalinienne. Vont-ils reconnaître le caractère dogmatique et apologétique d'une pratique et d'une pensée politiques qui étaient étrangères à la tradition de la grande culture française?

Henri Lefebvre a fait preuve d'originalité dans son approche des questions du marxisme déjà avant la guerre, puis immédiatement après la guerre, en publiant la première partie de la «Critique de la vie quotidienne» dont nous avons déjà rendu compte.

A cette époque déjà, surtout dans la grande préface de la deuxième édition, il s'est proposé pour programme la recherche empirique et théorique ainsi que l'élaboration de la théorie des besoins. C'est pourquoi il a consacré le premier chapitre de la deuxième partie de son livre à l'analyse et à la distinction des désirs et des besoins. Tandis que les désirs sont infinis et ne doivent pas être surestimés (ce serait tomber dans le psychologisme et le subjectivisme), ni négligés (ce serait tomber dans le matérialisme et dans le déterminisme vulgaires), parce que ce serait

oublier «les profondeurs obscures de l'homme et de son développement» (p. 13), les besoins se déterminent biologiquement (la faim, la soif, les besoins sexuels, peut-être le jeu, peut-être le besoin de dépenser l'énergie accumulée). Il consacre cette partie du livre à l'analyse du rapport dialectique et complexe entre les désirs et les besoins, pour poser ensuite la question: qu'est-ce que «la vie quotidienne»? Pour H. Lefebvre il ne s'agit pas des activités et des rapports quotidiens. Il s'agit de la quotidienneté qui engendre de véritables créations, créations qui reviennent à la vie quotidienne pour y vérifier et confirmer leur validité. «Ce qui se produit ou se construit dans les sphères supérieures de la pratique sociale doit montrer sa vérité dans le quotidien, qu'il s'agisse de l'art, de la philosophie, de la politique. L'authentification ne se fait qu'à ce niveau». (p. 50.) C'est pourquoi Henri Lefebvre détermine la quotidienneté comme un niveau (p. 51).

Il y introduit le problème des temps cycliques et du temps linéaire. Les temps cycliques sont plongés directement et immédiatement dans les rythmes et immédiatement dans les rythmes de la nature, dans les temps cosmiques; ils ont régné longtemps sur la vie humaine. La technique, l'industrie, l'homme moderne ont brisé le temps cyclique. Cependant, les temps cycliques n'ont pas disparu, étant donné qu'une grande part de la vie biologique et physiologique, une grande part de la vie sociale, restent engagées dans des temps cycliques. La faim, le sommeil, le sexe ne s'affranchissent pas encore des traditions liées au temps cyclique. Comment se traduirait la domination complète sur la nature, la métamorphose de la vie quotidienne? Par l'invention de nouveaux rythmes? C'est ainsi que la critique de la vie quotidienne «étudie la persistance des temps rythmiques dans le temps linéaire, celui de la société industrielle moderne. Elle étudie les interférences entre le temps cyclique (naturel, irrationnel en un sens, encore concret) et le temps linéaire (acquis, rationnel, abstrait en un sens et anti-naturel). Elle examine les déficiences et les malaises qui résultent de cette interaction encore peu et mal connue. Elle envisage enfin les métamorphoses possibles, du fait de cette interaction, dans la quotidienneté. (pp. 54-55)

Dans ce cadre Henri Lefebvre examine la question du travail moderne, qui n'a plus guère d'attrait, et qui n'est plus considéré comme une fin mais comme un moyen pour gagner la vie. Il pose ensuite le problème de «la vie publique», ainsi que celui du dépeuplement de l'Etat envisagé comme une condition objective pour le dépassement de la scission entre vie privée et vie publique. H. Lefebvre affirme, à bon droit, que la vie quotidienne a perdu une dimension: la profondeur. La télévision supprime «la civilisation du livre»; les nouveaux immeubles sont des «machines à habiter»; dans les nouvelles villes la quotidienneté est «nue dans son dénuement» et privée de la spontanéité élémentaire (p. 83.). Les hommes reviennent chez eux après un travail éloigné de l'action créatrice pour s'installer passivement devant l'écran de la télévision. Cette re-privatisation de la vie, qui s'accroît surtout à partir de 1950, a entraîné entre autres, la baisse de prestige du collectif. Henri Lefebvre estime que l'histoire du socialisme comporte un double enseignement: échec du collectif comme agent transformateur de la vie quotidienne, promotion de l'élément technique et de ses problèmes (p. 97).

Quoiqu'il s'agisse là d'un problème dont Henri Lefebvre n'épuise pas la complexité, la perte de profondeur qui se manifeste dans la vie quotidienne, constitue, à mon avis, une des questions essentielles de la civilisation moderne et du socialisme. A côté du problème de la créativité du quotidien, qui se trouve encore aujourd'hui dans le monde entier à un niveau bas, de sorte qu'il faudra des décennies pour le relever, le socialisme se doit d'inclure dans son programme et parmi ses tâches primordiales: ne pas permettre la passivisation de l'homme.

Après ces réflexions Henri Lefebvre se pose la question suivante: s'agit-il d'une philosophie ou d'une analyse philosophique? La réponse est: oui et non. L'étude critique de la quotidienneté apporte sa contribution à une anthropologie dialectique, elle-même solidaire d'un humanisme dialectique ou coïncidant avec lui.

Il s'agit bien de définir l'homme. «Le dogmatisme marxiste l'a défini par le travail et pour le travail, en tant que producteur. Or l'homme actif crée le monde humain et se produit en produisant. Il ne produit pas seulement des choses, des outils ou des biens; il

produit aussi de l'histoire et des situations. Il crée «la nature humaine»: la nature en lui et pour lui, la nature appropriée à l'homme à travers ses multiples conflits». (pp. 99-100).

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée aux questions «des instruments formels» (pp. 104-183). Il nous est impossible, dans le cadre de ce bref compte rendu, de nous attarder sur chacune des méthodes proposées. Il faudra se contenter de les énumérer en invitant ceux qui s'intéressent au détail à se reporter au livre: 1. Axiomes et axiomatisation (axiome du langage, axiome subsidiaire, axiome des stratégies, axiome des médiations); 2. rôle de l'hypothèse; 3. transduction et transducteurs - l'auteur envisage la nécessité d'ajouter la transduction à l'induction et à la déduction. La transduction devrait construire un objet virtuel à partir d'informations et atteindre la solution à partir des données. Elle va du réel, du donné, au possible; 4. la notion de Niveau; 5. Continu et discontinu; 6. Micro et Macro; 7. Indices, Critères, Variables; 8. Les dimensions; 9. La notion de structure - où il explique la structure comme essence d'une chose, et comme une construction, un modèle. Henri Lefebvre retient le concept méthodologique de modèle qui est d'après lui un concept dynamique, revisable et qui s'interdit la fétichisation, car aucun modèle ne se suffit.

Dans la troisième partie de l'ouvrage l'auteur aborde les catégories spécifiques (183-278).

Le concept de la totalité représente la première de ces catégories. Sans ce concept il est impossible de concevoir une des lois principales du développement social et humain: «Chaque activité humaine, ayant pris forme définie dans la pratique sociale, veut l'universel. Elle prétend à l'universalité.» (p. 184). Ce processus de totalisation est une lutte acharnée et en même temps partielle. Les limites se manifestent, la structure contient en soi le germe de sa négation. Chaque activité créatrice de représentations (religion, philosophie) se révèle productrice et aliénante. D'abord créatrice, puis aliénante, elle tend à absorber les autres ou à les exterminer par une pseudo-critique (186).

Avec les mouvements dialectiques: aliénation-désaliénation-nouvelle aliénation, le concept de négativité gagne en vigueur. Tandis que Sartre voit dans la catégorie de totalité la catégorie dialectique

principale, Lefebvre la voit, et avec plus de raison, à mon avis, dans la catégorie de négativité.

La notion de réalité constitue la deuxième catégorie spécifique. Pour pouvoir la définir, il faut réintégrer le possible dans le réel; par là cette catégorie se dialectise. Elle continue à garantir l'objectivité approfondie de la connaissance en évitant l'objectivisme superficiel et l'ontologie illusoirement profonde. Elle élimine quelques faux problèmes, notamment ceux qui résultent de la dissociation entre le fait et la valeur, le réel et l'idéal. C'est du réel que relève la notion de «poly-fonctionnalité» et de «trans-fonctionnalité» (207). Par le terme de trans-fonctionnel on entend ce à propos de quoi on ne peut répondre par «oui» ou par «non» à la question: «A quoi cela sert-il?» Le jeu, par exemple, est trans-fonctionnel, l'oeuvre d'art l'est également (208).

L'aliénation constitue la troisième catégorie. Henri Lefebvre souligne qu'il faut «historiser» et relativiser complètement le concept d'aliénation. L'aliénation absolue et la désaliénation absolue sont l'une et l'autre inconcevables. L'aliénation réelle ne se conçoit que par rapport à une désaliénation possible (209). Il traite des problèmes suivants: aliénation-désaliénation, conscience, réification, et diverses espèces d'aliénation, en soulignant la complexité de ce phénomène.

Ensuite l'auteur traite plus brièvement des catégories suivantes: le vécu et le vivre, le spontané, la notion d'ambiguïté, le défi et la défiance, espace social et temps social, et à la fin du chapitre il traite de la catégorie de praxis.

Un aspect de la praxis est constitué par le travail producteur, l'action de l'homme sur la nature extérieure, la matière en tant qu'objet de l'activité; c'est sur cet aspect de la praxis qu'insiste surtout le dogmatisme marxiste. Du travail productif, identifié avec la praxis, on saute à d'autres aspects (la planification du travail productif, la pratique politique, etc.) sans trop se préoccuper de raccorder ces multiples aspects.

Or ce n'est qu'un des aspects de la praxis. Les rapports entre les êtres humains - groupes et individus - font aussi partie de la praxis. La notion de praxis se manifeste à des niveaux très variés: du niveau biophysique, qui comporte d'autres rapports avec la na-

ture que la production matérielle proprement dite (aussi bien dans la famille que dans le village, la ville, la nation), jusqu'au niveau abstrait et formel des symboles, de la culture, des représentations, des idéologies.

Henri Lefebvre distingue ensuite la praxis répétitive et la praxis inventive. La praxis répétitive (dans les techniques et dans la production) est nécessaire, car elle entretient le monde et contribue à le reproduire. Est-elle en soi aliénante? Non! Elle n'aliène que dans la situation où autre chose devient possible.

L'analyse de la praxis nous conduit à distinguer:

a. La praxis révolutionnaire totale (celle dont traitent les oeuvres philosophiques de Marx).

b. La praxis révolutionnaire partielle (le développement économique d'un pays, la croissance générale de la production, etc).

c. La connaissance comme pratique en tant qu'ayant sa raison et son contenu dans la praxis et inversement la pratique comme incarnation de la connaissance. S'il peut y avoir conflit entre la théorie et la pratique, la connaissance théorique ne se sépare pas de la praxis, elle en est partie intégrante.

d. On distinguera ensuite la pratique politique - un niveau de la praxis dans une étape du devenir, de telle sorte que l'on ne doit pas la fétichiser.

e. La pratique répétitive.

f. La pratique inventive, créatrice, émergeant de la pratique répétitive. On peut parler à la fois de la pratique créatrice d'oeuvres matérialisées et de la pratique créatrice dans les rapports humains.

g. Les pratiques spécifiques - celles des métiers et professions comme: éducateurs, médecins, artistes, architectes, etc.

h. Logos, logique, dialectique. Dans ce même chapitre, à la question de savoir s'il existe une dialectique de la nature, l'auteur répond «oui et non» («peut-être que oui, peut-être que non») (254). En effet, l'auteur estime qu'il y a dans la nature des régions pour la dialectique et d'autres pour la stabilité et la logique; que dans la nature, il peut être question de dialectique, au moins spécifique et régionale, mais il ne peut être question d'aliénation (p. 255). A la fin du chapitre, l'auteur

consacre quelques pages aux questions de la logique et de la caractérologie, et ensuite à ceux du champ total.

Le chapitre quatrième est réservé à la théorie du champ sémantique (pp. 278-315). Il y est traité, entre autres, des questions concernant les signaux, les signes, les symboles, l'image, les propriétés et les lois du champ sémantique.

Le cinquième chapitre est consacré à la théorie des processus. Henri Lefebvre examine d'abord la notion de progrès. Il insiste sur la nécessité de tenir compte de la discontinuité, des conflits etc., de même que de l'inégalité du développement (Lénine) ce qui le conduit à distinguer deux notions: les processus cumulatifs et les processus non-cumulatifs. Ceux-ci caractérisent les sociétés archaïques qui vivent dans le temps cyclique, ceux-là sont rattachés à la civilisation moderne où l'économique devient prédominant (p. 324). Individus et groupes font cette histoire, encore qu'aveuglément et en subissant de multiples aspects de l'aliénation. H. Lefebvre propose même le schéma d'une périodisation générale de l'histoire qui se présenterait selon les types suivants de processus: 1. Sociétés non-cumulatives, 2. Sociétés cumulatives, 3. Une troisième période - qui commencerait avec la transformation de la vie quotidienne après une longue et difficile transition. La civilisation moderne représente justement cette transition (pp. 328-329).

Le sixième chapitre - théorie des moments, qui depuis longtemps déjà préoccupe H. Lefebvre, commence par la distinction de l'instant d'un côté, et du moment de l'autre. Lorsqu'on dit: «Ce fut un bon moment...» cela implique à la fois une certaine durée, une valeur, un regret, et l'espoir de revivre ce moment (p. 343). Parmi les moments il inscrit l'amour, le jeu, le repos, la connaissance, etc. Voici les critères selon lesquels ces activités sont incluses parmi les moments: a. Le moment se discerne ou se détache à partir d'un mélange ou d'une confusion, c'est-à-dire d'une ambiguïté initiale, par un choix qui le constitue. b. Le moment a une durée propre, il a sa mémoire, son contenu et également sa forme. c. Tout moment devient un absolu. Quel amour méritant ce nom ne se veut l'amour unique et total? d. Désaliénant par rapport à la trivialité de la vie quotidienne, le moment devient également aliénation. Ainsi en définissant

le moment, on pourrait l'appeler »la tentative visant la réalisation totale d'une possibilité« (348). Le moment donne une forme à la quotidienneté, mais cette forme prise en soi et hors du quotidien reste vide. Nous allons terminer ce compte rendu par les réflexions que H. Lefebvre formule à la fin du livre. »La vie spontanée n'offre que mélange et confusion: connaissance, action, jeu, amour. Par rapport à cette vie, l'homme cultivé tend à séparer ce qui est donné comme mélange, les éléments ou »formants« de la vitalité spontanée, dont il se servira pour constituer les moments. Il tend d'autre part à unir ce qui se donne séparément à la conscience spontanée (la vie et la mort, la vitalité et le tragique de l'échec). Ainsi la culture ne se détache pas de la nature, selon la théorie des moments. Elle ne se superpose pas non plus à elle. La culture sélectionne; elle distingue (parfois exagérément: jusqu'à séparer et isoler les éléments eux-mêmes dont elle veut se servir, ce qui arrête toute formation plus haute); elle unit. Ce lent travail de sélection et d'unification se poursuit dans la vie quotidienne. C'est en elle que les germes des moments trouvent le sol natal.« (p. 356)

Ce survol, quoique rapide, montre que cette oeuvre est riche de pensées. Pensées plutôt ébauchées qu'élaborées, ce qui confère au livre l'aspect d'un brillant projet théorique. C'est à ce titre que cette oeuvre d'un penseur marxiste indépendant constitue la source de réflexions fécondes.

Predrag VRANICKI

## Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*

*Sozialphilosophische Studien – Politica – Band 11, Luchterhand Verlag*

*Neuwied am Rhein und Berlin 1963, 378 Seiten*

Jürgen Habermas,<sup>1</sup> ein zeitgenössischer deutscher, marxistisch orientierter Philosoph und Soziologe, Professor an der Universität in Frankfurt/M., kann auf Grund seiner Werke zu den bedeutendsten Vertretern des sgn. »Frankfurter Kreises« von Philosophen und Soziologen gezählt werden. Es ist nicht übertrieben, schon eingangs zu behaupten –

und das bestätigt auch sein Werk, das hier besprochen werden soll – daß sich Habermas durch seine philosophischen, von einer kritischen Offenheit getragenen Standpunkte und Konzeptionen, durch die Tiefe und Weite seiner Sicht sowie durch die Resultate seiner philosophischen Forschungen, die unbeeinträchtigt den ursprünglichen Gedankengängen Marx' folgen, auf dem besten Wege befindet, einerseits einen bedeutenden Beitrag zur Vertiefung der marxistischen Philosophie der Gegenwart zu leisten und andererseits die Grenzen und bestimmte Beschränkungen des obengenannten Kreises, dem er theoretisch angehört, gedanklich zu überwinden. Wenn wir sagen »auf dem besten Wege«, dann denken wir dabei sowohl an seine bisherigen realen Erfolge als auch an jenen allgemeinen gedanklichen, man könnte sagen theoretischen Gedankenkreis jener »Schule«, der – unserer Meinung nach – Habermas noch immer in gewisser Hinsicht beengt und ihm die Bewegung in einer Richtung suggeriert, die ihn zu bestimmten Schwierigkeiten bei der Lösung einiger grundlegender philosophischer Fragen führt, an die er von den Grundsätzen des Marxismus herangeht. Wir wollen versuchen, hier sowohl das eine als auch das andere anzudeuten, damit man sich wenigstens ein allgemeines Bild von den Voraussetzungen und der Reichweite der Habermas'schen Philosophie machen kann.

In diesem Buch von Habermas sind unter dem gemeinsamen Titel »Theorie und Praxis« – wodurch schon ein ganz bestimmtes philosophisches Anliegen angedeutet wird – sieben umfangreichere Abhandlungen und Studien vereinigt, die im Laufe der letzten vier Jahre erschienen sind, und im Anhang sind noch drei früher veröffentlichte Abhandlungen beigegeben, von denen diejenige unter dem Titel »Zur philosophischen Diskussion über Marx und den Marxismus« (erschienen 1957 in der Zeitschrift *Philosophische Rundschau*, die von H.-G. Gadamer und Helmut Kuhn herausgegeben wird) die umfangreichste und interessanteste und für Marxisten vielleicht die lehrreichste ist.

<sup>1</sup> Als Gast der Kroatischen philosophischen Gesellschaft und der Philosophischen Fakultät in Zagreb und später auch der Philosophischen Fakultät (Abteilung für Soziologie) in Beograd weilte J. Habermas vom 1.–4. März 1965 in Jugoslawien und hielt bei dieser Gelegenheit zwei Vorträge unter dem Titel: 1. »Erkenntnis und Interesse« und 2. »Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt«.

Da dieses Werk aus zehn thematisch zusammenhängenden Studien und Abhandlungen besteht, ist es unmöglich, in einer kurzen Darstellung jede einzeln zu besprechen, und deshalb werden wir uns nur bei dem für dieses Buch Wesentlichen aufhalten, bei dem, was wir als für den philosophischen Standpunkt Habermas' als bezeichnend erachten, besonders in Bezug auf seine wirklichen gedanklichen Errungenschaften, beziehungsweise auf das Niveau der philosophischen Betrachtungsweise und die Erforschung der grundlegenden Probleme, der Situation und Stellung der jetzigen marxistischen Philosophie. Um jedoch unsere Leser möglichst zu informieren, führen wir wenigstens die Titel aller in diesem Buch veröffentlichten Studien an:

1. Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie
2. Naturrecht und Revolution
3. Hegels Kritik der Französischen Revolution
4. Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes
5. Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik
6. Kritische und konservative Aufgabe der Soziologie
7. Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung – Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation
8. Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus
9. Ein marxistischer Schelling – Zu Ernst Blochs spekulativen Materialismus
10. Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein. Habermas selbst nennt diese Abhandlungen im Vorwort »... historische Vorstudien zu einer systematischen Untersuchung des Verhältnisses von Theorie und Praxis in den Sozialwissenschaften«. Das entspricht, wie wir sehen, einerseits auch dem Titel des Buches, und andererseits führen die Untersuchungen in den angeführten Abhandlungen größtenteils tatsächlich in diese Richtung. Wenn wir nun trotz der Verschiedenartigkeit der in diesen Studien enthaltenen Probleme wenigstens annähernd jenem, nennen wir ihn: philosophisch-methodisch-kritischen Leitfaden zu bestimmen versuchen, der (außer in den letzten drei Ab-

handlungen) durch das ganze Werk sichtbar ist und der gewissermaßen auch Habermas' Einstellung bezeichnet, dann könnten wir auf einen Untertitel seiner ersten Studie zurückgreifen, der lautet: Der Wechsel der methodischen Einstellung: vom politischen Wissen zur pragmatischen Kunst der Machttechnik und der Gesellschaftsorganisation. Das Forschungsinteresse des Verfassers, geschult und vertieft an der deutschen klassischen Philosophie und an Marx' kritischen Texten, die ihre wirkliche methodische Fruchtbarkeit in seinem meisterhaften Vertiefen in das Wesen selbst der fixierten Probleme beweisen, ist auf eine kritische Analyse der Entwicklung der Sozialphilosophie (der Philosophie oder Theorie der Politik, der Ökonomie, des Staates, der Gesellschaft, des Rechts, der Revolution, der Zivilisation, der Ethik u. a.) gerichtet, die kritisch betrachtet, von selbst zeigt, wie jenes »Politische« als praktisch-ethisch-pädagogisches Wissen und als Führung der gesellschaftlichen Angelegenheiten einer Gemeinschaft sich historisch in eine bloße Technik der Herrschaft, der Macht und des Manipulierens mit dem Staat, den gesellschaftlichen Beziehungen und Einrichtungen verwandelt.

Unter dem »Technischen« (oder der Technik) wird hier eine bestimmte gedankliche Einstellung, Haltung, Art des Zugangs zur Sache selbst verstanden (sei es, daß es sich um die Natur oder die gesellschaftlichen und menschlichen Beziehungen handelt oder um den Menschen selbst und seine Ideen) und zwar als spezifische, für das moderne Denken besonders charakteristische und geradezu wesentliche Form und Auffassung des »Praktischen« (der Praxis), in der das Trachten nach einer wissenschaftlichen Lösung der grundlegenden oder aller Probleme des sozialen Lebens des Menschen implizite verborgen oder explizite sichtbar ist. Habermas verfolgt diese Entwicklung phänomenologisch an dem Material der Sozialphilosophie, bzw. an dem der Theorie der Politik, also an ihren eigenen Stellungnahmen, inneren Widersprüchen und Schwierigkeiten, und weist darauf hin, daß sich auf dieser Voraussetzung die Politik in ihrem ursprünglichen antiken Sinn (bezogen auf den Begriff der Polis) je weiter, desto mehr, sicherer und drastischer, sei es als reale Praxis, sei es in ihrer Theorie als gedanklicher Reflexion ihrer selbst, von der Moral und ihrer primären erzieherischen Aufgabe, sowie von der Frage nach der Qualität der

Macht entfernt, was sie unweigerlich zu einem sichtbaren Widerspruch mit ihrem eigenen Sinn, Berechtigung, Aufgabe und selbst dem Grund ihres Daseins führt. Ursache und Folge (die sich wechselseitig in einem geschlossenen Kreis bedingen) solch eines Zustandes und der ihm angemessenen, adäquaten Auffassung und theoretischen Erklärung liegen darin, daß der Begriff der Praxis einerseits auf die Arbeit (als entfremdete menschliche Selbsttätigkeit) und andererseits auf die Politik im pragmatisch-praktizistischen wissenschaftlichen Sinn einer abstrakten, der gesellschaftlichen Wirklichkeit fremden technischen Anwendung beschränkt wird, die sich gerade deshalb immer aufs neue als rein theoretische Konstruktion erweist; theoretisch deshalb, weil sie bereits in ihrem Ausgangspunkt und in ihrer grundlegenden Voraussetzung von der Praxis getrennt ist. Aber gleichzeitig möchte sie das Praktische in seiner Totalität umfassen und es in sich selbst erschöpfen, d. h. in ihrem eigenen kontemplativen Gesichtskreis.

Während Aristoteles noch betont, daß sich die Politik, bzw. die praktische Philosophie in ihrem Erkenntnisanspruch nicht mit strenger Wissenschaft, mit apodeiktischem Wissen (episteme) messen kann, weil ihr Gegenstand das Gerechte und Vortreffliche ist, und sich als solcher, veränderlich und zufällig, der ontologischen Stetigkeit und der logischen Notwendigkeit entzieht, versucht zum Beispiel schon Hobbes, Politik und Ethik wissenschaftlich zu begründen. Der Sinn der alten Lehre von der Politik, die in ihrer letzten Instanz auf die Heranbildung des Charakters gerichtet ist und im Wesentlichen pädagogisch und nicht technisch vorgeht, weil die Macht der praktischen Philosophie im klugen Situationsverständnis (phronesis) liegt, geht in der Behauptung verloren, die sich schon bei Hobbes nach dem zeitgenössischen wissenschaftlichen Ideal der neuen Naturwissenschaft richtet, wonach wir nämlich einen Gegenstand nur in dem Maße erkennen, in dem wir ihn selbst hervorbringen können. Die Ordnung des Tugendhaften und Gerechten, also gerade des praktischen und sinnvollen Verhaltens, wird in eine bloße Regelung und dann weiter in ein Planen des gesellschaftlichen Verkehrs verwandelt. »Die wissenschaftlich etablierte Theorie des gesellschaftlichen Handelns verfehlt die Dimension der Praxis«, zu der die klassische Wissenschaft unmittelbaren Zugang zu fin-

den wußte, weil sie als solche nicht mehr zu verstehen vermag, daß das Verhältnis der Theorie zur Praxis sich selbst nicht mehr nur theoretisch klären läßt. Von diesem Standpunkt verliert man ganz aus den Augen, weil das schon in den Anfängen entfallen ist, daß das Beherrschen der Naturprozesse von der »Verfügung« über gesellschaftliche Prozesse wesentlich verschieden ist, vom zwischenmenschlichen Verhaltens ganz zu schweigen. Und wenn man das auch letzten Endes in der gleichen Weise wie jene ausführen würde, (wie es viele sozialtechnische Planungen in fortgeschrittenen Industriegesellschaften heute fordern und anstreben), würde dieses Verhalten trotzdem einer Vermittlung durch das Bewußtsein verhandelnder und handelnder Bürger bedürfen.

Habermas will hier betonen, daß die Sozialphilosophie, wenn sie ihr Verhältnis zur Praxis theoretisch zu klären versucht und falls sie beabsichtigt, überhaupt in den Bereich der geschichtsphilosophischen Antizipation des praktischen Bewußtseins politisch handelnder Bürger einzudringen, daß sie dann ihre methodische Ignoranz einem so augenfälligen Unterschied gegenüber, wie es der zwischen Verfügen und Handeln ist, – ein Unterschied, auf dem die technisch eingestellte Wissenschaft beruht – nicht aufrechterhalten kann. Diese methodische Ignoranz ist unhaltbar; eine theoretisch zufriedenstellende Vermittlung zwischen Theorie und Praxis verlangt offenbar eine Überprüfung der wissenschaftlichen Sozialphilosophie in jenem Sinne, in dem einst die klassische Lehre von der Politik als kluge Anleitung oder Führung der Praxis verstanden werden konnte.

Die Frage, inwiefern und auf welche Art jedoch eine Sozialphilosophie selbst als Theorie, auch dann, wenn gefordert wird, daß sie auf befriedigende Weise durch die Praxis vermittelt wird, – wofür sich Habermas einsetzt – »eine geschichtsphilosophische Antizipation des praktischen Bewußtseins politisch handelnder Bürger« sein kann, bleibt hier offen, aber es will uns scheinen, daß Habermas trotz vieler entgegengesetzter Stellungnahmen selber auf den Positionen einer möglichen, richtig verstandenen und auf jeden Fall kritischen Sozialphilosophie bzw. Theorie steht. Im Zentrum befindet sich hier die Frage des Verhältnisses der Theorie zur Praxis, die allein dadurch, daß sie so gestellt wird, leicht dazu verführen kann, nachträglich die Forderung nach ihrer Einheit bzw. Vermittlung zu stellen. An

vielen Stellen ist Habermas in Bezug auf diese Frage entweder unbestimmt oder inkonsequent. Falls man nämlich schon von dem Verhältnis Theorie – Praxis ausgeht, und das bedeutet soviel wie von ihrer faktischen Entzweiheit, dann kann man leicht aus den Augen verlieren, daß bereits in dem Begriff selbst der Praxis nicht die Theorie, sondern der praktische Gedanke tätig enthalten ist, besser gesagt der Gedanke der Praxis, weil gerade dieser Gedanke oder die zielhaltige Praxis der wahre Ursprung und das Sein der menschlichen Welt ist, was Habermas keinesfalls zulassen könnte, nicht einmal terminologisch, weil er annehmen müßte, daß ihn das zwangsläufig zum Ontologismus führen würde. Diese berechtigte Furcht führt jedoch Habermas ins andere Extrem, das heißt zu jener Position, von der gerade die entische Dimension der Geschichtlichkeit der menschlichen Praxis, durch die eben die geschichtliche menschliche Welt des Daseins des Menschen eröffnet und ermöglicht wird, nicht mehr sichtbar ist. Habermas sieht das sehr genau, aber an einer anderen Stelle, wo er nämlich Karl Löwith seinen Rückzug vom geschichtlichen Bewußtsein verragt, was nichts anderes ist als ein Vorwurf, der sich auf die unkritische Forderung bezieht, durch Abstraktion die geschichtliche menschliche Welt zu verlassen. Dieses Problem ist jedoch für ein obwohl auch (kritisches) soziologisches Bewußtsein unzugänglich, ein Bewußtsein, wie es Habermas als seine Grundlage und methodische Voraussetzung in seine eigene philosophische Position einführt.

Wenn wir auf das bereits Gesagte zurückkommen, können wir andererseits feststellen, daß diese antizipatorische Rolle des praktischen Bewußtseins nicht nur die Sache einer Sozialphilosophie und noch viel weniger einer soziologischen Betrachtung ist, was sehr deutlich auch unsere jetzige Wirklichkeit und das unaufhaltsame Fortschreiten der völligen Technifizierung der Welt zeigt, die ebenso unweigerlich eine Technifizierung des zeitgenössischen Bewußtseins mit sich bringt, sowohl des täglichen, durchschnittlichen und politischen als auch des sozialpolitischen und theoretischen; das sieht auch Habermas selbst sehr genau. Dieses Problem kann weder ausschließlich im Rahmen, vom Standpunkt oder mit Hilfe einer Sozialphilosophie noch unter der Voraussetzung ihrer möglichen Anwendung, gelöst werden, auch dann nicht – falls

nämlich die Rede von einer Theorie ist – wenn wir die Vermittlung durch die Praxis und umgekehrt voraussetzen, weil das wieder nur eine neue theoretische (technische) Regelung des gesellschaftlichen Verkehrs, wenn auch auf dem höchsten Niveau, wäre, beziehungsweise gerade deshalb.

Es wäre nicht nur unrichtig sondern auch ungerechtfertigt zu behaupten, daß das auch Habermas selbst nicht klar wäre, denn er sieht diese Sache nicht nur sehr genau und behauptet sie nicht nur an einigen Stellen, sondern führt sie auch philosophisch sehr klar aus, wie zum Beispiel an jenen brillanten Stellen, wo er über die Marxsche Auffassung von der Verwirklichung der Philosophie, über das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft (Theorie) oder über das wahre Wesen der Ideologie, für die Einheit von Theorie und Praxis, von Sein und Sollen, über die Kritik des Positivismus usw. spricht. Eine Sache bleibt aber trotz allem verwirrend, weil sie einerseits zu dieser und auch anderen Auffassungen und Ausführungen des Verfassers im Widerspruch steht und andererseits doch darauf hinweist, daß er auch selbst den Begriff der Sozialphilosophie letzter Endes auf eine Soziologie zurückführt (in der Abhandlung über die konservative und kritische Aufgabe der Soziologie). Es scheint uns, daß sich Habermas hier von dem allgemeinen theoretischen Rahmen der genannten »Schule« hat verführen lassen, die ihre Position und Konzeption ausdrücklich als »eine kritische Theorie der Gesellschaft« deklariert hat, die dann sehr leicht einfach in eine Soziologie verwandelt oder als solche aufgefaßt werden kann, mit dem Unterschied, daß aus einer »gewöhnlichen« oder »konservativen« eine – »kritische« gemacht wird.

Wir wollen uns aber ein wenig näher ansehen, worin der Verfasser diesen Unterschied sieht, der für ihn so wesentlich ist, daß er seine eigene Position dem Begriff »kritische Soziologie« gleichsetzt. Er beschuldigt die sog. »konservative Soziologie« (und wir werden sehen, daß sich das eigentlich auf die Soziologie *als solche* bezieht) vor allem der »kritiklosen Bearbeitung des Bestehenden«, nämlich der »Befestigung des Bestehenden«, wo es also ihre Pflicht wäre, auf Grund ihrer Intention und Aufgabe, jenes sichtbar zu machen, was auch ohnehin geschieht und was auf keine Weise geändert werden kann. In dieser Funktion einer Wis-

senschaft, die *erklärt*, oder besser zu sagen: *interpretiert*, was sich ereignet, würde die Soziologie die *explizite konservative Aufgabe* einer Metakritik ihrer selbst als Planungswissenschaft erreichen, weil sie nur ihre Grenzen zu zeigen hätte. Habermas sieht sehr genau, was für eine Rolle die Soziologie als »instrumentalisierte Wissenschaft« spielt oder spielen könnte, die auf die Gegenwart (das Daseiende, das Bestehende), so ausgerichtet ist, daß sie in ihrem Bannkreis bleibt und sich bewußt in ihm verankert, weil sie ihre wesentliche Aufgabe in nichts anderem sieht (kann sie das aber als Theorie oder Wissenschaft überhaupt?) als in dem, was Habermas selbst klar ausgedrückt hat, nämlich in der adäquaten Spiegelung und Beschreibung einer falschen Wirklichkeit oder in der korrekten Abbildung des falschen Bestehenden, d. h. in der Bestimmung des entfremdeten ideologischen Bewußtseins, das einem ebensolchen (verdinglichten, entfremdeten) gesellschaftlichen Zustand entspricht. Die Soziologie ist ja nichts anderes als eine Wissenschaft der verdinglicht-entfremdeten gesellschaftlichen Beziehungen und nur so lange möglich, wie diese Beziehungen gleich Naturmächten und »Gesetzen« die Menschen beherrschen, und nicht umgekehrt! Sie verschwindet in dem Augenblick, wo die Menschen gesellschaftliche Macht wieder in ihre eigenen Hände nehmen, die bislang von ihnen getrennt und ihnen übergeordnet war (gerade in jenen Formen, die »Gegenstand« der Soziologie sind: Klassen, Staaten, Nationen, Recht, Religion, Geld, Sitten, Tradition, Politik, Parteien, Institutionen, »die gesellschaftliche Struktur«, Ware, Kapital – mit einem Wort verdinglichte gesellschaftliche Verhältnisse usw.).

Im Gegensatz dazu findet Habermas die Lösung und den Ausweg in einer »kritischen Soziologie«, die selbstverständlich nicht all das sein würde. Seinen eigenen Worten nach herrscht die »kritische Soziologie durch die Erinnerung an das, was einst Intention war und heute im Alltag verwirklicht werden sollte und tatsächlich erreicht wurde. Er nimmt den präntendierten Sinn der bestehenden Einrichtungen beim Wort, den auch dort, wo die Worte utopisch sind, eröffnen sie, realistisch gesehen, die Sicht auf das, was *nicht ist*« (S. 229). Nun stellt sich aber die Frage, ob wir uns dann noch immer auf dem Gebiet der Soziologie befinden, sei sie auch noch so kritisch, oder ob wir nicht

schon ihre wirkliche Grenze überschritten haben, an der die Möglichkeit aufgehört, daß sie bei all ihrer Selbstreflexion (auf Grund welches von ihren Prinzipien?) und kritischen Haltung (*wo liegt ihr wirklicher geschichtlicher Ursprung und das Kriterium, dessen sich die Soziologie bewußt wäre, ohne daß diese kritische Haltung in die engen Grenzen eines wissenschaftlich-methodischen »Rechnungstragens« von allen Einzelfällen und den Bedingungen als bloßen Gegebenheiten gepfercht wäre?!), daß sie also bei all dem an dem Bestehenden das, was noch nicht ist, erfaßt, einsieht und versteht?* Warum soll man diese *eminent philosophische geschichtliche* (und nicht historisch-chronologische!) Vision und Vorwegnahme, die im bewußten Sein verwurzelt ist, bzw. in der Einheit von Sein und Sollen, Soziologie nennen, wenn schon allein Habermas' *Zugang* zu diesen und anderen Problemen sowie das Niveau der Betrachtung dieser Sache sich *im Rahmen der Philosophie* bewegen und in einem Bereich, der die Grenzen, den Sinn und die Möglichkeiten der Soziologie als Soziologie überschreitet. Wozu um jeden Preis seine eigenen philosophischen Einsichten und gedanklichen Errungenschaften nachträglich in den Rahmen eines theoretischen Gesichtskreises stopfen, dem nie das *gegeben* werden kann (als »Gegenstand«), *was noch nicht ist*, da das ja ein offensichtlicher, geradezu unhaltbarer innerer Widerspruch ist oder es sein werde?! Keine Wissenschaft als Wissenschaft (Theorie als Theorie) kann sich auf ein transzendentes Niveau der Frage nach der *Gegenständlichkeit* ihres Gegenstandes erheben, also der Frage nach jenem, was noch nicht ist, beziehungsweise – was dasselbe wäre – *wodurch* sie und ihr Gegenstand bestehen und wodurch sie als solche *möglich* sind, ohne zugleich aufzuhören, Wissenschaft zu sein. Und das bezieht sich dann genauso gut auch auf die Soziologie, auch auf Habermas' Soziologie, der seine philosophische Position der Soziologie mit Hilfe des Begriffes »kritisch« zuordnet, denn das, was bei Habermas »kritisch« ist, das sind alles Stellungnahmen, die nur die soziologische (begrenzt fachwissenschaftliche) Stellungnahme negiert und überwindet. Deshalb ist auch die Frage berechtigt, warum der Verfasser sein Werk nicht soziologische, sondern eben – *sozialphilosophische Studien* genannt hat?! Denn Soziologie und Sozialphilosophie sind

doch nicht ein und dasselbe! Schließlich sagt auch Habermas selbst, nachdem er über die Aufgaben der kritischen Soziologie (die ihrem Wesen nach eigentlich philosophische sind) gesprochen hat: »Ich verhehle nicht die spekulative Überlegung, die dem zugrunde liegt... Die eigentümliche Dialektik, die von Anfang an begründet sein mag, daß die menschliche Natur stets mehr als Natur war, entfaltet sich daher heute in einer weltgeschichtlichen Dimension. (S. 230).

Wenn wir nun Habermas' philosophische Betrachtungen, besonders einige wesentlichen Stellungnahmen aus der Abhandlung »Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus«, auf Grund deren er unserer Meinung nach nicht nur zu den hervorragenden Kennern der ursprünglichen Marxschen Gedanken und ihres revolutionären Geistes und Sinnes, sondern auch zu den Philosophen, die auf diesen Grundlagen aufrichtig auf der Suche nach neuen Wegen bei der Entdeckung und kritischen Erforschung des Sinnes des Seins und der menschlichen Existenz in der heutigen Welt sind, gezählt werden kann, miteinander vergleichen, dann werden wir noch deutlicher sehen, daß er unter dem Begriff »kritische Soziologie« eigentlich eine philosophisch-kritische Anstrengung versteht, die ganz der Zukunft zugewandt ist und in diesem geschichtlichen Ursprung die Möglichkeit der eigenen menschlichen Orientierung sieht. Das wird am deutlichsten sichtbar an der tief durchdachten und philosophisch ausgeführten These, die ihrem Sinne nach mit dem im Einklang steht, was vorher durch den Begriff »kritisch« als Qualität der Soziologie, wie er sie auffaßt, zugeordnet wurde:

»Die »Welt« des Menschen steht nicht im Sinne eines Apparates von Kategorien oder Existenzialien zur Diskussion, sondern als die Verfassung des konkreten gesellschaftlichen Lebenszusammenhanges, innerhalb dessen Menschen nicht mehr als das, was sie sind, vielmehr als das, was sie nicht sind, verkehren müssen; Gesellschaft ist stets schon eine, die anders werden muß.« (S. 277).

Solche und ähnliche Stellungnahmen sind sowohl als Kritik der Existenzphilosophie und des Existenzialismus wie auch des Neotomismus und jeder Ontologie oder aber der Anthropologie aufzufassen, falls auf ihrer Voraussetzung die Welt, der Mensch, die Exi-

stenz, Wahrheit und Unwahrheit, die Gesellschaft usw. als ein Fixum zu verstehen sind. Diese Thesen weisen auf die Unumgänglichkeit hin, daß man, der Marxschen Idee getreu, bei der Betrachtung aller grundlegenden philosophischen Fragen, Kategorien und Begriffe nicht mehr auf dem Standpunkt der Philosophie als Philosophie stehen bleiben kann, in deren Bereich sie sich als unlösbar oder unverständlich erweisen, weil man sich im Kreise der ideologischen Selbsterkenntnis und der Kenntnis der alten, entfremdeten Welt drehte, sondern es ergibt sich die Aufgabe, bereits auf dem Standpunkt der Verwirklichung der Philosophie zu stehen, eben auf dem Standpunkt der Zukunft und der geschichtlichen Möglichkeit oder der Praxis. In diesem Sinne ist auf jeden Fall Habermas' Meinung äußerst lehrreich, die wir deshalb in einem breiteren Zitat bringen:

»Zugleich wird Philosophie als ganze in die Reflexion einbezogen. Wo der Primat des praktischen Interesses anerkannt ist, wo der Hinblick auf die Verwirklichung dieses Interesses gar als die einzig zuverlässige Bedingung möglicher Erkenntnis gilt, verliert Philosophie die Selbstverständlichkeit ihrer Autonomie: muß sie doch, sofern und soweit sie Ausdruck jener Entfremdung ist, zum Zwecke der Aufhebung von Entfremdung selber aufgehoben werden. So in Frage und der Wirklichkeit ihrer Selbstüberschreitung gegenübergestellt, verliert marxistische Kritik, die Analyse der Gegenständlichkeit zumal, ontologisch jeden Sinn. Die in dieser Struktur entdeckte »Welt« darf nicht als invariante Verfassung »des« Menschen, als Bedingung der Möglichkeit jeder menschlichen Sinnweise, und damit als Ort der Wahrheit und Unwahrheit zumal, gefaßt werden. Zu dieser ontologischen Fixierung eines historischen Tatbestandes ist Philosophie nur so lange gehalten, als sie im Schein ihrer Autonomie befangen bleibt und sich des Gedankens entschlägt, daß sie selber samt ihrer Nötigung zum transzendentalen Verfahren geschichtlich begründeter Ausdruck einer falschen Wirklichkeit sein, und die Transzendentalstruktur der Gegenständlichkeit mit dieser zugleich verändert werden könnte.« (S. 276-277).

Daß solche Gedanken einen völlig neuen Gedankenkreis eröffnen und dazu anregen, jenseits allen Schematismus uns jenseits des heutigen marxistischen

Dogmatismus bis zu jenem Niveau vorzudringen, das das Philosophieren schon als wirkliche und revolutionäre Praxis ermöglicht, ist mehr als offensichtlich. Insofern ist dieses Werk von Jürgen Habermas eine gedankliche Erfrischung und zweifellos eine Bereicherung der zeitgenössischen marxistischen Philosophie.

Milan KANGRGA

### *Kratkij naučno-atéističeskij slovar*

*(Petit lexique scientifique de l'athéisme.)*

*Académie des Sciences d'URSS. Institut de philosophie. Moscou, 1964, 652 pages. Editions «Nauka».*

Ce Dictionnaire des problèmes de l'athéisme, de la théologie et de la philosophie de la religion contient environ 1500 notions élaborées. L'ouvrage est le fruit de la collaboration de 83 auteurs. On y trouvera représentés aussi des domaines scientifiques limitrophes de ceux que nous avons cités (par exemple histoire, ethnographie, archéologie). Rédacteurs du Dictionnaire: M. P. Baskin, E. A. Beljaljev, R. V. Petropavlovskij, G. V. Platonov, G. T. Utkin, I. P. Camerjan, rédacteur en chef, et M. M. Sejnman.

Les rédacteurs considèrent qu'une discussion autour du Dictionnaire permettra de compléter le texte pour les éditions futures. On trouvera dans l'avant-propos l'adresse à laquelle on est prié de faire parvenir ses objections. Il n'est pas facile de faire un tout du travail de 83 auteurs. Cette disparité est sensible dans la manière d'aborder ou d'élaborer certaines notions. Par exemple, les articles de V. N. Lencman (philosophie, littérature et dogmatique de la haute chrétienté) témoignent d'une connaissance très approfondie des problèmes et des écrits concernant ce domaine. Par contre, certains articles sont plus déclaratifs qu'étudiés. Ainsi l'article sur l'athéisme marxiste, où l'on s'étend sur le fait que Marx et Engels ont expliqué scientifiquement le phénomène de la religion, sans citer l'essentiel de ce qui a été dit par le marxisme dans le domaine de la religion. On ne peut pas se contenter de la formule suivante: l'athéisme marxiste a fourni une explication scientifique approfondie de la fonction sociale de la religion et de son rôle réactionnaire

dans la vie de la société, et omettre de dire en quoi consiste cette explication approfondie. L'auteur doit supposer que, le lecteur étant au courant, il est inutile qu'il insiste.

Dans certains articles, les nouveaux problèmes concernant la théologie et la philosophie de la religion reçoivent une appréciation politique, mais pas de conclusion quant à leur contenu. C'est ainsi par exemple qu'il est dit de Kierkegaard que c'est un philosophe des plus réactionnaires, ennemi de la science et des lumières. Qu'il était l'ennemi du socialisme et de la démocratie. Un obscurantiste qui suscitait l'hilarité de ces contemporains et qui mérite l'oubli où on le tient. On ajoute que la philosophie bourgeoise, au moment de la crise générale du capitalisme, l'a ressuscité. C'est tout. Et pourquoi Kierkegaard s'est-il dressé contre l'église et la chrétienté laïque? Pourquoi a-t-il déclaré que le christianisme sous sa forme d'alors était la plus grande des mystifications? Pourquoi a-t-il écrit que le christianisme de l'évangile n'a jamais existé? Il n'aurait peut-être pas été superflu non plus de signaler que Kierkegaard avait lu Feuerbach avec beaucoup de sympathie. De dire pourquoi il a comparé le christianisme à la limonade que boivent les enfants en trinquant comme s'ils buvaient du vin. Si l'on connaît les textes de Kierkegaard, on ne peut pas nier son influence et son importance dans la critique de l'église et du christianisme. Il voulait rénover l'évangile. C'est pourquoi il a écrit une sévère critique de la société bourgeoise et de son idéologie. Ce qui n'était pas sans importance. Il a contesté à l'église et au christianisme le droit à l'activité dans le monde. On ne trouve pas un mot de tout cela dans le Dictionnaire.

Heidegger est cité comme philosophe réactionnaire, mais il n'est pas dit pourquoi ni comment il a exercé une influence sur de nombreux problèmes contemporains. Dans l'article sur Hegel, il n'est rien dit des problèmes soulevés dans ses premiers écrits théologiques, où l'on trouve une critique sévère du christianisme et de la morale chrétienne.

Du mouvement connu sous le nom de théologie dialectique, il est dit que c'est un mouvement réactionnaire de théologiens dont le but est la préservation du capitalisme existant. Il y aurait là un complément à l'idéologie bourgeoise de l'époque de l'impérialisme: est-ce vraiment cela? Il faudrait poser ici encore

une série de questions. Comment par exemple l'auteur de l'article expliquerait-il que la faculté de théologie de Tübingen ait publié une proclamation dans laquelle il est question des reproches sans nombre adressés par les théologiens à Bultmann? Pourquoi Bultmann a-t-il contre lui catholiques et protestants? Est-ce parce qu'il veut préserver l'impérialisme? Cela signifierait que tous les théologiens sont progressistes et que seul Bultmann brandit le drapeau de la réaction. Cette façon d'écrire est tout simplement ridicule. L'auteur ignore-t-il que Bultmann a condamné le nazisme? On pourrait poser encore quantité de questions, mais réservons-les pour une autre occasion.

Il est pour le moins surprenant que dans un Dictionnaire publié en 1964 on ne trouve pas un mot du mouvement connu dans le monde catholique sous le nom de teilhardisme, du nom du jésuite et paléontologue fameux, Teilhard de Chardin, qui a relié le christianisme au darwinisme et était en conflit avec l'église catholique. Teilhard de Chardin est mort en 1955 et ses oeuvres n'ont été publiées qu'après sa mort. Il y a eu déjà un symposium international consacré à Teilhard de Chardin.

Certains auteurs du Dictionnaire ont considéré qu'il était suffisant, à propos du problème étudié, de faire figurer une citation de Marx ou Engels en guise à l'analyse marxiste. La citation est parfois maladroite, comme dans le cas de l'explication du mythe de Prométhée cloué par Zeus à son rocher, etc. Vient à la fin une phrase de Marx où Prométhée est appelé «le plus grand martyr du calendrier politique»: qui peut comprendre cela de nos jours? Et de quoi s'agit-il au juste? Marx, dans l'avant-propos de sa thèse, parle de la mauvaise place occupée par la nouvelle philosophie et des pressions qu'on exerce sur elle. Il compare cet état de la philosophie aux souffrances de Prométhée, et annonce la victoire de la philosophie. C'est après cette déduction que Marx a écrit la phrase citée plus haut. Mais c'est une chose tout à fait différente maintenant.

On pourrait se demander aussi si le contenu d'un mythe peut s'expliquer dans son essence seulement comme l'expression des rapports sociaux et politiques. A mon avis, le phénomène religieux n'est pas seulement un rapport entre politique et état social. Les hommes religieux de l'antiquité ne consi-

déraient pas leurs dieux comme des personifications de phénomènes naturels. Ils croyaient que c'étaient vraiment des dieux, et Augustin dans son oeuvre «De Civitate Dei» considère encore les dieux gréco-romains comme de mauvais démons. Il les conteste comme dieux, mais non comme démons. Et il s'étonne que les Romains aient adopté les dieux de Troie qui avaient prouvé leur impuissance dans la défense des Troyens contre les Grecs. Dans le Dictionnaire, le mythe de Zeus vainqueur de Chronos et des Titans est expliqué comme la victoire du peuple grec, avec son système social et politique nouveau (esclavage), sur l'ancienne société de Mycènes. Et comment expliquer sur cette base les mythes d'Athéna, d'Apollon et des autres divinités? De quelles victoires seraient-ils le reflet?

De l'époque de la mythologie grecque, il ne fallait pas omettre Eucéméros et l'eucémérisme, le thème étant visible jusqu'à Feurbach. Le Dictionnaire a aussi un caractère philosophique historique. Il fallait donc présenter, avec les autres formes d'athéisme, le scepticisme académique et pyrrhonnien qui eut beaucoup d'influence dans la critique de la religion.

On comprend mal pourquoi certains noms de la philosophie marxiste ont été omis. Par exemple, dans l'article sur l'athéisme en URSS, il est dit que les oeuvres largement répandues de marxistes éminents tels que Plekhanov, Lafargue, Bebel et Mehring, ont contribué à l'expansion de l'athéisme en Union soviétique. Des auteurs cités, Bebel a eu droit à 97 lignes, Lafargue à 61, Plekhanov à 90, et Mehring à rien d'autre qu'à la mention de son nom. Or le rôle de Mehring ne fut pas négligeable.

Les auteurs du Dictionnaire ont eu une attitude très peu critique envers les travaux d'Engels concernant les problèmes du haut christianisme, comme si, au cours des cinquante dernières années, rien n'avait été dit sur ces oeuvres. Engels, dans ces trois études sur le haut christianisme, s'est inspiré en général des thèses de Bruno Bauer. Ces thèses étaient insuffisamment argumentées. Par exemple, Bruno Bauer écrit que le christianisme emprunte ses idées à Philon et au philosophe romain Sénèque. L'influence de Philon, se fait sentir dans l'évangile de Jean (spéculation sur le logos), mais c'est un thème général qui a sa source dans l'esprit de l'hellénisme. Le mysticisme de l'hel-

lénisme a exercé une grande influence sur le haut christianisme. Il existe beaucoup d'études sur ce sujet. Et la thèse de Bruno Bauer est d'autant plus contestable que les textes de Kumran ont été portés maintenant à la connaissance du public. Cela ne veut pas dire que le jugement porté par Engels sur le christianisme en tant que religion soit une erreur. Il s'agit seulement ici d'insister sur la nécessité de remonter, pour expliquer, aux sources elles-mêmes. Si l'on veut soutenir une discussion scientifique sur ce thème, il est nécessaire de faire appel à la philosophie, à la philologie, à l'histoire et à l'histoire comparée des religions. Et la littérature concernant ces sujets est assez abondante. Les auteurs du Dictionnaire auraient dû agir en se référant à ce critère. En son temps, Engels était au niveau de la littérature de l'époque traitant des problèmes du christianisme. Ce critère du niveau est aussi valable pour nous aujourd'hui.

Il était impossible dans ce bref compte rendu de parler de toutes les notions élaborées dans le Dictionnaire. Nous dirons que cet ouvrage constitue un ensemble d'informations introductives. Pour qu'il devienne une oeuvre composée, il faudra encore beaucoup de travail. Les auteurs ont voulu donner un maximum d'informations en un nombre de pages très restreint, ce que l'on ne saurait leur reprocher.

En formulant mes objections, je voulais seulement attirer l'attention sur la manière d'aborder théoriquement et méthodologiquement ces thèmes. Il me semble que le Dictionnaire aurait mieux rempli sa tâche s'il avait compris d'avantage de dialogues scientifiques, et moins de citations inexplicées et de schémas valant comme catégories déjà connues.

Branko BOŠNJAK

### Gottfried Stiehler: *Die Dialektik in Hegels Phänomenologie des Geistes*

Akademie Verlag, Berlin 1964, S. 306

Bisher sind in Ost-Deutschland nur sehr wenige philosophische Werke über Hegel veröffentlicht worden. Es muß hier noch einmal auf die allzubekannte Tatsache hingewiesen werden, daß – abgesehen von Lukács' und Blochs Mono-

graphien, die nota bene nicht nur von philosophischer sondern auch von politischer Seite heftig angegriffen wurden, und abgesehen von einigen Zeitschriftenartikeln, besonders in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie – Hegels Philosophie von Lenins Zeiten an bis auf den heutigen Tag von den meisten Philosophen in Ost-Deutschland entweder angegriffen oder ignoriert worden ist.

Unter solchen Gegebenheiten erscheint nun abermals ein Werk über Hegel, *Die Dialektik in Hegels Phänomenologie des Geistes* von einem bei uns bislang unbekanntem, wahrscheinlich jüngeren ost-deutschen Philosophen, G. Stiehler.

Aus dem Titel könnte man schließen, daß der Verfasser aus bestimmten Gründen seine Untersuchung auf die Interpretation eines einzelnen, wenn auch überaus wichtigen Werkes von Hegel, auf ein einziges Problem, nämlich die Dialektik, beschränken wollte. Diese Annahme stimmt aber weder mit der Absicht des Buches noch mit den Gegebenheiten überein, die in diesem Augenblick die Beweggründe zu seiner Veröffentlichung hätten sein können.

Für ein spezialisiertes Studium der Hegelschen Philosophie sind einige grundlegenden Voraussetzungen nötig d. h. alle Vorarbeiten zur Bereinigung der Kontroverse zwischen Hegels und Marx' philosophischer Position, die es ermöglichen könnten, an Hegels Philosophie mit tätiger Entschlossenheit und wahrer gedanklicher Superiorität heranzutreten. Falls aber diese Voraussetzungen nicht erfüllt sind, dann sollte man von einem Buch über Hegel genau das Gegenteil erwarten, nämlich daß es Zugänge zu Hegel schafft, die erst einmal im Prinzipiellen den Boden für eine breite und umfassende Diskussion bereitet, nicht nur die verschiedenen Aspekte des Verhältnisses Hegel – Marx, sondern auch über die Probleme von Hegels Philosophie selbst. In dieser Lage aber diene die Dialektik in Hegels *Phänomenologie des Geistes* Herrn G. Stiehler nur zum Anlaß, einen kritischen Dialog mit dem Westen besonders mit der westdeutschen Philosophie zu beginnen, die sich aus den verschiedensten Gründen sehr eingehend mit der Erforschung der Philosophie von Marx und Hegel befaßt.

Für solch einen kritischen Dialog sind jedoch bestimmte Voraussetzungen erforderlich. Falls man nämlich gegenüber verschiedenen bürgerlichen, eschatologischen, theologischen, positivistischen

schen, existenzialistischen, hegelianischen und sogar Lukácschen Interpretationen von Hegels und Marx' Philosophie einen kritischen Standpunkt einnehmen will, muß man zumindest über Thesen verfügen, die einer Kritik auch standhalten.

Wenn man aber, wie G. Stiehler, von vormarxistischen, ja sogar vorhegelianischen Positionen ausgeht und daher selbst nicht aus dem Rahmen einer bereits anachronistisch gewordenen bürgerlichen Ideologie nicht herausfinden kann, dann ist solche eine Kritik von vornherein der Gefahr ausgesetzt, einer technisch vollkommeneren, gedanklich raffinierteren und aktuelleren bürgerlichen Philosophie des heutigen Westens zu unterliegen, die sich in ihren bedeutendsten Ergebnissen nolens - volens selbst den Marx'schen Thesen nähert. In solch eine überaus unangenehme Situation ist auch Herr Stiehler geraten.

Stiehlers Hauptanliegen ist es - was unbedingt notwendig ist - nachzuweisen, daß die Versuche westdeutscher Philosophen und besonders des Kreises um die »Marxismusstudien«, die darauf ausgehen, den Unterschied zwischen Hegel und Marx und von daher auch den grundlegenden weltgeschichtlichen Gegensatz von Sozialismus und Kapitalismus zu nivellieren, unbegründet und reaktionär sind. Mit dieser Einstellung aber beschränkt Stiehler Marx' Verhältnis zu Hegels Philosophie auf die Frage der Klassengegensätze.

Da aber Stiehler den wesensgemäßen Zusammenhang zwischen Hegels Philosophie und der politischen Ökonomie, zwischen Dialektik und Arbeit nicht gesehen hat, ist er auch nicht imstande, Marx' Position der Praxis, die sowohl die Dialektik der Arbeit wie auch die Dialektik des Begriffes überwindet, zu thematisieren. Indem er versucht, den Unterschied zwischen Hegels und Marx' Dialektik auf die formelhaften Gegensätze: konkret - abstrakt, Materie - Idee, Proletariat - Bourgeoisie zu bringen, konnte er in diesem dogmatischen Entweder - Oder Hegels Resultate für das Verständnis von der Marx'schen Bestimmung der Praxis nicht fruchtbar machen, und bei seiner Ausgangsstellung mußte er in seinen Ausführungen zwangsläufig auf die Positionen der französischen Materialisten zurückfallen. So blieb ihm nichts anderes übrig, als Hegels Dialektik mit Hilfe der Widerspiegelungstheorie zu widerlegen, die Praxis erkenntnistheoretisch auf das Niveau eines blossen Kriteriums der Wahr-

heit zu degradieren und schließlich Hegel selbst zu kritisieren, dies aber nun nicht von einem neu erworbenen Marx'schen Standpunkt der menschlichen Gesellschaft sondern von Standpunkt der bürgerlichen Ideologie des 18. Jahrhunderts.

Diese Behauptung ist schon deswegen unzutreffend, weil Hegel nicht auf dem Standpunkt der Abbildtheorie in der Erkenntnisauffassung stand; er war niemals der Ansicht, dass die Praxis das Kriterium der Erkenntnis sei oder dass alles Erkennen letzten Endes auf die praktische Veränderung der Welt hinausläuft. Daher standen die mechanischen Materialisten, trotz ihrer un-dialektischen Auffassung von der Erkenntnis und trotz der Enge ihrer Praxiskonzeption, insofern über Hegel, als sie die Überprüfung der Erkenntnisse in der Erfahrung verlangten, um ihren Wahrheitswert ermitteln zu können.

Es versteht sich von selbst, daß man heute in einem Gespräch über das Verhältnis zwischen Hegels und Marx' Philosophie mit solchen Thesen keinen Erfolg haben kann. Daher stellt Stiehlers Abrechnung mit Landgrebe, Ritter, Popitz, Metzke, Fetscher, Heiss, usw. nur eine wirkliche Blamage dar. Was jedoch unseren potentiellen Leser besonders erbittern wird, ist Stiehlers Stellungnahme zu Lukács.

Im 9. Kapitel seines Werkes, in dem Stiehler über die Dialektik der Arbeit spricht und eigentlich die ganze Interpretation von Hegels Kategorienpaaren auf die Kategorie der Arbeit zentriert, unterwirft Stiehler auf verhältnismäßig breitem Raum nicht nur Lukács Studien aus dem Jahre 1923 sondern auch seine Monographie über den *Jungen Hegel* der schärfsten Kritik. Stiehlers Kritik an Lukács setzt im Wesentlichen dabei an, daß Lukács sowohl in seinen frühen wie in seinen Alterswerken ebenso wie die bürgerlichen Philosophen den wesentlichen Unterschied zwischen der Philosophie Hegels und Marx' und dadurch auch den Gegensatz Kapitalismus und Sozialismus zu nivellieren sucht.

Um Lukács auf diese Weise bedenkenlos in eine Reihe mit den bürgerlichen Philosophen verschiedenster Richtungen stellen zu können, untermauert Stiehler seine These durch erprobte politische Unterstellungen, die das richtige Licht auf seinen moralischen und politischen Habitus werfen.

Die politische Linie, die in dieser philosophie-historischen Konzeption zum Ausdruck kommt, besteht in der Leugnung des unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen Kapitalismus und Sozialismus, in dem Bestreben, den Sozialismus dem Kapitalismus »anzunähern«, d. h. faktisch in der Forderung der Kapitulation des Sozialismus gegenüber dem Kapitalismus, eine Haltung, die Lukács im Jahre 1956 praktisch demonstrierte.

Das also sind Stiehlers eigentliche Thesen und seine echten und stärksten Argumente gegen einen Denker, der mit Recht zu den wenig zahlreichen schöpferischen Marxisten gezählt wird, die die schwere Zeit der stalinistischen Diktatur hervorgebracht hat.

Wenn es jedoch heißt, mit echten philosophischen Argumenten Lukács entgegenzutreten – und das wäre gerade in Hinsicht auf den hegelianischen Rahmen seiner Interpretation des historischen Materialismus durchaus möglich – dann zeigt sich die ganze Schwäche von Stiehlers Konzeption, die ebenso wenig in Frage ist, mit der bürgerlichen Philosophie kritisch abzurechnen wie an Lukács' Werk stichhaltige Kritik zu üben.

Stiehlers theoretischer Haupteinwand richtet sich gegen Lukács' wesentliche Verbindung von Hegels Dialektik mit der politischen Ökonomie, also gerade gegen das entscheidende Ergebnis seiner Untersuchung über das bürgerliche fetischerte Bewußtsein. Da jedoch Stiehler nicht imstande ist, die wirklich grundlegenden Unterschiede zwischen Hegels und Marx' Philosophie zu erkennen, so geht es ihm bei der Kritik an Lukács' Ökonomismus ausschließlich darum, für Marx den unantastbaren Primat der politischen Ökonomie zu »erkämpfen«, um von daher auf den Unterschied zwischen Hegels und Marx' Dialektik zurückzuschließen.

Da Stiehler die wirkliche Bedeutung der politischen Ökonomie für Marx' Philosophie nicht erkannt hat, ebenso wenig wie er durchschaut, welche Gründe Marx bestimmen, die politische Ökonomie mit der Philosophie zu verbinden, hat er in seinem voreingenommenen Wunsch, den Unterschied zwischen Marx' und Hegels Dialektik herauszustellen, diesen Unterschied aus der Verschiedenheit ihrer geistigen Quellen herzuleiten versucht. Hegels Dialektik wird auf die Naturwissenschaft, Geschichte und seine philosophischen Vorläufer zurückgeführt und

Marx' Dialektik durch die politische Ökonomie und natürlich durch den Klassenkampf erklärt.

Da es Stiehler entgangen ist, daß hinter Marx' Kritik der politischen Ökonomie die grundlegende menschliche und philosophische Frage sowohl nach dem menschlichen wie auch dem geschichtlichen Sein, also dem Problem der Geschichtlichkeit der Geschichte oder dem Problem der Praxis steht, bewegt sich Stiehler – ganz anders als Lukács – gänzlich außerhalb der wesentlichen Gedankengänge von Hegel und Marx; so daß jede Kritik an den Ausführungen Stiehlers heute nur insofern gerechtfertigt ist, als hinter diesen philosophisch unzeitgemäßen Thesen eine nicht zu unterschätzende Gefahr lauert, eine Gefahr nämlich für die politische Praxis, in der schon einmal ähnliche Thesen zur Rechtfertigung nichtsozialistischer und inhumaner politischer Tätigkeit hergehalten haben.

Das letzte 10. Kapitel von Stiehlers Werk ist dem Problem der Entfremdung gewidmet; in ihm löst sich die ganze unschöpferische Eklektik dieses Spätlings des Dogmatismus in unhaltbaren theoretischen Widersprüchen auf.

Davor RODIN

Oleg Mandić: *Pregled dijalektičkog materijalizma – A Survey of Dialectical Materialism*)

»Narodne novine«, Zagreb 1964, p. 178.

Motivated by his profound concern over our ideological instability and, in general, the insupportably liberal state of our highbrow, too little class conscious, aristocratically exclusive and smug intellectual output, Professor Oleg Mandić often undertakes brave excursions into the sphere of philosophy. In his famous »reviews« and his pronouncements at various meetings and conventions, Professor Mandić has always spoken with suitable fervour of the obscure ideological situation, which he can see developing right under his own vigilant eyes, of the younger generation's increasing deviation from, and even lack of knowledge of, Marxism; of scholarly ignorance; of »ivory towers«; of revi-

sionism; of lacunae and of blanks unfilled by anything; of discussions »behind the scenes« and even public discussion; of disorientation, continuous deviation, illwill, »anarchic chaos«, idealism and existentialism – in short: he has sounded the alarm in order finally to arouse the sleeping, drive off the uninvited, shut the mouths of those who smuggle alien ideologies, clear with his penetrating eye the »turbid waters in which anybody who is clever enough can catch a fish«, and, by his scholarly meticulousness, foil those who »make capital out of their own ignorance«, so that once and for all order may be established, a scientifically based system created, and a start made with the application of a correct philosophy.

He has now crowned his long and praiseworthy efforts with a book purporting to present – for the first time, with »a few honourable exceptions«, since Marx – the elements of Marxist philosophy. What is it, we may ask ourselves, that Professor Mandić is out to show us? and the reply is – Marxism. And what is Marxism? On page 13 of his book Oleg Mandić gives us a categorical answer: »As Lenin said, Marxism is the system of the teachings and views of Karl Marx.« Thus at last we know whose these teachings are and, enriched by this revelation, we can proceed to follow the line of Mandić's observations. Perhaps because the uninitiated might think that Marxism is the teaching of, for instance, David Hume, it is necessary to quote Lenin in order to prove on authority that it is, after all, Marx's teaching. (I once knew a rather ironical man, who, in this style, and in order to make sure that he was above reproach, used to start the morning with the words: »Good morning, as Marx said.«.)

Professor Mandić then intends to present to us the philosophy of Marxism, which, as we all now know, is the teaching of Marx. Why has Professor Mandić taken up this epoch-making but also highly ungrateful task? Because all his expectations – and he has been a long time expecting – that somebody else would do it have been in vain, because up to now nobody in the world has been able or has known how to do it, and so the grave historical responsibility for putting this state of affairs right, of attending to what has been neglected, and of filling this »great vacuum« has fallen to him: »It was justifiable to expect«, Professor Mandić reproaches him-

self for all his earlier naïve expectations – »that something would be done in the sphere of philosophy in order to show systematically the categories and laws of dialectical materialism, i. e. to take up where the classics of Marxism stopped, being so occupied with practical politics and not having the time to present their views in an integrated scientific system.« »It was justifiable to expect«... but these expectations have not been fulfilled, and not until the appearance of Mandić's decisive *Survey of Dialectical Materialism* could they in fact have been fulfilled. Marx was far too busy, all those who might have done something were constantly busy, both Engels and Lenin were busy (pp. 155 and 157), Stalin – as is generally known – was a Stalinist, while today it is mainly suspicious characters of no conscience who concern themselves with philosophy and »discuss humanism and practice with a capital P«. Who then is finally to explain what Marxist philosophy really is, if not he who is above all suspicion, and who even possesses the knowledge and – by great good luck – the time; who then should be called upon to do this if not Professor Oleg Mandić himself! The systematism of Hegel the idealist, and the Marxism of the over-busy Marx are thus synthesized in one single, systematic, Marxist and not too busy personality! Following the line Hegel-Marx-Mandić, he then is in fact the »highest reflection of a certain degree reached by a society in its development« (p. 27).

Here and there, it is true, occasional »honourable exceptions« can be found besides him. Thus Mandić has graciously honoured B. Žiherl, I. Kosanović, B. Sečić and A. Stojković. (I am inclined to believe that this group of thinkers picked by him are not over-grateful to him for this high distinction). Predrag Vranicki is discarded because he has written works »chiefly of a historical character«, and besides those mentioned there are both in world and Yugoslav literature only 2 (in writing: two) more names which, however, must be discarded – although they alone deserve to be mentioned at all – »because of their acceptance of the Stalinist revision of dialectical materialism«. And these two Marxist philosophers out of all in the whole world, who might – had they not accepted what they did accept – have been philosophically relevant and interesting (because, after all, as Mandić says on p. 172, »they are trying to cor-

rect Stalin»), are none other than M. Rozentalj and M. Leonov. »*And that is all*« – underlined double-spaced by the extremely well-informed Professor Mandić who – in his own words – as a »systematist« changes only »to keep pace with scientific advance in this field«. That is all, That is all progress and all science. And indeed this really is all that ought to be said about Mandić's *Survey*. For, when only the above sources have been consulted, only they are known, and references made only to the authors mentioned above – authors who have certainly not been done a service by the mere fact that they are quoted in this book – then it is really unnecessary to consider any other finesses or try to penetrate into the stylistic and intellectual depths of Mandić's book.

However, to give one instance we shall mention, if only parenthetically, his classical formulation of the »Law of Social Progress«: »The formulation of this Law is« – Professor Mandić apodictically states, and that there may be no doubt he prints his definition of this law in italics in order most likely to make it easier for the reader to learn it by heart: »*Progress is the development of concrete societies and their institutions from what is simple to what is complicated* (i. e. to complex, complicated institutions) *which is beneficial for the maximum possible number of their members or for all people* (what do you say now, you, abstract humanists?!), *if regarded from the point of view of the interests of humanity as a whole.*«

What then is progress? It is development from »what is simple to what is complicated« (i. e. why should it be simple when it can be complicated), and, further, it is what is beneficial for »*the maximum possible number of their* (i. e. of a society's) *members or for all people*«, but – and now comes the decisive point – for all people only when »it«, i. e. progress, »is viewed from the point of view of humanity as a whole«. If then progress were »beneficial« for

all people and were not »viewed from the point of view of the interests of humanity as a whole« (or, humanity as a whole from the point of view of the interests of all people) – then this – because the point of view would not exist from which humanity as a whole views all people – would not, in fact, be progress! Now we too know what progress is. Indeed, conclusions unmatched in their philosophical subtlety and wisdom.

If Professor Mandić were a dogmatist, i. e. if he were what »insinuations« have been made that he is, by that side which »to put it mildly, can be said to show ignorance of Marxism«, if he were a mere »vulgarizer of Marxism« (and it is indeed touching to see how he – with his penetrating mind – foresees that something like that might be »insinuated«), then there would indeed be some reason left to consider his work and his philosophy. There have always been and always will be dogmatic writings, and it is certainly fair and necessary to discuss their basic views and *structure of thought*, as well as oppose them, negate them in principle and analyse them, for dogmatism is sometimes found to exist even where it may seem at first glance that it has been overcome and that we are in the sphere of creative thought. But Oleg Mandić is not a dogmatist and in this respect I fully agree with him that those who say he is, are – »to put it mildly« – ignorant of Marxism. For, despite all its sterility and hypostatization – and this should not be forgotten and is even maintained by Oleg Mandić – dogmatism is still a specific manner of thinking. And such an offensive treatment both of world and Yugoslav Marxist philosophy is not even on the level of the most vulgar dogmatic textbooks of Diamat. Thus Mandić's *Survey* is beyond any serious critical evaluation – either favourable or unfavourable. This article therefore does not even pretend to be a review or evaluation of anyone's work, for the »work« itself lacks some of the most essential pre-conditions for this.

Danko GRLIĆ

## TAGUNG DES INTERNATIONALEN PHILOSOPHISCHEN INSTITUTS IN L'AQUILA

Das Internationale philosophische Institut (»Institut International de Philosophie«) – zu dem nur 86 kooptierte Mitglieder aus 29 Länder gehören und das seinen ständigen Sitz in Paris hat – hält seine Sitzungen und Tagungen jedes Jahr in einem anderen Land ab; in den Sitzungen werden interne Organisationsfragen des Instituts erörtert und neue Mitglieder gewählt, während auf den Tagungen immer über ein aktuelles philosophisches Problem diskutiert wird. In diesem Jahr lautete das Thema: *Die Grundlage der Menschenrechte*.

Dieses Institut ist zugleich die einzige philosophische Organisation, die unter der Schirmherrschaft der UNESCO steht und daher gibt es, um eine Kommunikation zwischen allen philosophischen Denkern der Welt herzustellen, die *Bibliographie der philosophischen Publikationen aller Völker* sowie einige Gemeinschaftsausgaben klassischer Werke der Philosophie heraus. Aber auch die aktuellen philosophischen Probleme werden nicht vernachlässigt; dafür gibt es die Publikation *Philosophie und Weltgemeinschaft*.

Im Jahre 1963 fand die Tagung in Mexiko statt, wohin auch der internationale philosophische Kongreß einberufen war. Im Jahre 1964 wurde die Tagung in L'Aquila (Italien) veranstaltet, denn im Rahmen der letzten Tagung in Mexiko war der italienische Philosoph Guido Calogero, Professor an der Universität Rom, zum Vorsitzenden gewählt worden. Im März des Jahres 1965 fand die Tagung in Israel – und zwar in Jerusalem – statt. Das Thema war sehr komplex; man hat über Geschichtsauffassungen diskutiert.

Die Tagung in L'Aquila (vom 14. bis zum 19. September 1964) bot mir Gelegenheit, viele unserer alten Freunde und Bekannten wiederzusehen. Unter anderen waren anwesend: der Ehrenpräsident des Internationalen philosophischen Instituts – vor mehreren Jahren unser Gast in Zagreb – der einstige Vorsitzende der polnischen Akademie der Wissenschaften, T. Kotarbinski; der Vorsitzende des 11. Internationalen philosophischen Kongresses in Brüssel (1953), Prof. Ch. Perelman; Prof. A. J. Ayer von der Oxforder Universität (vormals London), mit dem wir in Zagreb bekannt wurden; Prof. J. Hypolite vom Collège de France; der bekannte französische Existentialist Gabriel Marcel; der letzte deutsche reine Kantianer, Prof. J. Ebbinghaus von der Marburger Universität u. a. Von den sonst bekannten Mitgliedern des Instituts fehlten: J. P. Sartre, J. Wahl, A. Schaff, F. Asmus, G. Lukács und von den Indern S. Radhakrishnan und der Vorsitzende der Indischen philosophischen Gesellschaft H. Kabir.

In dem wunderbaren Saal der aus dem 16. Jhd. stammenden Festung von L'Aquila führte Felice Battaglia, Rektor der Universität Bologna, der ehemalige Vorsitzende der internationalen Föderation der philosophischen Gesellschaften und Vorsitzender der Italienischen philosophischen Gesellschaft den Vorsitz der Tagung. Pasquale Santucci, der Vorsitzende der Provinz L'Aquila, hob in seiner Begrüßungsansprache hervor, daß in dieser Gegend einer der größten italienischen Philosophen, Benedetto Croce, geboren wurde, der vor vielen Jahren gerade hier ge-

sagt hat, der philosophische Gedanke könne nur unter dem immer leuchtenden Stern der Freiheit gedeihen, den menschliche Gesetze weder berühren, noch ändern könnten, und gab der Hoffnung Ausdruck, daß sich unter dem Zeichen auch diese Tagung der Philosophen abspielen wird. – Kotarbinski dankte dem Hausherrn im Namen aller Gäste; und der jetzige Vorsitzende des Internationalen philosophischen Instituts, Calogero, eröffnete die Arbeitstagung, indem er zuerst die grundlegenden Aufgaben des Instituts darstellte.

Das einführende Referat, das eigentlich eine Rahmendarstellung der kulturellen Situation der heutigen Zeit war, hielt der Pariser Existentialist Gabriel Marcel. Das Thema lautete »Verletzung der Innerlichkeit und Abbau der Werte« (*«Le viol de l'intimité et le dépérissement des valeurs»*). In der äußerst interessanten, durch Beispiele aus dem modernen Leben veranschaulichten Darstellung wies Marcel auf den grundlegenden Geisteszustand unserer zivilisatorischen Zeit hin, nämlich auf die »Unterbrechung des engeren Kontaktes zwischen dem Einzelmenschen und dem Leben« und dadurch eigentlich zwischen seinen Werterlebnissen und seinem natürlichen Verhältnis zu ihnen.

Indem er dieses axiologische Problem berührte, nahm Marcel kritisch zu den Thesen der neukantischen axiologischen Schule (Windelband, Rickert) Stellung, die die Werte im Sinne des Platonismus als von der Lebenspraxis losgelöst erklärt. Wenn diese Schule über die Krisis der zeitgenössischen Kultur oder über abhandengekommene oder vergessene Werte spricht, dann treibe sie eigentlich eine Art »moralischer Paleontologie«. Die axiologische Analyse darf also nicht von irgendwelchen »proklamierten Prinzipien« ausgehen, die eigentlich »Fossilien« oder »Phantome« der Werte darstellen, – sondern nur vom wirklichen menschlichen Gewissen, in dem die Werte erlebt werden und als determinatorische Prinzipien wirken. Und gerade diese menschliche Sphäre wird in den Thesen des modernen Amoralismus mißachtet, aber auch durch die Praxis, die die Beachtung und die Rechte des intimen, inneren, individuellen, eigenen Wesens verdrängt. Gerade diese authentischste individuelle Essenz, die vom Standpunkt jeglicher Objektivierung negiert wird, ist von allen Seiten Gefahren ausgesetzt, der Masse, der Straße und ganz besonders dem Skandaljournalismus und der totalitären Politik. Die Objektivierung nimmt dem Einzelnen seine Wertgestalt, sie spricht seiner geschlossenen Individualität, Authentizität, Innerlichkeit bzw. der Intimität jeden Wert ab. Aber als Grundlage jeder Bestimmung von Rechtsnormen müßte gerade das Recht des Menschen dienen, nach seinem freien Gewissen, seiner intimen Innerlichkeit zu handeln, deren Verletzung im Vergleich mit körperlichen Verletzungen in Wirklichkeit viel tiefer und schwerwiegender ist. Das Recht auf Achtung des eigenen Wesens ist das Grundrecht, auf dem alle anderen, für ein humanes Leben grundlegenden Prinzipien, zu denen auch die der Toleranz und der Koexistenz gehören, fußen. – An dieses grundlegende Problem des menschlichen, humanen Lebens knüpft Marcel seine Axiologie an, die nicht mehr von dem abstrakten Reich der Werte handelt, sondern von Werten, die mit dem Leben verwachsen sind und zwar immer mit dem individuellen Einzelleben, das zugleich Quelle und Existenz dessen ist, was Mensch genannt wird. Mit diesem Einzeldasein werden zugleich die Werte ins Leben einbezogen, die sonst als körperlose Werte abstrakte Schemen und Phantasmen wären – und das einzelne menschliche Dasein selbst fordert als existentes, wertvolles Dasein seine Anerkennung und seine Rechte. Hier findet Marcel auch den Ursprung aller Menschenrechte und die Fundamente, von denen aus sie verteidigt werden müssen. Mit dieser axiologisch-anthropologischen Analyse der dekadenten und nihilistischen Gegenwart begann die Diskussion über das gestellte Thema.

Im allgemeinen zeigen alle Referate über das genannte Thema einen gemeinsamen Zug: Von keinem Referenten wurden nämlich die Menschenrechte aus irgendeiner supponierten, allgemeinen Natur des Menschen oder aus irgendeiner transzendenten Sphäre hergeleitet, so daß sich gleichzeitig nirgends eine Tendenz zum theoretischen Relativismus oder gar Nihilismus eingestellt hat. Und diese Einmütigkeit bedeutet sehr viel, weil überall der entstehungsgeschichtliche Aspekt aufgedeckt und dargestellt wurde, auf dem zwangsläufig das heute allgemeinbekannte Prinzip der Koexistenz fußt, das als universelles Prinzip angenommen ist, ohne daß es aus irgendeiner besonderen Ideologie oder Philosophie abgeleitet wurde.

Tadeusz Kotarbinski (Warschau) vertrat, nachdem er einen kurzen historischen Überblick der Entwicklung der Erkenntnis von Menschenrechten seit den englischen »levellers« vor 300 Jahren gegeben hatte, die die Menschenrechte unabhängig von den Forderungen des Staates und der Kirche rechtfertigten, die These, daß sich jeder frei über jede Erscheinung oder jedes Ereignis äußern dürfe, um auf diese Weise gegensätzliche Standpunkte gegenüberzustellen, denn nur das könne das Menschenleben fördern; und alle Menschen seien von Geburt gleichberechtigt. – Seit jenen Anfängen auf dem Weg über die Theoretiker Milton und John Locke bis zur ersten Deklaration von den Freiheiten und Rechten der Menschen jenseits des Ozeans (Virginia Bill of Rights vom 12. Juni 1778) und der Erklärung der französischen Nationalversammlung (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen – 1789) änderte sich der Gehalt der formal festgelegten Menschenrechte. So unterscheidet sich z. B. die Deklaration von Virginia, die zu den unwiderruflichen, grundlegenden Rechten aller Menschen auch »den Genuß des Lebens und die Garantie der geruhsamen Lebensweise«, sowie die Freiheit zum Erwerb von Mitteln für solch ein Leben zählt, von der französischen Verfassung aus dem Jahre 1848, die das Privateigentum nicht als Heiligtum anerkennt und die Vergesellschaftung von Unternehmen gestattet, falls der Genuß ihrer Güter dem allgemeinen Fortschritt der Nation förderlich ist. Indem er im Laufe der Entwicklung die Änderungen in der Formulierung der für alle Menschen geltenden allgemeinen Rechte im Laufe der Entwicklung bis zu der modernen Bekämpfung von Hunger, Armut und Rückständigkeit schilderte, kam Kotarbinski zu dem Schluß, daß man die Menschenrechte nicht deshalb achten sollte, weil sie auf die Stufe der Gesetzlichkeit erhoben wurden, sondern damit sie es immer und überall werden. Postulate gehen der Gesetzgebung voraus. Mit anderen Worten, Kotarbinski sieht die Begründung der grundlegenden Menschenrechte in den eindeutigen Forderungen der Menschenwesen, deren Forderungen schon als Forderungen zu achten sind. »Ehren wir die Menschenrechte nicht deshalb, weil sie schon auf Gesetzestafeln geschrieben sind, sondern deshalb, damit der Tag komme, an dem sie Gesetz sein werden, und damit man schon jetzt handle, als ob sie es bereits wären. – Es wird deutlich sichtbar, daß Kotarbinski die Meinung vertritt, neue Forderungen nach Menschenrechten würden aus der unerschöpflichen Quelle der Möglichkeiten für eine immer vollkommener menschliche Existenz entstehen. Diese Forderungen wurden nicht überall und nicht immer auf die gleiche Art gestellt, sondern sie sind historisch bedingt, und man kann ihre Entwicklung sehen,

Augusto Guzzo (Universität Torino) stellt von einem anderen philosophischen Standpunkt als Kotarbinski eine ähnliche These auf. Beginnend mit der Religion, die von Menschenrechten spricht, und weiter bei allen kodifizierten Rechten sieht man die Entwicklung, wenn in Gestalt der Idee und des Humanitätsgefühls immer weitere Freiheiten und Rechte aller Menschen inspiriert und beansprucht werden. Über die jetzige Koexistenz der Einzelmenschen und Völker tendiert man zu einer übergeschichtlichen, universellen Brüderlichkeit aller Menschen. Das Fundament aller Menschenrechte, sei es dieser, die der Mensch bereits erkämpft hat, oder jener, die er noch nicht errungen hat, ist die Freiheit. Und die Rechte sind im Grunde genommen nichts anderes als verschiedene Formen der Freiheit: eine Freiheit, die mit moralischem Bewußtsein verbunden ist, die als Gewissen die Menschen immer deutlicher und deutlicher inspiriert, bewegt und Bestrebungen bedingt, die sich in der Suche nach neuen Rechten als Ausdruck der allgemeinen Humanitätsidee widerspiegeln.

R. Mc Keon, Professor in Chicago, vertrat in seinem interessanten Referat über das Thema »Philosophie und Menschenrechte« die Meinung, daß die Menschenrechte wie die Evolution des menschlichen Rechtsbewußtseins von der Philosophie des Menschen abhängig sind, in der alle Rechtsforderungen fundiert waren, sind und es auch bleiben werden. Aus der Pluralität der Philosophien ergibt sich auch die Pluralität der Wertpostulate, die Rechte genannt werden. In der inhaltsreichen Darstellung führte Mc Keon weiter aus, die Freiheit sei die Grundlage aller Wahrheit, weil diese nur durch die freie Forschung zu finden ist, und so werden durch diese Freiheit verschiedene Aspekte zur Kontroverse führen. Aber niemals wird irgendjemand den Anspruch rechtfertigen können, größere Rechte als ein anderer zu haben, weil diese Rechte aus einer anderen Philosophie hervorgehen, und so wird zwangsläufig die grundlegende Regel der Koexistenz – die Regel des Dialogs – angenommen werden müssen.

Eine ähnliche These über die »universelle Konvention« trug auch der französische Philosoph Jean Hyppolite (Paris) in seinem Referat »Das Phänomen der universellen Anerkennung in der menschlichen Erfahrung« vor. Dieser Hegelianer hat, indem er über das menschliche Dasein sprach, das vor allem untrennbar an das Bewußtsein seiner selbst gebunden ist, darauf hingewiesen, daß es zugleich bedingungslos verpflichtet ist, einen Dialog mit anderen zu führen, eigentlich mit allen anderen. Und dieser Dialog, der nichts anderes als die Realisierung der Dialektik ist, wird weder durch einen absoluten Logos im Sinne der platonischen Idee, noch durch die aristotelische Morphé determiniert, sondern er nimmt die Gestalt eines sokratischen Gesprächs an. Hyppolite wies weiter darauf hin, daß das grundlegende Problem immer und überall das universelle Recht und Bedürfnis der menschlichen Kommunikation bleibt.

Professor M. K. Kuypers (Utrecht) lehnt in seinem Referat »Die Wissenschaft und die Grundlage des Menschenrechts« sowohl den Begriff als auch den Terminus »universell« ab, weil er zwangsläufig zur Rechtfertigung der grundlegenden Menschenrechte durch Deduktion aus der Natur oder aus der transzendenten Realität führt. Da die Philosophie diese Deduktion aufgegeben hat, wäre es heute – in dem geschichtlichen Augenblick, da gerade das Leben die Rechtfertigung der grundlegenden Werte und Rechte des menschlichen Lebens auf dem Gebiete der politischen, besonders der internationalen Tätigkeit fordert – falsch, daß die Philosophen dieses Thema gänzlich fallen ließen. Gerade für die Philosophen wird es heute dringlich und primär.

Professor M. Novak von der Prager Universität betitelte seinen Vortrag etwas polemischer mit »Kampf für Menschenrechte«. Auch er verwarf das traditionelle Dilemma (Materie – Transzendenz) bei der Fundierung der Menschenrechte und betonte, die »Rechte« seien immer in der Geschichte zu suchen, und zwar im Kampf für ihre Verwirklichung. Prof. Novak wies weiter darauf hin, daß man über der rein theoretischen Form das praktische Problem und die Aufgabe nicht übersehen dürfe, was zur Folge hat, daß man nicht geduldig darauf warten dürfe, was die Zukunft bringen wird, sondern daß man nach bestem Wissen und Gewissen handeln müsse, was gleichbedeutend ist mit dem Einsatz aller Kräfte für eine Zukunft, die im Einklang mit den eigenen Lebensansichten wäre. Der Mensch wird in immer steigendem Maße nicht nur sich selbst gegenüber verantwortlich, sondern auch gegenüber der allgemeinen Evolution und der Geschichte, weil das seine Pflicht ist.

Das grundlegende Recht, für das jeder zu kämpfen hat, ist das Recht, vollkommen Mensch zu sein. Es genügt also nicht, die Rechte zu akzeptieren, die das Ergebnis der Geschichte der Menschen darstellen, sondern man muß kämpfen im Sinne der Marxschen Fülle der Humanitätsidee. Vor uns liegt die Zeit des Engagements für die Zukunft, und zwar als Aufgabe, und der Kampf dafür sollte auch human sein und Verständnis haben für alle, die sich in Richtung auf dasselbe Ziel bewegen.

Prof. N. Bobbie von der Universität Turino und M. Ch. Perelman von der Universität Brüssel haben, als sie über das Thema »Die Grundlage der Menschenrechte« sprachen, gezeigt, daß die Suche nach immer tieferen »Fundamenten« zwangsläufig ins Endlose führen würde. Und andererseits, wenn wir die Fundamente im Sinne einer Metapher suchten, die sie wie die bautechnische Struktur eines Gebäudes darstellte, wären wir auf dem falschen Weg. Die Grundlagen einer Idee – in diesem Falle der Rechtsidee – liegen in ihrer Begründung, die aber ihrerseits nicht auf den letzten Grund bzw. die absolute Basis weist, sondern auf die möglichen, verschiedenartigen Grundlagen und Motivierungen, die in der Kommunikation der Gesprächspartner zum Ausdruck kommen. Demnach ist für die Lösung dieser Frage nicht die Einsamkeit, sondern ein Zwiesgespräch notwendig, weil die Prinzipien der Moral, und dann auch des Rechtes, nicht auf eine axiomatisch-deduktive Weise aufgebaut werden, sondern in der Gegenüberstellung der moralischen Erfahrung und den Reaktionen des Gewissens. Allen Menschen soll das Recht zuerkannt werden, an diesem Dialog teilzunehmen: Kommunikation und Zwiesgespräch werden auf diese Weise die Grundlagen aller Rechte.

Die Referate von J. Ebbinghaus »Kants System der Rechte des Menschen und Bürgers« und von K. Löwith »Die Rechte der Menschen und Bürgers bei Rousseau, Hegel und Marx« waren zwei nicht besonders umfangreiche, dafür aber um so interessantere kritische Studien, in denen die Begriffe der Philosophen von Locke

über Rousseau bis Kant, Hegel und Marx über dieses aktuelle Problem der Rechte des Menschen und Bürgers und ihre Standpunkte dazu dargestellt wurden, interessant deshalb, weil diese Unterscheidung »Mensch – Bürger« heute sowohl im Lebenskampf als auch in der aktuellen Thematik spezifischer Kodifikationen allgemeiner Menschenrechte eine wichtige Rolle spielt.

\* \* \*

Die Diskussionen im Zusammenhang mit diesen Referaten sowie die kurzen Interventionen in Bezug auf die Formulierung einzelner Abschnitte der Referate bestätigten noch einmal die Aktualität des gestellten Themas und seine Verbundenheit mit den grundlegenden Lebensfragen des heutigen menschlichen Daseins sowie die Übereinstimmung in den grundlegenden Standpunkten. Geschichtlichkeit ohne Relativismus und Nihilismus, Koexistenz als neue Kategorie der Toleranz, der Dialog als notwendige Form der zwischenmenschlichen Kommunikation, die Dialektik als bedingte Gesetzmäßigkeit des Fortschritts und der Humanismus als fundamentaler Wert und Ziel aller menschlichen Tätigkeiten traten in allen Referaten und in der ganzen Diskussion hervor. Die Universalität der Welt ist nicht nur eine Folge der Kommunikationstechnik, sondern auch das Kennzeichen der geistigen Einheit, falls man einen offenen Dialog der Denker beginnt. Das hat die Tagung in L'Aquila eindeutig bewiesen.

Vladimir FILIPOVIĆ

## DAS SYMPOSIUM ÜBER DIALEKTIK IN ZWETTTL

Der philosophische und wissenschaftliche Meinungsaustausch erfolgt heute immer häufiger im Rahmen verschiedener Kongresse, Symposien, Kolloquien und anderer Diskussionsformen. Neben einmaligen Zusammenkünften und anderen, die zwar periodisch, aber in größeren Abständen veranstaltet werden, finden immer häufiger auch solche Tagungen statt, die alljährlich abgehalten werden; und außer den Zusammenkünften, die von internationalen Institutionen für ein internationales Publikum und von nationalen Instituten für einheimische Teilnehmer organisiert werden, gibt es immer mehr solche Treffen, die in Bezug auf die Organisation zwar national sind, deren Teilnehmer aber aus verschiedenen Ländern kommen. Solcherart sind zum Beispiel das internationale philosophische Kolloquium in Royumont in Frankreich und die »Sommerschule von Korčula« in Jugoslawien. In Österreich wirkt bereits seit 20 Jahren das »Europäische Forum Alpbach«, aber die Philosophie ist hier nur eines von vielen Diskussionsangeboten. Deshalb ist es umso verständlicher, daß das 1. Philosophische Institut in Wien, an dessen Spitze Prof. Erich Heintel steht, den Versuch unternommen hat, in Österreich auch ein ständiges internationales philosophisches Forum zu schaffen. Das erste Ergebnis dieser Bemühungen ist das Symposium DIALEKTIK UND FUNDAMENTALPHILOSOPHIE, das vom 17. bis zum 19. September 1964 in dem alten Zisterzienserkloster in Zwettl, unweit von österreichisch-tschechischer Grenze veranstaltet wurde.

An dieser Zusammenkunft nahmen annähernd vierzig Philosophen teil: etwa zwanzig aus Österreich, vierzehn aus der Tschechoslowakei, vier aus Jugoslawien und einer aus Polen. Damit dieses Zahlenverhältnis keinen Anlaß zu Fehlschlüssen gibt, müssen wir erwähnen, daß es nicht das Ergebnis einer bestimmten Absicht des Veranstalters war, sondern verschiedener Umstände bzw. der Vorgeschichte dieses Treffens. Das Symposium war nämlich anfangs als Treffen und Diskussion zwischen österreichischen und tschechischen Philosophen gedacht, aber im Laufe der Vorbereitungen entstand die Idee, dieses Treffen zu erweitern; so wurde nachträglich eine gewisse Anzahl von Philosophen aus Jugoslawien und Polen eingeladen, und dabei ergab es sich, daß einige der Angesprochenen nicht in der Lage waren, der Einladung zu folgen.

Das Symposium begann mit der Begrüßungsansprache des Veranstalters Prof. Erich Heintel, der alle Teilnehmer willkommenieß, und der Rede des Leiters der tschechischen Delegation Jindřich Zelény, der für die Gastfreundschaft dankte.

Die jugoslawischen Teilnehmer wurden in diesen Ansprachen insofern erwähnt, als prof. Heintel auf die Meinung des Verfassers dieser Zeilen hinwies (zitiert nach einem Artikel aus der Zeitschrift »Inquiry«), die marxistische Philosophie sei kein »dialektischer Materialismus« sondern »eine dialektische Philosophie der Praxis, die die traditionelle Spaltung der Philosophen in Materialisten und Idealisten überwindet; dem fügte er seine Meinung hinzu, daß der Ausgangspunkt für ein fruchtbares zeitgemäßes Philosophieren weder der »vulgäre« oder »lineare« Materialismus noch der »vulgäre« oder »lineare« Idealismus sein könne.

Der Arbeitsteil des Symposiums spielte sich nach nicht allzu strengen Verfahrensregeln ab. Der Großteil der Teilnehmer kam zum Symposium mit bereits vorbereiteten Referaten oder Thesen, und einige haben diese Referate auch in unveränderter Form vorgetragen. Andere wieder haben die bereits gehörten Referate und die Diskussion in ihren Texten berücksichtigt, so daß sie die Darstellung ihrer Thesen mit kritischen Anmerkungen zu jenen schon dargebotenen kombinierten.

Das erste Referat hielt Prof. Heintel, der von der Behauptung ausging, daß es in den Diskussionen über die Verbindung zwischen Dialektik und Fundamentalphilosophie nicht notwendig ist, auf die verschiedenen historischen Formen der Dialektik einzugehen; es genüge vollkommen, von Hegel auszugehen. Die Dialektik als Fundamentalphilosophie sei am entwickeltsten in Hegels »Logik«; ihr Grundgedanke, der »absolute Geist« komme in den dialektischen Schritten zu sich selbst, und jede Bestimmtheit erhalte ihren Sinn ausschließlich dank ihrer bestimmten Stelle in dieser Ganzheit der Vermittlung. Das Problem der Dialektik und der Fundamentalphilosophie sei hier so gelöst, daß beide gleichgestellt werden, weil die Dialektik als Vermittlung aufgefaßt wird, die das Absolute sei. Einer solchen Auffassung setzte der Referent mehrere Beanstandungen entgegen, die auf eine grundlegenden zurückzuführen sind, nämlich daß in Hegels Dialektik der endliche Geist »übergangen« sei, d. h. der wirkliche Mensch. Heintels Meinung nach hat diesen Mangel sowohl die materialistische als auch die theologische Kritik an Hegel bemerkt, so daß die Unmöglichkeit, die fundamentale Dialektik mit der Vermittlung des Absoluten gleichzusetzen, heute schon unbestritten ist. Der Verfasser vertritt ebenfalls die Meinung, daß die entwickelte »Dialektik des Menschen« einen Problembereich darstellt, der fundamentalphilosophisch nicht ignoriert werden kann. Das soll aber keinesfalls heißen, die »Dialektik des Menschen« sei die einzige fundamentalphilosophische Dialektik, sondern man müßte erforschen und erörtern, welche anderen »Dialektiken« fundamentale Präntionen haben könnten. Vor allem müßte man die Probleme der Dialektik der Natur, bzw. der Organismen und die Dialektik der Geschichte bzw. der Freiheit (von Theorie und Praxis) näher betrachten. Auch das Verhältnis zwischen fundamentalphilosophischen Dialektik und dialektischer Manier müßte erforscht werden.

Der tschechische Philosoph Milan Sobotka hielt ein Referat über »Anthropologische Motive in der deutschen klassischen Philosophie«. Er stimmte im Wesentlichen mit der Meinung Heintels überein, daß Hegels Dialektik eine Dialektik des Absoluten sei, und betonte weiter, daß bereits in Fichtes und Hegels Dialektik starke anthropologische Motive anklängen. Obwohl Hegel und Marx sich wesentlich unterscheiden, könne man bei ihnen viele ähnliche oder gleiche Ideen finden. So faßten z. B. beide den Menschen als ein Wesen auf, das sich selbst schafft, und die Arbeit als entscheidende Tätigkeit des Menschen, durch die dieses Schaffen vor sich geht.

Interessant war auch das Referat des tschechischen Philosophen Jindřich Zeleny unter dem Titel »Sein und Praxis bei Marx«. Indem er Heintels These, daß Hegels Philosophie keine Philosophie des wirklichen Menschen sei, wiederholte, insistierte er auf der Behauptung, Marx' Philosophie sei es, und zwar in erster Linie dank der Tatsache, daß in ihr die Frage vom Sein in die Frage nach der Praxis verwandelt wurde. Da der Referent Marx' Thesen über Feuerbach für den adäquatesten Ausdruck der Marxschen philosophischen Konzeption hält, befaßte er sich eingehend mit der Frage, ob Marx in seiner ersten These über Feuerbach ausdrücken wollte, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, die Sinnlichkeit überhaupt nicht in Form des Objektes oder von Anschauung aufzufassen sind, oder ob er sagen wollte, daß der Gegenstand (die Wirklichkeit, die Sinnlichkeit) nicht nur in Form des Objekts oder von Anschauung aufzufassen ist, sondern auch als sinnlich-menschliche Tätigkeit, Praxis, subjektiv. Die Meinung des Referenten war, daß Marx' These auf die letztgenannte Art zu interpretieren sei, was weiter zur Folge habe, daß er Materialist war, obgleich kein vulgärer. Als solcher habe er

auch den Begriff der Praxis materialistisch interpretiert. Indem er die Praxis als schöpferische Tätigkeit auffaßte, hielt er die Erzeugung von materiellen Gütern für die Grundform dieser Tätigkeit.

Der jugoslawische Philosoph Abdulah Sarčević (Sarajevo) referierte über das Thema »Die Dialektik und die Möglichkeit einer neuen philosophischen Denkweise«. In einer Reihe von subtilen Betrachtungen versuchte er seine Grundthese zu begründen, daß die Dialektik als Fundamentalphilosophie die Möglichkeit für ihr eigenes Transzendieren eröffnet und daß die Verwirklichung der Dialektik das Ende der Dialektik als Philosophie bedeuten wird. Indem er die These von der Aufhebung der Dialektik vertrat, verwahrte er sich zugleich gegen die Annahme, das heiße die Dialektik leugnen oder verwerfen, und betonte, daß die Dialektik ein unumgänglicher Weg zur postdialektischen Artikulation der Geschichte ist. Diesen Darstellungen wurde viel Aufmerksamkeit gewidmet, und man konnte die Meinung hören, daß das Referat von Sarčević unter den gedankenschwersten war.

Als erster Koreferent meldete sich der tschechische Philosoph Jan Patočka. Er behauptete daß Heintels Konzeption der Dialektik in einigen Aspekten zu eng in anderen wieder zu weit sei, und diskutierte über die verschiedenen Arten der marxistischen Interpretation der Dialektik. Seiner Meinung nach gäbe es drei grundlegende Interpretationen der Dialektik: die traditionelle, diejenige des polnischen Philosophen L. Kolakowski, und diejenige von J. P. Sartre. Die in ihrer Grundkonzeption interessante Darstellung von Jan Patočka hat mehrere Fragen hervorgerufen.

Viel Leben brachten die Darlegungen von Danilo Pejović, aus Zagreb, in die Diskussion. Er stimmte zwar mit der bereits vorgebrachten These, das Problem der Vermittlung sei das zentrale Problem der Dialektik, überein, wandte sich aber gegen die einseitige Behauptung, daß alles Unmittelbare vermittelt sei, und setzte dagegen, man könne mit gleichem, wenn nicht sogar besserem Recht, sagen, daß alles Unmittelbare auch vermittelt ist. Im Gegensatz zu der in der Diskussion vertretenen Meinung, die Reflexion sei die einzige Form der Vermittlung, behauptete Pejović, daß es auch andere nichtreflexive Formen der Vermittlung gäbe, wie es zum Beispiel diejenige sei, die in der Kunst realisiert wird. Er widersprach auch der Auffassung, man könne in all diesen Fragen zu endgültigen Schlüssen gelangen und sie auch begründen, und vertrat die Meinung, daß die Dialektik sich selbst nicht aussprechen könne. Pejović Thesen die in erster Linie gegen die Verabsolutierung der Dialektik gerichtet waren regten zu lebhafter Diskussion an.

Da ich der Meinung bin, daß die Frage von der Übereinstimmung bzw. dem Unterschied zwischen der Hegelschen und Marxschen Dialektik von grundlegender Bedeutung ist, widmete ich meine Ausführungen dieser Frage. Ich widersprach der Auffassung, daß der wesentliche Unterschied zwischen Marx' und Hegels Dialektik darin liege, daß die erste idealistisch und die zweite materialistisch sei (weil Marx in seiner Dialektik den Gegensatz Materialismus – Idealismus zu überwinden suchte) und lehnte auch die Auffassung ab, daß der wesentliche Unterschied darin liege, daß Hegels Dialektik eine Dialektik des Absoluten und die Marxsche – eine Dialektik des Menschen sei (weil auch Hegels Dialektik, besonders wenn man von der *Phänomenologie des Geistes* ausgeht, als eine Philosophie des Menschen interpretiert werden kann; und Marx' Dialektik ist doch nicht ausschließlich eine Dialektik des Menschen) und versuchte zu zeigen, daß sich beide Dialektiken vor allem in ihrer Auffassung vom Menschen unterscheiden.

Da diese Ausführungen auch einige Anmerkungen zu den Referaten von E. Heintel und J. Zeleny enthielten, meldeten sich unter anderen auch diese beiden Referenten zu Wort. Besonders interessant war die Replik von J. Zeleny, der mit der Auffassung von Praxis als einer freien schöpferischen Tätigkeit übereinstimmte und seine vorherige Charakterisierung der Marxschen als einer materialistischen Dialektik durch den Gebrauch des nichtgeeigneten, aber eingebürgerten Ausdrucks erklärte (seiner Erklärung nach wäre es viel angemessener, Marx' Dialektik als eine »onto – praxeologische« zu bezeichnen). Interessant war auch die Reaktion einiger jüngerer österreichischer Teilnehmer, die anscheinend geglaubt haben, daß für Marx die Begriffe »Arbeit« und »Praxis« Synonyme sind; sie haben in diesem Zusammenhang Einwendungen gemacht und um Erläuterungen gebeten.

An die Diskussion über den Begriff der Praxis knüpfte auch Milan Damjanović aus Beograd seine Darlegung an. Einen Teil seiner Ausführungen widmete er anderen Fragen, wie z. B. der Möglichkeit der nichtreflexiven Vermittlung. Die größte Aufmerksamkeit erregten jedoch seine polemischen Thesen, die gegen jene

gerichtet waren, die die philosophische Bedeutung des Marxismus in Frage stellten. Entweder ist der Begriff der Praxis etwas – behauptete Milan Damjanović – oder die marxistische Philosophie habe keine Bedeutung. In Zusammenhang mit dieser These verlangten einige Teilnehmer eine Erklärung, auf welche Weise der Begriff der Praxis für die Lösung der traditionellen Probleme der Philosophie relevant sei.

In der darauffolgenden Diskussion vertrat der Verfasser dieser Zeilen die Meinung, der Begriff Praxis sei für die Lösung wesentlicher traditioneller Fragen der Philosophie (wie die vom Sein) entscheidend allerdings unter der Bedingung, daß die Praxis so aufgefaßt wird, wie es Marx tat, also nicht als eine unter vielen möglichen Seinsarten, sondern als diejenige authentischste Modus des Seins, die uns nicht nur den Sinn niedrigeren Seinsmodi am adäquatesten enthüllt, sondern auch ihr Wesen.

Am letzten Tage hielten Koreferate: der tschechische Philosoph Ivan Dubsky, der über das Problem der Zeit bei Hegel und in der zeitgenössischen Philosophie sprach; weiter N. Cvekl, der über das Verhältnis zwischen Anthropologie und Ontologie sowie zwischen Materialismus und Idealismus sprach; und Jan Kamaryt, der den größten Teil seiner Darstellung dem Problem der Totalität widmete, aber auch über die Auffassung von der Praxis sprach. An der Diskussion nahm einige Male mit interessanten Ausführungen auch Jaroslav Kudrna aus Brno teil.

In Ganzen betrachtet könnte man sagen, daß die Diskussion in Zwettl ein interessanter Meinungs-austausch über aktuelle Fragen der Dialektik sowie über die Marx'sche und Hegel'sche Philosophie war. Eine weitere nützliche Seite dieser Diskussion war die den Gästen gebotene Möglichkeit, die neuere Österreichische Philosophie kennenzulernen, sowie die Möglichkeit zu engerem Kontakt zwischen jugoslawischen und tschechischen Philosophen. Auf Grund dieses Kontaktes gewinnt man den Eindruck, daß die marxistischen Philosophen beider Länder auf dem Standpunkt des nichtdogmatischen, schöpferischen Marxismus stehen, so daß die Voraussetzungen für eine zukünftige fruchtbare Zusammenarbeit gegeben sind.

Nach beendeter Diskussion machte uns der Hauptveranstalter Prof. Heintel mit der Absicht bekannt, regelmäßig solche Treffen zu organisieren, nur mit dem Unterschied, daß er in Zukunft eine gleiche Anzahl von Philosophen aus mehreren Nachbarländern einladen werde. Für das nächste Jahr ist das Thema »Geschichtlichkeit« vorgesehen.

Gajo PETROVIĆ

## LE CINQUIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL SUR HEGEL

La société de philosophie qui porte aujourd'hui le nom de Hegel est divisée en deux sociétés, dont l'une est considérée, sans raison suffisante, comme l'expression de la gauche philosophique. Le Congrès dont il s'agit ici a réuni un si grand nombre de marxistes qui en principe ne prennent pas part au travail de l'autre société du même nom, qu'on pourrait en tirer une conclusion sur l'orientation de ce Congrès.

Cependant, cette conclusion ne serait pas exacte, étant donné la participation décisive à ce Congrès de philosophes dont la position est loin d'être celle de n'importe quelle gauche. On peut considérer comme consolant le fait que les organisateurs du Congrès de Salzbourg aient réuni, avec beaucoup de tolérance, un grand nombre de philosophes de différentes conceptions, tous également larges d'esprit et prêts à chercher une langue commune et à se mettre d'accord, du moins formellement, pour résoudre le problème fondamental traité en commun.

L'idée de consacrer un congrès à l'esthétique de Hegel est en elle-même intéressante. C'est d'abord un hommage à cette oeuvre de Hegel, publiée en 1835 par son élève et ami Hotho, que personne depuis n'a osé publier de nouveau. Ensuite, c'est une façon de souligner l'importance actuelle de la théorie esthétique, qui joue un rôle de plus en plus décisif dans la philosophie contemporaine: dans l'existentialisme, le pragmatisme, le marxisme (témoins, le développement des dernières années et la nombreuse participation des marxistes à ce Congrès) de même que dans le néopositivisme (esthétique sémantique).

Parmi les principaux thèmes traités à ce Congrès, citons: la Philosophie et la musique, l'Esthétique de Hegel à l'époque de l'idéalisme allemand, l'Avenir de l'art, les Problèmes de principe et de méthode, la Philosophie du langage, Questions de la littérature et des arts plastiques.

Sur chacun de ces thèmes ont été faites des communications, parfois si nombreuses et se succédant à une telle cadence, qu'il était impossible d'en discuter normalement. Un certain nombre de participants annoncés, parmi lesquels des hommes éminents tels que Th. W. Adorno ou G. Lukács, n'ont pas assisté au Congrès. Pour ces deux raisons, seule la lecture de l'Annuaire-Hegel donnera une idée de l'état actuel des études sur l'Esthétique de Hegel. Cet Annuaire, qui est en préparation, contiendra les textes de tous les conférenciers présents et annoncés.

On peut dire d'une façon générale que la plupart des participants à ce Congrès prennent Hegel non pas comme objet de l'herméneutique historique, mais comme appui et stimulant dans leur propre confrontation avec la situation actuelle dans l'art et dans la philosophie. Cependant, l'autre société portant le nom de Hegel et à la tête de laquelle se trouvent H.-G. Gadamer et H. Kuhn, se consacre avant tout à l'étude de la pensée même de Hegel, négligeant dans une certaine mesure la perspective critique imposée par la situation historique dans laquelle nous vivons.

De différentes manières, au cours de débats très spécialisés et néanmoins empreintes de philosophie, on a essayé de montrer ce qui est aujourd'hui véritablement vivant dans la philosophie de l'art de Hegel. Ainsi, une discussion très réussie a eu lieu sur les problèmes de la musique, où le rôle de l'esthéticienne polonaise Z. Lissa, de Varsovie, a été spécialement remarqué. La confrontation avec Hegel, en partant des positions du développement le plus récent de la musique, était d'une très forte tension et demandait des qualités particulières de spécialiste. Les problèmes choisis: La logique dialectique et la musique, La processualité de la musique, La pensée musicale, Le problème de la théorie de l'information dans l'esthétique de Hegel etc, montrent à quel point on peut unir le savoir concret et la haute pensée philosophique.

Quelques conférences ont traité de l'influence culturelle et historique de l'esthétique de Hegel. Notons celle de B. Zihlerl, qui a éclairé d'une lumière nouvelle l'interprétation de l'influence de Hegel sur la poésie slovène de Fr. Prešeren et A. Fister. A propos des nouvelles interprétations et des nouvelles données relatives à l'influence de Hegel sur les peuples slaves, on a souligné à ce Congrès que l'ouvrage *Hegel chez les Slaves* (Hegel bei den Slaven) éditée par Cyževskij exige une révision totale et un nouveau traitement du matériel; on peut s'attendre, dans deux ans, à la publication d'un nouvel ouvrage qui va traiter le même problème d'une façon nouvelle.

K. Löwith et F. Ulrich ont fait les rapports les plus importants au point de vue philosophique. Le premier a parlé du langage en tant que signe, selon la conception du langage chez Hegel. La thèse de Löwith sur »le monde muet« et les »traces« que nous trouvons dans la nature et la vocation de mathématiques, afin, pour ainsi dire, de terer la nature par la langue, a provoqué de très vives réactions, surtout à partir des positions de l'attitude spéculative de Hegel et de l'impossibilité du sens préreflexif: »le monde muet« lui-même n'est possible qu'à la condition que le »monde parlant« existe.

Parlant de l'horizon théologique dans l'esthétique de Hegel, F. Ulrich a montré une connaissance parfaite de Hegel, en y ajoutant son propre effort pour actualiser avec les besoins de la conscience philosophique moderne.

Les nombreux rapports des congressistes russes, parmi lesquels ceux de M. B. Mitin, M. Dinik, T. J. Ojzerman, A. Maslin etc. ne paraissent pas être le résultat d'une étude spéciale de Hegel. Ils s'en sont tenus principalement aux thèses générales et programmatiques. On avait l'impression que la science esthétique de l'Union soviétique aurait été mieux représentée par une équipe plus jeune qui aurait montré déjà de belles qualités de spécialistes et une faculté de penser de façon plus moderne.

En ce qui concerne la conception de Hegel sur la fin et la mort de l'art, tous les participants, qui croient de façons différentes en l'avenir de l'art, sont arrivés à un accord de forme à la fin du Congrès.

Milan DAMJANOVIĆ

## INDIAN PHILOSOPHICAL CONGRESS

From 27-30 December 1964, the 38th meeting of the Indian Philosophical Congress took place in Madras. The Congress is an organisation of Indian Philosophers which meets once a year in various Indian cities. The first president of the executive committee was S. Radhakrishnan (1925-1937). The present president Humayan Kabir (ex-minister of education) was elected in 1956. The first meeting of the Congress was held in Calcutta in 1925 and it was presided over by Rabin-dranaatha Tagore.

The president of the Congress, Kabir, and the president of the meeting in Madras, Mir Valiuddin, an expert of long standing in the Islamic mystic sufiism-philosophy at the Osmanlia University in Hayderabad, were prevented from taking part at the meeting for reasons of bad health. Professor Valiuddin, however, sent his presidential address »The Problem of Fear and Anxiety from the Sufiistic Point of View« which was read at the opening session. From the point of view of man's eternal existential problems Professor Valiuddin tries to interpret the imminent irrationality of existential situations and the trans-rationalism of philosophical effort towards their solution in the spirit of confidence in dogma, in the sense that the deserted human mind be left to ultimate subjective emotion rooted in religious experience. Sufiism is nothing other than the cultivation of elevated feelings.

The presidential address was the only contribution from the standpoint of Islamic philosophy. The number of contributions on Hindu philosophy at various section meetings was much larger: in the section for the history of philosophy the ratio was 13 : 5, and they were also prevalent in the sections for psychology, ethics, and social philosophy. The papers on Hindu philosophy concerning logic and metaphysics were delivered mainly at the historical section meetings because in the section for logic and metaphysics the followers of Ayer and Ryle dominated.

Among those opposing this latter tendency which is prevalent in Indian academic philosophy (of course anachronistic papers on Hume and Bentham did not fail to appear) was a small group of young philosophers followers of Husserlean phenomenological philosophy. One of the most distinguished philosophers of the post-war generation, perhaps the most distinguished, is J. H. Mohanti, whose book on Husserl's transcendental logic was recently published in the series *Husserl Archiv*. He studied at Göttingen and wrote his doctoral dissertation on N. Hartmann and Whitehead. His academic success in India is partly due to the fact that he strictly limits his work to problems of logic.

The second in chronological order is Debabrata Sinha, a student of Landgrebe's, who has recently started a direct attack on critical points of logical positivism from the phenomenological point of view in a number of short articles. The third is Ram Adha Mall who has come back from Cologne and has oriented his work towards existentialist problems. At the meeting in Madras he read an interesting paper entitled: »Existentialism against Philosophical Anthropology«. Two more papers on existentialism were read but of inferior quality: »Kierkegaard's Approach to Ethics« (Basant Kumar Lal) and »Existential Truth« (G. N. Joshi). In the near future an increase in output of inadequate and negative articles about existentialism is to be expected as the subject has been included in the official curricula and the demand for teachers of the subject has increased.

One of the weaker points in teaching at the faculties of philosophy in India is the shortage of chairs of psychology. The faculties where psychology is being gradually separated from philosophy are rare. Chairs of psychology exist within the departments of philosophy but the atmosphere of semanticism is in most cases unfavourable to them. This was particularly treated in a paper by A. V. Vasavada, Head of the Department of Philosophy in the University of Jodhpur. The movement towards the independence of psychological studies in India has developed parallel with the tendency for specialization in traditional Indian psy-

chology. This problem was dominant in Vasavada's paper (which is quite natural when the present situation in India is taken into account) entitled »The Place of Psychology in Philosophy«. He gave a witty comparison of Jung's deep psychology from the Indian point of view and his *tertium comparationis* was concentrated on the symbolic interpretation of alchemy.

The success of logical positivism in India is much more complex from the point of view of autochthonic Indian problems of a logical and semantic nature. In connection with this the meeting has shown up a specific difficulty in Indian spiritual life i. e. the shortage of theological faculties and of compulsory standards of theological education for the Hindu clergy for which reason the Brahmin clergy and its intellectual elite is directed towards pure philosophy. The spread of crude formalism in logic and linguistic hair-splitting is favoured by its remarkable affinity to the orthodox scholastic logical school of *nyaya*. *Nyaya*'s formalistic position became very strong in the reactionary mediaeval struggle against the dialectical and transcendental standpoints of Buddhist logic whose representatives were definitely thrown out of India in the 11th century in which the Islamic invasion helped.

It is clear, however, that the symbiosis of clerical orthodoxy and logical positivism of British origin cannot have deep roots. This can be seen in the ultimate clash in the field of metaphysics. Logic and metaphysics under Western influence are becoming incompatible in India.

In the metaphysical field idealist absolutism *vedante* has succeeded in resisting Anglo-Saxon positivism, mostly owing to theological backing and the Neo-Hinduist revival of religious thought on a rather high philosophical and emotional basis of spiritual culture. Among the Neo-Hinduist trends (whose fundamental approach to the problems of religious experience is not theistic, and this is being constantly emphasized) the high level of Aurobind's integralist conception (which was compared by Mohati in an earlier essay to Scheler's anthropological philosophy) and in connection with it his conception of Yogi as a philosophy of the practical mind. Unfortunately, even here the standpoint of scholastically oriented Brahmins, who consider the faculties of philosophy substitutes for theological schools, is far more conservative and immobile than the dynamic forces of revival in Neo-Hinduist religious missions which are much more liberal in their intellectual protestantism. One of the internationally best known representatives of Ramakrishnin's and Vivekanad's missionary order swami Ranganathananda in his recent popular commentaries upon the *Bhagavad - Gite* emphasized once more that religion is nothing else but a definite form of inner experience and its cultivation, and that therefore all religions are equally valuable and ought to be equally tolerant. At philosophical meetings, on the other hand, one can notice that for scholasticists of academic Brahmanism who are philosophically and technologically educated, a decadent belief in gods and ritual semantics are more important than for the Neo-Hinduist missionaries.

Apart from the meetings of specialized sections two symposia were held at the convention: »The Knowledge of Other Minds« and »The Place of Religion in Education«. A one-day seminar was added to the convention and was entitled »Tradition and Progress«. Discussion at the first symposium was mainly about semanticism. At the second symposium there was sharp disagreement due to the complexity of the problem in India. As was mentioned above in the Hindu religion there is no official education of the clergy. Priests are born and obtain »secret initiation« from their fathers or mystic teachers (*guru*). The institution of religious teachers is not discussed. Teachers of various humanist and science subjects are supposed to give freedom in prescribing curricula but the legal system of the Republic of India founded on principles of religious secularism, does not foresee any specific forms of religious education and forbids the strengthening of religious communalism (under which term aggressive, fanatical antagonism equally strong on the Hindu and Muslim side is to be noted).

At the seminar on tradition and progress the papers tended towards a compromise but mostly favoured tradition and its »revival« where it is doomed. At this seminar the author of the present report spoke about »Existentialism and the Philosophy of Culture«. S. S. Barlinge, ex-lecturer of the Faculty of Philosophy of Zagreb read his paper »Language and World« in the section for logic and metaphysics. In the course of the discussion Ram Adha Mall made some critical remarks from the point of view of the phenomenological theory of intentional relations.

Cedomil VELJACIC

**SUBSCRIPTION RATES TO »PRAXIS«  
(INTERNATIONAL EDITION)**

<b>1 year</b>	<b>—</b>	<b>5</b>	<b>dollars</b>
<b>2 years</b>	<b>—</b>	<b>9.50</b>	<b>dollars</b>
<b>3 years</b>	<b>—</b>	<b>13.50</b>	<b>dollars</b>

Instead in dollars subscriptions may be paid in any other convertible currency. All subscriptions are payable in advance by cheque to »PRAXIS«, Zagreb, Narodna banka Jugoslavije, SDK pri filijali 417, Account No. 400-17-608-86. The cheque must carry the name and address of the subscriber and the year for which payment is being made.









## **AN DIE MITARBEITER UND LESER**

Der Hauptteil der Zeitschrift PRAXIS bringt in der Regel Artikel über ein bedeutendes Thema oder Problem (der Maximalumfang der einzelnen Beiträge beträgt 20 Schreibmaschinenseiten mit normalem Abstand). Die nächsten Hefte werden folgenden Themen gewidmet sein (in Klammern die letzte Frist zur Einsendung der Manuskripte):

GEORG LUKACS (bis zum 15. 8. 1965)

ERNST BLOCH (bis zum 15. 8. 1965)

WAS IST GESCHICHTE (bis zum 1. 10. 1965)

KUNST IN DER WELT DER TECHNIK (bis zum 1. 11. 1965)

SOZIALISMUS UND ETHIK (bis zum 1. 1. 1966)

PHÄNOMENOLOGIE UND MARXISMUS (bis zum 1. 3. 1966)

Ausser dem thematischen Teil beinhaltet die Zeitschrift auch folgende Rubriken (in Klammern ist der grösstmögliche Umfang der einzelnen Beiträge angegeben, und zwar in Schreibmaschinenseiten mit normalem Abstand):

PORTRÄTS UND SITUATIONEN (bis zu 16 Seiten)

GEDANKE UND WIRKLICHKEIT (bis zu 16 Seiten)

DISKUSSION (bis zu 12 Seiten)

BUCHBESPRECHUNGEN UND NOTIZEN (bis zu 8 Seiten)

DAS PHILOSOPHISCHE LEBEN (bis zu 6 Seiten)

Alle Manuskripte werden in Zwei Exemplaren an folgende Adresse erbeten: Redaktion der Zeitschrift PRAXIS, Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta, Zagreb, Ulica Đure Salaja b. b. In Betracht können nur jene Manuskripte gezogen werden, die bis jetzt noch nirgends veröffentlicht wurden. Die Manuskripte werden nicht zurückgesandt. Die in den einzelnen Beiträgen zum Ausdruck gebrachte Meinung deckt sich nicht unbedingt mit der Meinung der Redaktion.

