

PRAXIS

REVUE PHILOSOPHIQUE

πραξις

QU'EST QUE L'HISTOIRE – M. Kangrga, L. Kořakowski, E. Fink, K. Axelos, V. Filipović, W. D. Nietmann, G. Petrović, Z. Tordai, D. Grlić, A. Heller, M. Marković, E. Heintel, U. Cerroni, M. Đurić, I. Fetscher, S. Stojanović, G. Wetter et M. Čaldarović ● PORTRAITS ET SITUATIONS – G. Petrović: La critique dans le socialisme; D. Grlić: Dogme ou philosophie ● PENSEE ET REALITE – D. Pejović: Technique et métaphysique; J. Habermas: Le progrès technique et le monde de la vie sociale ● DISCUSSION – P. Vranicki: Sur certains rapports dans le communisme; J. Lachs: Encore sur l'aliénation ● VIE PHILOSOPHIQUE

1/2

1966

PRAXIS

REVUE PHILOSOPHIQUE

Comité de rédaction

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

Rédacteurs en chef

Danilo Pejović et Gajo Petrović

Secrétaire de rédaction

Boris Kalin

Rédacteur technique

Zlatko Posavac

La revue PRAXIS est publiée par la Société croate de philosophie (HRVATSKO FILOZOFSKO DRUSTVO), Zagreb, en double édition: une édition yougoslave (en langue croato-serbe) et une édition internationale (en anglais, français et allemand). L'édition yougoslave est bimestrielle et paraît au début de chaque mois impair depuis septembre 1964. L'édition internationale est trimestrielle et paraît en janvier, avril, juillet et octobre depuis janvier 1965. Rédaction: PRAXIS, Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta, Zagreb, Dure Salaja b. b.

EDITION YOUGOSLAVE: prix du numéro 0,30 dollars ou l'équivalent en devises convertibles
Tarif d'abonnement pour 1966 (six numéros): 4 dollars ou l'équivalent en devises convertibles.

EDITION INTERNATIONALE: prix du numéro 1,5 dollars ou l'équivalent en devises convertibles.
Tarif d'abonnement: 1 an, 5 dollars; 2 ans, 9,50 dollars; 3 ans 13,50 dollars ou l'équivalent en devises convertibles.

LES ABONNEMENTS se règlent par chèque au compte numéro 301-3-86 de la revue Praxis. Les abonnements de l'étranger se règlent par chèque au même compte sous l'intitulé: PRAXIS, Zagreb. Narodna banka Jugoslavije, SDK pri filijali 301. Il est recommandé d'écrire lisiblement le nom et adresse de l'abonné et d'indiquer au verso l'année pour laquelle l'abonnement est payé.

POUR TOUTES INFORMATIONS ET RECLAMATIONS concernant l'abonnement et l'envoi de la revue, s'adresser à Administracija časopisa PRAXIS, Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta, Zagreb, Dure Salaja b. b.

L'édition internationale est imprimée par l'imprimerie de l'Académie yougoslave des sciences et des arts (Tiskara Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti), Zagreb, Gundulićeva 24.

SOMMAIRE

QU'EST-CE QUE L'HISTOIRE

<i>Avant-propos</i>	3
Milan Kangrga / Geschichtlichkeit und Möglichkeit	7
Leszek Kołakowski / La compréhension historique et l'intelligibilité d'histoire	22
Eugen Fink / Liquidation der Produkte	33
Kostas Axelos / La question du schéma et du chemin de l'histoire mondiale	46
Vladimir Filipović / Natur und Geschichte	56
William D. Nietmann / History, Nature and Truth	66
Gajo Petrović / Histoire et nature	71
Zádor Tordaï / Le caractère ouvert et déterminé de l'avenir	78
Danko Grlić / Zur Frage: hat die Geschichte einen Sinn?	86
Agnes Heller / Wert und Geschichte	91
Mihailo Marković / Cause and Goal in History	102
Erich Heintel / Einige Bemerkungen zum Gegenstand der Geschichte	113
Umberto Cerroni / Le droit et l'histoire	122
Mihailo Đurić / Tradition und Neuerung im sozialen Leben	136
Iring Fetscher / Historische Voraussetzungen des Sozialismus	151
Svetozar Stojanović / The Morality of the Revolutionary Avant-Garde as the Historical Pre-supposition of Socialism	159
Gustav Wetter / Überwindung der Klassenspaltung durch Beseitigung des Privateigentums?	165
Mladen Čaldarović / Democratic Institutions and Revolutionary continuity	172

PORTRAITS ET SITUATIONS

Gajo Petrović / Kritik im Sozialismus	177
Danko Grlić / Dogme ou philosophie	192

PENSEE ET REALITE

Danilo Pejović / Technology and Methaphysics	202
Jürgen Habermas / Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt	217

DISCUSSION

Predrag Vranicki / Sur certains problèmes des rapports dans le communisme	229
John Lachs / Alienation Revisited	236

VIE PHILOSOPHIQUE

Danko Grlić / La réunion des représentants des revues philosophiques des pays socialistes à Varna	244
Branko Bošnjak / Christentum und Marxismus heute	247
Zlatko Posavac / L'art dans le monde de la technique	257
Boris Kalin / Socialisme et éthique	258
Danko Grlić / Das Symposium über Geschichtlichkeit in Zwettl	261

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

*Fier de la puissance qui lui a permis, grâce à la technique, de déjouer la nature et de la soumettre à ses outils, curieux de voir si les cosmonautes vont conquérir de nouvelles planètes et découvrir le monde cosmique, l'homme d'aujourd'hui est prêt à accorder au plus infime succès de la vie une »signification historique« qui l'émerveille et le satisfait sans réserve, une »importance historique« et un caractère »d'époque«. La rapidité avec laquelle les »événements historiques« de ce genre s'alignent à perte de vue, évoluent et s'entassent d'un jour à l'autre, est telle que leur nouveauté disparaît en un clin d'oeil et pour toujours. Cette fantastique accumulation d'»événements importants« se proclamant étourdiment et à grand fracas »historiques«, voudrait prouver qu'il n'y a plus de place pour le fait quotidien, simple et insignifiant, et qu'à chaque instant, dans tous les coins du monde, il se produit quelque bâillement de chat qui décide de l'histoire. En ce qui concerne l'»histoire« elle-même, nous ne savons plus en quoi elle consiste, et nous ne sommes plus capables de distinguer les véritables événements historiques de ceux qui ne le sont pas. Il est en effet difficile de croire que quelque chose qui fut important ne l'est plus, et que ce qui est historique aujourd'hui ne le sera plus demain, disparaissant sans retour dans la poussière de l'oubli, comme si l'histoire elle-même était en question. Y a-t-il même, dans l'histoire, quelque chose de durable? L'historique en tant que tel est-il transitoire? D'où vient l'histoire? Comment se déroule-t-elle? A-t-elle un sens? Un but? Qu'est-ce que sa vérité? Peut-elle se concevoir de façon rationnelle? Progression? Régression? Eternel retour de l'identique? Enfin, que dire du fameux, mais suspect »*Historia magistra vitae*«? Est-il vrai que l'histoire nous apprend seulement que personne n'a jamais rien appris d'elle?*

Depuis que l'homme est homme, tout tourne autour de la même question, qui tient à son essence même: d'où vient l'homme? Où va-t-il? Et enfin, à quoi bon? Pourtant, notre époque se distingue des époques précédentes en ceci que la question de savoir ce que c'est que

l'histoire y est mise en question. L'homme n'est plus sûr que cette question ait un sens, il doute de la vérité du monde, et il lui semble la plupart du temps qu'il ne se passe rien, que tout est stagnant, comme si, sous ses yeux, l'histoire disparaissait, noyée de brume.

Eprouvant ainsi son époque, l'homme contemporain n'a même pas l'idée de se lamenter sur le « bon, vieux temps » qui « malheureusement » est révolu, et sans retour, ni d'accuser l'époque actuelle de ne pas être ce qu'elle devrait. Loin de pleurer sur le passé et de vilipender le présent, l'homme contemporain est troublé de ne pouvoir comprendre le futur essentiel qui vient à sa rencontre. C'est là la grande difficulté de la conception contemporaine de l'histoire; la faille qui se creuse dans le monde est si fondamentale qu'elle bouleverse tout, phénomène que l'homme n'est pas encore en état de comprendre dans sa profondeur et dans son ensemble: nous vivons une époque de révolution. Il ne s'agit pas seulement ici de la révolution sociale qui secoue également les continents, de l'Asie à l'Amérique, mais aussi des bouleversements techniques qui gagnent de plus en plus rapidement et profondément toutes les parties du globe terrestre en les unissant dans un tout qui connaît des changements radicaux. L'histoire mondiale est en fait l'oeuvre du vingtième siècle. La révolution dans les rapports humains et dans les rapports de l'homme envers la nature, fait du monde un tout achevé, et l'histoire mondiale se constitue seulement maintenant comme un événement absolu et total. Ce processus se déroule sous nos yeux, et personne ne dispose d'un compas indiquant infailliblement la direction du mouvement et son issue. Chaque point du globe commence à influencer sur le cours de l'histoire, et l'Europe a cessé d'en être le centre. Bien plus, les continents extraeuropéens sont peut-être devenus les grands centres où se joue le sort du monde. Et pour que le paradoxe soit à son comble, tandis qu'il s'europeanise rapidement et profondément grâce aux sciences et aux techniques européennes, le monde extraeuropéen n'abandonne pas les traditions historiques qui lui sont propres.

A cette époque de changements décisifs, tous les vieux schémas de compréhension de l'histoire ont à affronter quelque chose de nouveau, quelque chose d'inconnu, et il est naturel qu'ils se révèlent insuffisants. Les schémas offerts par la métaphysique traditionnelle et les catégories de la philosophie de l'histoire sont incapables de donner une réponse satisfaisante à cette question: que se passe-t-il? La révolution de dimension planétaire que nous vivons n'échappe pas à la compréhension de l'homme actuel qui cependant, tout en ayant plus que jamais l'univers à sa disposition, s'essouffle à tenter de disposer de lui-même et à se préparer à comprendre sa propre vérité dans la totalité des événements.

Nous nous trouvons entre l'aboutissement d'un passé qui peut durer encore longtemps et la naissance pénible d'un futur qui perce à peine sous le présent. La pensée philosophique se heurte à des difficultés insurmontables. La rencontre avec la fin de l'histoire totale marque la fin de la philosophie, en tant que forme dominante de la pensée du monde. Au seuil d'une nouvelle époque et peut-être aussi d'une nouvelle histoire, la pensée doit être philosophique et métaphilosophique,

mais c'est dans cette rupture profonde, regard critique sur le passé et aspiration à l'inconnu qui arrive, que se cache la source de sa sérénité. Si par le passée la pensée a cherché le durable et le permanent dans le changement du temps, la pensée contemporaine ne se contente plus de la relativisation historiciste de tout ce qui est l'expression de «l'esprit du temps», elle ne s'arrête plus à la réduction de l'être au transitoire. La structure du temps historique, et l'ordre de ses dimensions – passé, présent, futur – ne peut plus s'appuyer sur un fondement situé hors du monde, ni s'implanter dans l'histoire comme dans une région séparée de l'être, et appartenant à un ordre plus élevé que le domaine ontologique de la nature. Les différents modèles fournis par l'histoire et par la nature dévoilent une origine commune dans l'évènement de l'Un, de ce qui les synthétise et les rend possibles dans leur essence, l'évènement n'étant plus exclusivement ou naturel ou historique, alors qu'avant il apparaissait comme monde de la nature ou comme monde de l'histoire. C'est justement cette «connaissance» qui constitue le caractère spécifique de la conception contemporaine de l'histoire. Par le dépassement du naturalisme et de l'historicisme, par le dépassement de l'ontologie particulière comme de l'ontologie en général, la nature et l'histoire se libèrent dans leur essence et découvrent l'horizon de nouveaux évènements propres à un monde encore inconnu dans la plénitude de sa richesse. La tradition et l'innovation, la finalité et la causalité, la valeur et la facticité, la liberté et la nécessité, la possibilité et la réalité, l'éternité et la temporalité, la vérité et la non-vérité, le sens et le non-sens, apparaissent maintenant sous un jour tout à fait nouveau, dépassant la pensée historique. «Le temps en tant qu'espace du développement humain de l'homme» permet à la nature et l'histoire de ne plus s'aliéner mutuellement, elle les fait se rencontrer et se réconcilier dans un même monde: dans la mesure où la nature devient plus historique, l'histoire devrait aussi devenir plus «naturelle».

Il va de soi qu'en citant ces quelques éléments de la pensée historique, nous n'avons pas la prétention de préciser toutes les «tâches» qui s'offrent à des sciences sociales telles que la sociologie, l'anthropologie sociale, l'histoire, etc. . . . Il est tout naturel d'attendre que chacune de ces sciences suive un chemin particulier que personne ne saurait tracer ni prescrire du dehors. Mais il est certain par ailleurs que ces sciences, sans une collaboration étroite avec d'autres sciences sociales et avec les sciences naturelles, ne pourraient ni développer leurs connaissances, ni approcher la vérité multiforme du monde contemporain. A notre époque, «l'exactitude» de la connaissance dépend d'abord de l'ouverture d'une science par rapport aux autres disciplines qui dépassent l'objet immédiat de sa recherche. De son côté, la pensée philosophique doit rechercher le contact des sciences, la collaboration, le dialogue et même la controverse avec les sciences et les arts ne pouvant être que multilatéralement enrichissants: car on voit se manifester dans tous les domaines l'aspiration de l'homme contemporain à redevenir historique. La signification d'une époque ne saurait être comprise sans une connaissance approfondie de l'histoire en totalité dans son essence. Il en est de même pour les prémisses historiques

du socialisme, que l'on ne peut déterminer sans les concevoir comme le résultat de toute l'histoire jusqu'à nos jours. Enfin, la compréhension de l'histoire s'exprime directement dans la vie quotidienne, par le comportement intellectuel, humain et politique de chacun.

C'est dans cet esprit que ce sont déroulés les entretiens de Korčula, du 16 au 28 août 1965. La troisième rencontre internationale de l'École d'été de Korčula a tenté d'élargir le plus possible le cadre des débats entre historiens, sociologues et philosophes. Praxis va publier dans ce numéro des articles sociologiques et philosophiques ayant pour base les exposés de leurs auteurs à Korčula, sur le thème général, «qu'est-ce que l'histoire». L'École d'été de Korčula est ainsi fidèle à sa jeune tradition, et Praxis estime qu'il est de son devoir de porter ses contributions à la connaissance public, dans l'espoir que les textes publiés attireront l'attention sur les prochaines discussions consacrées aux problèmes posés.

Les quotidiens et hebdomadaires yougoslaves (Borba, Slobodna Dalmacija, Politika, Vjesnik, Telegram, Polja, etc.) ayant parlé largement et à plusieurs reprises de la rencontre de Korčula, nous nous contenterons de rappeler ici le titre des conférences et le nom des auteurs. Dans la section HISTOIRE ET SOCIOLOGIE, les conférences ont été données par: U. Milić (Belgrade), L'histoire et la théorie du développement social; B. Đurđev (Sarajevo), L'historicisme et l'évolutionnisme dans l'histoire; M. Đurić (Belgrade). Les problèmes de la tradition et de l'innovation dans le mouvement social; R. Supek (Zagreb), Le déterminisme et l'indéterminisme dans l'histoire; au symposium HISTOIRE ET SOCIOLOGIE ont participé: G. Gamulin (Zagreb), G. Goriely (Bruxelles), M. Gross (Zagreb), A. Kriegel (Paris), I. Kuvacić (Zagreb), et J. Marjanović (Belgrade). Dans la section PHILOSOPHIE ET SOCIOLOGIE, les conférences ont été données par: M. Kangrga (Zagreb), Historicité et possibilité; L. Kolakowski (Varsovie), L'entendement historique et la compréhensibilité de l'histoire; N. Birnbaum (Oxford), La conscience historique dans la sociologie «bourgeoise»; E. Fink (Freiburg i. Br.), Les modèles du déroulement de l'histoire - liquidation des produits; U. Cerroni (Rome), Le droit et l'histoire; M. Marković (Belgrade), La cause et le but dans l'histoire; E. Heintel (Vienne), L'objet de l'histoire; K. Axelos (Paris), La question du schéma et de la voie de l'histoire du monde; Z. Tordai (Budapest), Le caractère ouvert et déterminé de l'avenir. Les conférences ont été suivies de trois symposium. Sur le thème «Causalité et finalité dans l'histoire», une discussion a réuni autour d'une table ronde: E. Hahn (Berlin), J. Lachs (Williamsburg, U. S. A.), B. Bošnjak (Zagreb), D. Grlić (Zagreb), Ž. Pešić-Golubović (Belgrade), et M. Zivotić (Belgrade). Le second symposium intitulé «La nature et l'histoire» a bénéficié de la participation de A. Heller (Budapest), W. Nietmann (U. S. A.), U. Filipović (Zagreb), G. Petrović (Zagreb), D. Pejović (Zagreb), et A. Sarčević (Sarajevo). Au troisième symposium «Premises historiques du socialisme» ont participé: I. Fetscher (Frankfurt/Main), I. Uarga (Budapest), W. Eichhorn (Berlin), G. Wetter (Rome), M. Caldarović (Zagreb), U. Korać (Belgrade), S. Stojanović (Belgrade) et M. Damjanović (Belgrade).

GESCHICHTLICHKEIT UND MÖGLICHKEIT

Milan Kangrga

Zagreb

I

Es besteht *eine* Welt, die Welt des geschichtlichen Daseins des Menschen. Selbst wenn man einerseits eine Vielzahl anderer Welten und andererseits eine außergeschichtliche Welt neben der des Menschen voraussetzte, so müßte man doch betonen, daß sowohl diese anderen Welten als auch jene vorausgesetzte, nennen wir sie die Welt an sich, für den Menschen nur im Horizont, Aspekt oder in der Dimension der geschichtlichen Welt des Menschen erscheinen kann, wodurch sie in demselben Maße geschichtlich modifiziert oder historisiert wäre, wie sie es in der Tat schon ist und es immer aufs neue sein wird. So erscheinen auch Sonne, Mond und Sterne für den Menschen nur durch das Prisma des Menschlichen, des Geschichtlichen und zwar jedesmal auf eine andere Weise unter dem Aspekt der Bedürfnisse des Menschen, seiner Interessen, seiner Sinnggebung, seiner Bestrebungen und seiner Anschauungsform. Sie bestehen für ihn eben auf diese Weise und können nur in dem Maße bestehen, als sie nämlich für den Menschen, für seine menschlichen, vermenschlichten Sinne als sinnliche Tätigkeit bestehen, die sich auf ihre Weise ihre Welt zu eigen machen.

Es ist ersichtlich, daß schon die bloße Benennung dieser Vielzahl anderer *Welten* oder einer außergeschichtlichen *Welt* von der geschichtlichen Welt des Menschen geprägt ist, weil diese Welten vom Standpunkt des Menschen und seiner Welt erdacht und vorausgesetzt sind. Der Mensch kann sie auch nicht anders als sich selbst gemäß erfassen und deshalb bringt er sie in seinem spezifischen, geschichtlich-menschlichen Koordinatensystem von Tätigkeiten, Meinungen und Sinnhaltigkeiten unter; damit hören sie zwangsläufig auf, für den Menschen das zu sein, was sie sind, also eine außergeschichtliche Welt. Dies ist aber keinesfalls, wie einige (z. B. Karl Löwith) es wahr haben wollen, irgendein metaphysischer Historismus, der angeblich im Rahmen der Bibeltradition verharrt,¹ noch liegt in solcher Erkenntnis um

¹ Siehe: Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen* – Zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960, S. 177–178 und 253 ff.

die historische Begrenzung, Eingeengtheit oder Beschränkung des Menschen etwas Tragisches, weil gerade diese *geschichtliche Grenze* ein diesseitiges Maßstab und ein Kriterium für die Möglichkeit, die jenseitige Welt der Kontemplation zu transzendieren.

Wenn aber schon die Behauptung, daß diese geschichtliche Welt des Menschen *ist*, wenn schon die Bedeutung dieser Behauptung rätselhaft oder fraglich ist, so ist die Frage, *wodurch* diese Welt besteht, noch problematischer, weil dadurch die primärrere Frage nach ihrer *Möglichkeit* gestellt wird: denn beides ist engstens miteinander verbunden, da das eine aus dem anderen hervorgeht. Die Bestätigung des Seins der Welt des Menschen ergibt sich erst, wenn zuvor die Frage nach seiner *Möglichkeit* gestellt wird; andernfalls wären weder die Behauptung noch die Frage selbst möglich. Auch das Tier, das lebt und ausschließlich in diesem »ist« aufgeht, kann *eben deshalb* dieses »ist« nicht bestätigen, weil von dem Tier die Frage, wodurch dieses »ist« möglich ist, gar nicht in Betracht gezogen wird. Insofern ist die Frage nach der *Möglichkeit* der geschichtlichen Welt des Menschen in seinen eigenen Grundgegebenheiten angelegt, die auch diese Frage erst ermöglichen. Deswegen verharrt dieses »ist« schon von seinem Ursprung an nicht in dieser seiner abstrakten Form, also unter den Voraussetzungen des eigenen Seins, sondern es wurde schon immer durch das Prisma des Möglichen durchgebrochen, um überhaupt zu sein. Deshalb stellt sich die Frage nach der *Geschichtlichkeit* der geschichtlichen Welt des Menschen und die nach ihrer *Möglichkeit* von vorneherein als eine Frage in ihrer unlösbaren Einheit dar. Gerade diese ihre Fraglichkeit stellt eigentlich jene Einheit dar, die sie immer aufs neue als etwas Reales und Sinnvolles, eben als etwas Mögliches entdeckt und erschließt.

II

Wir wollen deshalb zunächst etwas eingehender den Begriff der *Gegenständlichkeit* erörtern, durch den gerade diese (transzendente) Frage nach der *Möglichkeit desjenigen, was ist, in Form des Gegenstandes* gestellt wird, jene Frage, mit der immer wieder jedes eminent philosophische Denken beginnt und, fast könnte man sagen, auch endet; dadurch ist auf eine besondere Art auch die spezifische Grenze der Philosophie als Philosophie schon vorgezeichnet.

Der Begriff des Gegenstandes (Objektes) erfordert nicht nur den Begriff des Subjekts als sein Korrelat, wodurch ein besonderer gnoseologischer Horizont eröffnet und geschlossen wird, ein Horizont der Fragestellung von dem Subjekt – Objekt Verhältnis, sondern es wird zwangsläufig vom Standpunkt des Begriffes des Gegenstandes auch der Begriff des Dinges (oder der Materie) reflektiert, der ihm scheinbar (unter den Voraussetzungen des materialistischen Ontologismus) zugrunde liegt, obwohl die Sache selbst gerade umgekehrt sich stellt.

Nebenbei muß hier noch erwähnt werden, daß schon der *Begriff des Dinges* (im Serbokroatischen auch ethymologisch: Ding = stvar) das *Geschaffensein* (serbokroatisch: stvarnost) oder das *Schaffen* (serbo-

kroatisch: stvaranje) voraussetzt, also – im weitesten Sinne des Wortes – das Geschaffensein des Dinges durch etwas Anderes (das ist eine anthropomorphe Metapher nach dem Vorbild der Erzeugung des Erzeugnisses durch den Menschen). Daraus würde folgen, daß die *Dingheit* des Dinges nicht in seiner bloßen Gegebenheit liegt, sondern gerade im *Geschaffensein*. Etwas ist also geworden, was nicht oder noch nicht war, da es ja geschaffen wurde. Das Geschaffensein und das Schaffen und demnach auch die Dingheit setzen einen Schöpfer voraus, einen Urheber, denjenigen, der schafft, also etwas, was weder das Ding selbst noch der Schöpfungsprozeß ist. Theologisch betrachtet ist das Gott. Das, was uns hier jedoch in erster Linie interessiert, ist weder die theologische Art zu argumentieren, noch die bekannten Gottesbeweise, sondern die Tatsache, daß auch von diesem Standpunkt aus das, was ist, durch jemanden oder etwas geschaffen oder erzeugt ist. Dieses »ist« ist also nicht mehr autochton, ursprünglich, eigenständig, durch sich selbst bestehend, und das hat weiter zur Folge, daß es nicht durch sich selbst möglich ist. Es ist ausschließlich durch ein anderes, also nicht unmittelbar sondern vermittelt möglich.

Wenn wir nun von der theologischen Patina auf diesem »ist«, auf den Dingen oder geschaffenen Wesen und der ihr zugehörigen Argumentationsweise und gedanklichen Konsequenz absehen und wenn wir uns an die These erinnern, daß auch diese außergeschichtliche, vorausgesetzte Welt sowohl reel als auch gedanklich nur vom Standpunkt der geschichtlichen Welt des Menschen möglich ist – was noch philosophisch zu zeigen ist – dann wird wenigstens vorläufig die Einsicht genügen, daß dieses »ist« bestimmt ist durch jenes »daß etwas ist« oder daß etwas das, was es ist, durch etwas anderes wird; diesseitig wird uns noch immer der Bereich der Möglichkeit jenes »ist« in seiner wie auch immer gearteten Erzeugtheit bleiben, durch die es als etwas erscheint, sei es nun als ein mögliches Etwas, sei es als etwas Mögliches. Als ein mögliches ist das Ding also bereits in *Etwas* verwandelt, und erst dieses Etwas ist und kann dann *Gegenstand* (Objekt) für ein Subjekt, für jemanden sein. Das ist das wesentliche Moment, das jeder gnoseologische Standpunkt aus den Augen verliert. Daraus geht schon hervor, daß sowohl Subjekt als auch Objekt erst etwas Reales sind auf Grund ihrer Erzeugtheit, d. h. durch die Möglichkeit anders zu sein, als sie einfach sind. Sie sind auf Grund ihrer gegenseitigen Vermittlung möglich, was Hegel bereits in seiner *Phänomenologie des Geistes* gezeigt hat.

Wenn also von dem Begriff des Gegenstandes die Rede ist, was, wie wir gesehen haben, auch den Begriff des Dinges einschließt, dann geht es um die *Verwandlung* des Dinges (desjenigen, was ist, des Daseienden, des Gegebenen, des Seins an sich) in einen Gegenstand als einen geschichtlichen Akt des Menschen – primär in der entfremdeten Form der Welterschöpfung durch Gott – der mit der Verwandlung der Natur an sich in die Natur des Menschen (die vermenschlichte Natur) übereinstimmt, d. h. mit dem *Werden* des Menschen als einem gegenständlichen Wesen, was bedeutet mit dem einzigen Wesen, das sich zur Welt der Seienden im ganzen *verhält*. Denn gerade darin, im gegenständlich-tätigen Verhältnis ereignet sich jene geschichtlich-

menschliche Vermittlung, in der sich das bloße Ding (das reine Natursein an sich) in einen Gegenstand (das Menschsein) als ein gegenständliches Verhältnis verwandelt.

Nur ein nichtphilosophisches, durchschnittliches, wissenschaftliches, unkritisches, gnoseologisch strukturiertes, positivistisches, also im Grunde entfremdetes oder ideologisches Bewußtsein nimmt dieses Ding, dieses Ansich, diese Gegebenheit in ihrer fertigen Abgeschlossenheit, in ihrer unmittelbaren, nichtvermittelten, natürlichen Gestalt als Gegenstand an, indem es auf diese Weise auch sich selbst aus diesem Verhältnis ausschließt und ein für alle Male die beendete Welt als Wahrheit bestätigt. Dadurch schließt es zugleich die Möglichkeit einer abstrakten Welt und auch seine eigene Möglichkeit, etwas Wirkliches zu sein, aus. Seine Wahrheit liegt in dem Erkenntnisaspekt der Adäquation (*adaequatio rei et intellectus*), und seine echte reale Konsequenz ist die tierische Anpassung an die bestehende Welt.

III

Wenn aber die Rede vom Gegenstand, der *Vergegenständlichung* des Menschen und seiner Welt, beziehungsweise von der *Gegenständlichkeit* des Gegenstandes ist, dann beziehen sich diese Bestimmungen auf das *geschichtliche Werden* des Menschen und seiner Welt, beziehungsweise es handelt sich hier um die *Möglichkeit* und damit auch um Art, Charakter und Sinn dieses Werdens, die bestimmt werden durch das Sein des Menschen, also durch Praxis als Freiheit.

Da aber der Begriff der Vergegenständlichung oft dem Sinne nach dem der *Verdinglichung* gleichgesetzt wird, müßte dieser Begriff in Marx' ursprünglichem Sinne aufgewertet werden. Mit Hilfe des Begriffes »Vergegenständlichung« sollte wahrscheinlich ausgedrückt werden, daß sich der Mensch in das Ding oder das Objekt der Manipulation (z. B. der institutionalisierte Mensch der Gegenwart) verwandelt; dieser Begriff ist jedoch dem Sinne nach nicht adäquat und trifft nicht die Sache, von der die Rede ist. Der Begriff der Vergegenständlichung ist nämlich nicht, wie Hegel meint, *identisch* mit dem der *Verdinglichung* oder *Uersachlichung*, der nämlich wie wir aus Marx' Kritik an Hegels Verwerfung der Gegenständlichkeit bzw. seiner Aufhebung und Spiritualisierung wissen, gerade jene Entfremdung im Prozeß der Vergegenständlichung des Menschen und seiner Welt bedeutet, die man fälschlich, in diesem Falle eben hegelianisch, mit dem Begriff Verdinglichung benennen wollte. Marx hat gerade durch diese kritische Distinktion den Horizont von Hegels »unkritischen Positivismus« überwunden, der unter dem Aspekt und im Rahmen des Vergangenen und des Jetzigen beharrte, ein Verfahren, das bei Hegel dazu führte, das Gegenwärtige mit dem einzig Möglichen gleichzusetzen, so daß der Horizont des Zukünftigen völlig verbaut war, der ganze historische Prozeß abgeschlossen und das System im Kreis der Kreise beendet schien. Dadurch wurde gleichzeitig nur die Möglichkeit der bestehenden, nämlich der bürgerlichen Welt bestätigt. Wenn wir jedoch diese wesentliche Distinktion innerhalb eines einheitlichen

geschichtlichen Prozesses nicht akzeptieren – und die ist gerade die revolutionäre Voraussetzung des Marxschen Gedankens – dann ist uns der Ausweg aus *Hegels gedanklichem*, und das bedeutet gleichzeitig auch aus dem *bürgerlichen realen* Horizont verschlossen, weil uns dadurch selbst die Möglichkeit genommen wird, kritisch, d. h. vom Standpunkt des Andersartigen zu denken.

Der Standpunkt der Möglichkeit ist der Standpunkt der Zukunft, der Standpunkt der Freiheit. Nur das nämlich, was auch anders sein kann, als es ist und war, »hat« eine Zukunft, bewegt sich schon in ihr und kann frei sein; von allen Wesen ist das einzig und allein der Mensch. Philosophisch betrachtet ist das jener geschichtlich-gedankliche, wesentlich revolutionäre Standpunkt, der es Marx ermöglicht hat, eine radikale Kritik an den Grundlagen der gesamten bürgerlichen Welt (und damit auch der ganzen bisherigen Geschichte) zu üben, weil für ihn gerade die Zukunft die primäre Dimension der Geschichte und der realen menschlichen Zeit ist. Eben von dieser durchgreifenden Kritik her eröffnet sich jener Horizont, in dem dann das Wesen der ganzen Geschichte, (die sich bis dahin in Form der Entfremdung als faktisches historisches Geschehen über den geschichtlichen Menschen und sein Werk legte), sichtbar wurde. Durch Marx' Kritik wird sowohl die Vergangenheit als auch die Gegenwart einzig aus dem Zukünftigen als der geschichtlichen Tat möglich, sichtbar und verständlich, als einer Tat, die überhaupt erst ermöglicht, daß etwas ist und daß immer etwas Reales und Sinnhaftiges (bzw. etwas Nichtreales und Sinnloses) war. Das nämlich ist jene temporale Struktur, die – den abstrakten, chronologisch-genetisch-evolutiv-physikalischen wissenschaftlichen Begriff der Zeit als einer ewigen und völlig neutralen Dauer in der Unendlichkeit negierend – ihr wirkliches und einziges Maß in dem menschlichen Werk hat, das immer aufs neue alle Möglichkeiten erschließt und die ständige eigene Unmöglichkeit zeigt, jene temporale Struktur also, die sich als eminent menschliche Zeit in der revolutionären Tat als wesentliche geschichtliche Form des menschlichen Daseins, bzw. als wesentlicher Modus des menschlichen Seins, der die Praxis ist, zusammenballt. Da aber einzig aus der Sicht des Zukünftigen das Vergangene und das Heutige erkennbar und verständlich ist (wie etwa die Kausalität oder jener sogenannte Determinismus des historisch-gesellschaftlichen Geschehens, wie ihn jede wissenschaftliche Position auffaßt). So erfaßt und erprobt man die Entfremdung selbst geschichtlich erst nachdem dieses Zukünftige schon reel, d. h. auch gedanklich als Negation, Aufhebung und Überwindung derselben am Werk ist. Vorher, auf ihrer eigenen Voraussetzung, an sich selbst betrachtet, war die Entfremdung bloße Gegebenheit und nur eine bestimmte Positivität, die als solche (notwendig oder zufällig) historisch gelebt und gedacht wurde, also gerade jenseits der wirklichen menschlichen Geschichte und ihres wahren Wesens als Konkretisierung der realen menschlichen Zeit, d. h. jenseits des Möglichen, Zukünftigen und Freien, wodurch eigentlich sowohl der Mensch als auch seine Geschichte und seine Welt existieren. Die Entfremdung kann nämlich innerhalb des Gesichtskreises der Entfremdung gar nicht erkannt werden, sondern erst dann, wenn dieser Gesichtskreis verlas-

sen wird oder schon verlassen ist; deshalb ist die Entfremdung primär auch keine empirische Tatsache oder Angabe sondern eben eine tätige und sinnhaltige Überschreitung der Empirie als der faktisch entfremdeten Gegebenheit oder der bestehenden Positivität. Dies also ist Marx' Stellungnahme, jener geschichtliche Standpunkt, von dem aus man vom Zukünftigen her auf das Vergangene und Jetzige schaut und nicht umgekehrt, d. h. nicht positivistisch und wissenschaftlich, weil es ohne das gar kein Kriterium für die Tat noch für den Gedanken gäbe; der Marxsche Begriff der Praxis ist eben dieser Standpunkt der Zukunft, der deswegen jetzt in der Realität wirksam wird. Sonst müßten wir – philosophisch gesehen – als *einzig* möglichen den positivistischen Standpunkt (der übrigens den vorherrschenden Lebensstil und Denktypus unserer standardisierten Gegenwart darstellt), bestätigen und annehmen, was schon ein Widerspruch in sich ist, sofern es sich um die *einzig* Möglichkeit handelt, weil *eine* Möglichkeit *gar keine* Möglichkeit ist, nicht einmal eine Unmöglichkeit. Die Unmöglichkeit setzt nämlich die Möglichkeit des Anderswerdens voraus.

Unter dieser Voraussetzung ereignet sich das genau Entgegengesetzte, nämlich der Prozeß der *Uerwandlung der Uergegenständlichkeit in die Uerdinglichkeit oder Entfremdung*, d. h. die Verwandlung des Gegenstandes – als der menschlichen, tätigen, geschichtlichen, sinnhaltigen und zielstrebigsten Beziehung – in das Ding, das unabhängig von dieser Beziehung ist, also die Verwandlung in eine Beziehung zwischen Dingen, in der auch der Mensch weiter nichts als ein Ding oder ein unmittelbares Wesen an sich ist. Das ist das Reich der willkürlichen Herrschaft der abstrakten Objektivität, der eigenständigen und menschlich neutralen wissenschaftlichen Gesetzmäßigkeit, der höheren Gewalt, des absoluten Determinismus, des Fatalismus und Nihilismus usw., jenes Reich außerhalb des Menschen oder über ihm im rein religiösen Sinne, also in der Form eines übernatürlichen Gottes, der diese Welt sowie die geschichtliche, dem Menschen entglittene Schöpfung des Menschen beherrscht. In diesem Reich hat sich tatsächlich nur einmal eine Möglichkeit ereignet: bei Gelegenheit der göttlichen Schöpfung der Welt; der Mensch jedoch stand als Geschöpf nie in dieser Möglichkeit, was aber von seiner geschichtlichen Existenz als ununterbrochene Erprobung der durch sein eigenes Werk bestätigten und erschlossenen Möglichkeit widerlegt wird. Aber die einmal erschlossene Welt, d. h. die immer reale und konkrete, gesellschaftlich-geschichtliche in Werk verwandelte Existenz des Menschen kann – als Erzeugnis und Ergebnis ganzer historischer Generationen der Menschheit – wenn dem Menschen einmal entfremdet, genauso gut gedanklich und lebensmäßig in etwas anderes, ins Entgegengesetzte, in das abstrakte Sein, in die Jenseitigkeit, in einen unbestimmten Anfang, ins reine Nichts verwandelt werden. Dann wird der Anfang des Menschen in der Entwicklung der Gattung, in der Abstammung vom Menschenaffen gesucht, und auf Grund dessen wird gesagt, daß der Mensch erst danach *in die Geschichte tritt*, ohne dabei zu fragen, wieso der Mensch in die Geschichte tritt, wenn es ihn vorher noch gar nicht gegeben hat. Der Mensch »tritt« nämlich gar nicht in die Geschichte, er ist vielmehr von seinem Anfang an ein historisches Wesen und exi-

tiert als solches; die Geschichte kann also nicht wie eine Tür dargestellt werden, durch die der Mensch erst zu treten hat, um sich in der Geschichte als in etwas erst zu Betretendem zu befinden. Auf diese Weise verwandelt sich unmittelbar der Mensch als einziges Wesen der Möglichkeit und die Möglichkeit des Anderswerdens als es ist – als geschichtliche Tat der Freiheit und Befreiung des Menschen – in die Unmöglichkeit des Menschen und seiner geschichtlich bereits erkämpften Welt, die aber als geschichtliche schon auf seine erste Tat, die Verwandlung des Steins in ein Steinbeil, zurückgeht. Gedanklich bzw. *theoretisch* (d. h. nachträglich, passiv, kontemplativ, chronologisch und genetisch-evolutiv) wird das so wahrgenommen und bestätigt, daß die Möglichkeit der abstrakten Objektivität, dem Ding selbst oder dem Seienden an sich (dem abstrakten, noch-nicht-menschlichen oder nicht-mehr-menschlichen Sein), außerhalb und neben der wirklichen konkreten Welt des Menschen und seiner gesellschaftlichen Tätigkeit hinzugefügt wird. Wenn schon von Tragik die Rede ist, dann liegt hier die größte Tragik des Menschen, die hier ihre tiefste Wurzel hat. Denn nicht genug, daß der Mensch diese seine geschichtliche wesentliche *Unwahrheit* lebt, sondern er bestätigt sie auch noch gedanklich und rechtfertigt sie als die einzig mögliche. Es handelt sich hier um die tätig-gedankliche Entscheidung *für* die eigene geschichtliche Unmöglichkeit, die allein dadurch aufhört geschichtlich zu sein, weil sie durch diesen gedanklichen Akt nicht nur entfremdet, sondern auch endgültig jenseits jeder Möglichkeit untergebracht ist.

IV

Sehen wir nun vom religiösen Bewußtsein (sowohl von dem ursprünglichen oder dem sgn. natürlichen, als auch von jedem anderen, späteren) ab, so können die Anfänge dieser metaphysischen, im wesentlichen philosophisch-wissenschaftlichen Wendung schon in der griechischen Philosophie beobachtet werden; sie tritt dann am deutlichsten bei Aristoteles zutage. Wenn man »metaphysische Wendung« sagt, so ist damit ein wesentlicher und entscheidender Gedankengang des Aristoteles gemeint, der äußerst weitreichende Konsequenzen hatte, so daß er nicht nur im Verlauf der ganzen bisherigen Geschichte des menschlichen Denkens immer weiter vertieft wurde, sondern gerade auch in der modernen Zeit, ganz besonders aber in der jetzigen Epoche, in der zeitgenössischen, wissenschaftlichen Form, also im Szientismus, überhandgenommen hat. Es handelt sich nämlich um die Bestimmung des *Begriffs der Möglichkeit* als einer modalen Kategorie. Die Wendung des Aristoteles besteht darin, daß *die Möglichkeit dem Seienden als solchem* beigelegt wird, also dem bloßen Stoff, der amorphen Materie, dem Ding oder dem Ansichsein. Dadurch will Aristoteles natürlich den Schwierigkeiten abhelfen, die sich aus den Sichtweisen seiner Vorgänger ergeben hatten; die den Stoff oder die Materie als Nichts oder leeren Raum bestimmt hatten; aber diese Möglichkeit des Stoffes (*dynamis, potentia*) als Wesen des Stoffes, der mit Hilfe der Form in die Wirklichkeit verwandelt wird, in etwas

Bestimmtes und Geformtes, nach Aristoteles ins Daseiende, erweist sich trotz seiner Bestimmung als der reinen Möglichkeit oder der bloßen Voraussetzung sogar bei Aristoteles selbst als widerspruchsvoll. Widerspruchsvoll insofern, als Aristoteles einerseits die Möglichkeit als ein »Anderessein-können als es ist« bestimmt und im Einklang damit an der Stelle, wo er über das Organische spricht, auch selbst richtig sagt:

»Daher kann etwas, das zu einem Ding zusammengewachsen ist, von sich selber nichts erleiden, weil es nun eines und nicht ein anderes ist.«² aber an einer anderen Stelle sieht er, seiner Konzeption entsprechend, die Möglichkeit der Hermesstatue schon im Holz, die Möglichkeit eines Hauses schon im Stein usw.

Wenn also nicht einmal die organische Einheit von sich selbst irgendeine Veränderung erleiden kann, wenn sie also nicht auch anders oder etwas anderes sein kann als sie schon ist, wie sollte das dem Holz oder Stein möglich sein? Oder genauer gesagt, was ist das für eine Möglichkeit, wenn man immer das bleibt, was man bereits ist, und doch ist es die Möglichkeit einer Statue oder eines Hauses? Falls jedoch die Möglichkeit einer Statue oder eines Hauses in der Form enthalten ist, in der Formgebung, die es ermöglicht, daß etwas sein kann oder nicht, dann kann sie nicht mehr in dem Ding selbst, im Holz oder im Stein liegen, sondern gerade in der tätigen Negation des Vorhandenen, die Änderungen an ihm vornimmt, also in der Formgebung oder der Verwirklichung.

Das Wesentliche des Gedankenganges ist folgendes: Aristoteles kommt eigentlich nur mittelbar zum Begriff der Möglichkeit, die das Wesen der Materie oder des Stoffes ausmacht, nämlich indem er sie mit Hilfe der Form oder der Verwirklichung bestimmt und nicht umgekehrt, von der Möglichkeit zur Form fortschreitend, was – wenn es schon um die Möglichkeit geht, die etwas ermöglicht – das einzig Konsequente wäre, weil diese Möglichkeit durch sich selbst ihre eigene Form oder die von etwas anderem ermöglichen müßte und nicht umgekehrt. Daraus geht also hervor, daß die Möglichkeit des Stoffes oder der Materie die *Möglichkeit eines anderen und durch einen anderen ist* und nicht ihre eigene, was Aristoteles, wie wir gesehen haben, eigentlich auch selbst sagt. Es handelt sich also offensichtlich um einen noch nicht überwundenen Dualismus von Stoff und Form, Materie und Formgebung oder Verwirklichung, da die Form von außen her der Materie beifügt wird; genausogut könnte aber dieser Dualismus überwunden werden, wenn man die Möglichkeit in eben der Tat der Verwandlung des Stoffes in eine Form oder eine bestimmte Wirklichkeit erblicken wollte, was Aristoteles auch tut, aber wiederum indem er sich selbst widerspricht und inkonsequent ist, wenn er an einer Stelle unter anderem sagt:

»'Wirklichkeit' will sagen, daß das Ding vor mir steht, nicht so wie wir sagen 'in Möglichkeit'«³

² Aristoteles *Metaphysik*, übertragen von Dr. Paul Gohlke, Ferdinand Schöningh Verl., Paderborn 1951, Buch VIII, S. 267.

³ *Metaphysik*, ebenda, S. 215.

Das ist natürlich einerseits richtig und entspricht dem Standpunkt des Aristoteles, weil weder die Verwirklichung noch die Wirklichkeit mit der Möglichkeit identisch sind, so daß sie auch nicht als gleichbedeutend bestimmt werden können. Das ist jedoch, wie wir gesehen haben, konsequent auf eine inkonsequente Weise, weil die Möglichkeit dem Ding selbst zugeordnet wird. Und gerade darum geht es hier. Denn auch die Wirklichkeit selbst, bzw. die Wirklichkeit des Wirklichen wird hier als etwas Fertiges, Vollkommenes, Beständiges, Abgeschlossenes betrachtet, sie wird eigentlich bei Aristoteles dem Daseienden gleichgesetzt. Nur in dieser Hinsicht hat Aristoteles recht, die Megariker zu kritisieren, die die Möglichkeit mit der Wirklichkeit identifizieren. Zugleich hat er aber auch unrecht, wenn er ihre Auffassung verurteilt, daß die Möglichkeit nur dann bestünde, wenn das Werk da ist.⁴ Das Werk wird hier nämlich von Aristoteles als ein momentanes, empirisches Ergebnis oder als blosser Effekt aufgefaßt und nicht als das, *wodurch* etwas ist. In diesem Fall bestünde die Wirklichkeit nur dann, wenn es sich um ein Werk handelte, beziehungsweise das Schaffen (z. B. das künstlerische Schaffen), was Aristoteles übrigens auch behauptet, und nicht um eine abgeschlossene Gegebenheit oder das bloße Daseiende. Die Wirklichkeit ist jedoch ein aus der menschlichen *Tätigkeit* hervorgehender *Prozeß* der Verwirklichung und Formgebung; die Wirklichkeit ist nicht nur etwas Erzeugtes als Resultat, sondern auch gleichzeitig die wiederkehrende Ermöglichung eines neuen Prozesses, also gerade das Erzeugen als eine ununterbrochene tätig-sinnhaltige und zielstrebige Verwirklichung, Bestätigung und Verwandlung in neue Möglichkeiten, die für sich genommen ohne den Menschen und neben ihn, oder außerhalb seiner Welt eine reine Voraussetzung und ein leeres Nichts wären und blieben. In diesem Sinne hat sich auch Marx geäußert:

»Aber auch die *Natur*, abstrakt genommen, für sich, in die Trennung vom Menschen fixiert, ist für den Menschen *nichts*.«⁵

Auch die Möglichkeit des Aristoteles bedeutet als Wesen der Materie oder des Stoffes für sich genommen, als reine Möglichkeit für den Menschen noch nichts. Zu einem Etwas wird sie erst durch die tätige Negation, durch die tätige Möglichkeit oder durch das Werk als Möglichkeit, also gerade durch die Praxis als dem geschichtlichen Sein des Menschen und seiner Welt. Die Möglichkeit erscheint als Etwas erst als Negation der Negation (Hegel) und nicht als bloße Gegebenheit oder abstrakte Eigenschaft, bzw. Fähigkeit.

Deshalb sind der Stein und das Holz nicht die Möglichkeiten des Hauses und der Statue, weil das Haus nicht durch den Stein sondern durch den Bau wird, und die Statue nicht durch das Holz sondern durch Gestaltung, Formung, künstlerische Produktion. Ihre Möglichkeit ist also durch die Praxis erschlossen, durch die Tat als Möglichkeit. Aus der Praxis gehen also sowohl die Möglichkeit als auch die Geschichtlichkeit der Welt des Menschen hervor, so wie auch umge-

⁴ *Metaphysik*, ebenda, S. 269.

⁵ Karl Marx, *Die Frühschriften*, herausgegeben von S. Landshut und J. P. Mayer, A. Kröner Verl., Leipzig, 1932, Bd. I, S. 344.

kehrt die Möglichkeit und Geschichtlichkeit die praktische Tätigkeit des Menschen ermöglichen. Sie ermöglichen die Tätigkeit unter der Voraussetzung der Erzeugtheit der *geschichtlichen* Welt des Menschen, die erst als solche alle menschlichen Möglichkeiten oder die Möglichkeiten für all das erschließt. Deshalb geht das Werk der Möglichkeit voran, weil es sie erst erschließt und immer aufs neue betätigt; sonst gäbe es nur eine Bewegung des abstrakten Nichts in der Ewigkeit als der reinen Jenseitigkeit. Wenn aber diese Möglichkeit, gleichgültig wie sie aufgefaßt und bestimmt wird, auf die Materie, in den Stoff oder in die Natur an sich übertragen wird, wie z. B. in dem zeitgenössischen, wissenschaftlich-metaphysischen Weltbild die Freiheit des Menschen sogar in den Beziehungen zwischen den Atomen, Elektronen und Protonen gesucht wird, dann hat es das alles schon vorher gegeben, so daß weder der Mensch noch seine Welt oder seine Geschichte durch seine eigene Tätigkeit erst zu werden brauchen, sondern daß alles durch sich selbst werden wird, also durch diese a-priori-Möglichkeit, die sich erst jetzt unmittelbar als reine oder absolute Notwendigkeit kundtut oder in Erscheinung tritt. In Wirklichkeit verhält es sich aber umgekehrt: Die geschichtliche Möglichkeit geht nicht nur der Notwendigkeit voran, sondern sie erzeugt und ermöglicht sie auch.

Aber weder der Stein noch die Pflanze oder das Tier, also die Natur als Natur, können durch sich selbst, ohne den Menschen, anders sein als sie sind, das heißt, sie können ihre eigene Grenze nicht überschreiten. Ihre Grenze liegt eben in der Natürlichkeit, der stummen Unmittelbarkeit und Gegebenheit; außerdem erscheint sie als solche nicht ihnen selbst, weil sie die Grenze dann bereits überschritten hätten, sondern dem Menschen, seiner sinnlichen und bewußten Tätigkeit, so daß auch ihre Möglichkeit in einem anderen und durch einen anderen ist und nicht in ihnen und durch sie selbst. Bei Aristoteles verwandelt sich faktisch – wenn wir seine Beispiele im Auge behalten – dieses »durch etwas« in ein »aus etwas«, wodurch er seine eigene richtige, am Beispiele des Bildhauers oder Baumeisters erfaßte und gebildete Bestimmung der Möglichkeit negiert.

Das Sein des Tisches, des Hauses, der Statue ist weder ein Stoff (Materie) noch das Ding, aus dem sie gemacht wurden, sondern eben die geschichtliche menschliche Tätigkeit oder Praxis, die es nicht nur ermöglicht, daß aus Stein ein Haus oder eine Statue wird, sondern auch, daß der Stein selbst als ein Seiendes an sich zu *etwas Bestimmtes* wird, also gerade Stein und nicht zum Beispiel Erde, Wasser, Holz usw. Auch der Stein selbst als etwas Gegebenes, und demnach auch seine Möglichkeit und auch die Möglichkeit dieser seiner Bestimmung-Benennung, also seine Unterscheidung von allen anderen Seienden oder Dingen ist das Ergebnis einer tätig-sinnhaltigen *Vermittlung*, die ihn vorher in die Offenheit und Sichtbarmachung der geschichtlichen Welt des Menschen hineinzieht, damit der Stein überhaupt als das, was er ist, erst gesehen und möglich werden kann. Er ist also nicht allein durch die Tatsache, daß er an sich ist, möglich, da selbst diese Bestimmung »an sich« bereits ein geschichtliches Erzeugnis ist, das ermöglicht, den Stein als das, was er ist, *erst nachträglich* zu sehen

und zu benennen, nachdem er bereits *zum Gegenstand geworden ist*, d. h. erst nachdem er in dem tätigen Verhalten des Menschen dem Seienden gegenüber gestellt wird, in welchem Verhältnis auch der Stein als bloße Gegebenheit oder das abstrakte Nichts zum konkreten Etwas für den Menschen und damit auch für sich selbst wird, eben als Stein, als ein bestimmtes Etwas.

Das bedeutet aber keinesfalls, daß alles, was ist, immer auch zwangsläufig auch vermittelt ist, weil dann z. B. die Spontaneität der menschlichen Tätigkeit unmöglich wäre; aber die menschliche Unmittelbarkeit sowie die Kontemplation sind einzig unter der Voraussetzung der Vermitteltheit der Welt des Menschen als auf ihrer wahren, geschichtlichen Grundlage möglich. Wenn die Rede also von der *menschlichen* und nicht von der naturmäßig-tierischen, naturwüchsigen Unmittelbarkeit ist, die eine bloße Rohheit ist, dann kann es sich einzig um die *vermittelte Unmittelbarkeit* handeln. In diesem Sinne kann man dann sagen, daß alles Vermittelte auch menschlich unmittelbar sein kann, also auch Objekt der Kontemplation, wie es z. B. das künstlerische Verhältnis zur Wirklichkeit und zur Natur ist oder das Verhältnis zu einem Kunstwerk. Für dieses Verhältnis sind aber einerseits ein erzeugtes Kunstwerk wie auch die Kunst selbst und andererseits die geformten menschlichen Sinne unumgänglich notwendig.⁶ Deshalb kann nur im erschlossenen Bereich der Geschichte die Unmittelbarkeit der Vermittlung vorangehen und umgekehrt.

V

Als wir über die weitreichenden Konsequenzen sprachen, die aus der obengenannten metaphysischen Wendung hinsichtlich des Begriffes der Möglichkeit hervorgingen, hatten wir unter anderem Hegel im Auge, bei dem, wenn auch auf eine etwas veränderte Weise, im Wesentlichen dasselbe vorgeht. Nachdem Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes*, in der er das tätig-arbeitsame Streben des Menschen und seiner geschichtlichen Welt (selbstredend nur in der Dimension der Vergangenheit), d. h. die Dialektik als eminent geschichtliches Geschehen dargestellt hat, so verlagert er in seiner *Enzyklopädie* den Begriff der Dialektik in die Natur, in das natürliche oder abstrakte Sein, bzw. in das Seiende an sich. Das ist ein Verfahren, das im Widerspruch mit seiner gesamten philosophisch-geschichtlichen Stellungnahme steht; wenn er in der Pflanze als Pflanze die innere dialektische Entwicklung sieht, woraus hervorgeht, daß das Samenkorn die Möglichkeit der Pflanze ist usw., so bedeutet das einen Rückfall in den metaphysischen Standpunkt des Aristoteles. Denn genausowenig wie es Aristoteles geholfen hat, so nützt es auch Hegel nicht, auf dem Organischen gegenüber dem Anorganischen, auf dem Lebendigen gegenüber dem Leblosen zu insistieren, da dieses als solches die Dialektik, Geschichtlichkeit und Möglichkeit weder in

⁶ Siehe K. Marx, ebenda S. 302, wo über die menschlichen Sinne als geschichtliche Produkte gesprochen wird.

sich enthält noch an sie heranreicht. Die von ihm angeführten Beispiele – wie das von der Negation des Samenkornes durch den Stengel, des Stengels seitens der Pflanze und der Pflanze von der Frucht her usw. – sind hier bloße Metaphern und verharren in jenem empirisch-vorstellungsmäßigen Aspekt, der uns bei Hegel sehr erstaunt, da gerade er selbst schonungslose Kritik an diesem Standpunkt geübt hat, den er einen abstrakt-verstandesmäßigen nennt. Er hat damit seiner Neigung zum Logisieren und sogar Mathematisieren in seinen eigenen großen Errungenschaften und fruchtbaren Leistungen in der *Phänomenologie des Geistes* seinen Tribut gezahlt.

Die Geschichtlichkeit und die Möglichkeit des Menschen und seiner Welt werden hier unmittelbar in die Natur an sich in Form der *Genesis* als der natürlichen Entwicklung projiziert, wobei die Tatsache außer acht gelassen und gar nicht reflektiert wird, daß das Organische immer wieder nur sich selbst *reproduziert* in dem, was schon ist, daß es aber nie etwas Anderes und Neues *produziert*, was es nicht selbst ist, ein Prozeß, in dem es mit Hilfe der Negation seiner Unmittelbarkeit als Negativität seine eigene Grenze überwinden würde. Denn nur der Mensch, das einzige Wesen der Möglichkeit, hat seine Grenzen und er hat sie deshalb, weil er imstande ist, sie zu überwinden, zu transzendieren, und deswegen erscheinen sie immer als geschichtliche, bereits tätig überwundene Grenzen.⁷ Sie werden nämlich immer von Neuem in jedem Falle überschritten, wenn die Möglichkeit bereits am Werk ist, wenn der Mensch durch sein Werk sein eigenes Sein bestätigt, was eben nichts anderes als die geschichtliche Praxis ist, wenn der Mensch zum Menschen und die Welt zu seiner menschlichen Welt wird. Deshalb ist selbst der Begriff der menschlichen Welt oder der Welt des Menschen die reinste Tautologie; denn wenn die Welt *ist*, *wird* sie das gerade als die *geschichtlich-menschliche* Welt des Menschen, andernfalls würde sie eine abstrakte Objektivität oder ein leeres Nichts bleiben. Genauso sinnlos ist es, über irgendeine humanistische Ontologie, humanistische Gnoseologie, humanistische Ethik oder Axiologie usw. zu sprechen, da dadurch nur auf tautologische Art bestätigt oder erklärt wird, daß von der Welt des Menschen die Rede ist; damit sollte der Unterschied zwischen der Marxschen Ontologie und allen anderen Ontologien, Gnoseologien, Ethiken usw. betont werden, ohne daß dabei die Frage gestellt wird, ob sie im Horizont der Marxschen Gedanken überhaupt möglich sind.

Es ist unerfreulich, hier im Zusammenhang mit dem oben Gesagten feststellen zu müssen, wie Engels den Hegel der Enzyklopädie und seinen Begriff des Dialektischen von seinen schwächsten Stellen her interpretiert hat, woraus dann seine *Dialektik der Natur* entstanden ist, die mit den Voraussetzungen und dem wesentlichen Sinn von Marx' Philosophie unvereinbar ist. Das ist jedoch dieselbe Einstellung, die noch in der alten Metaphysik wurzelt und auch immer wieder in ihr endet; das Ergebnis dieses Verfahrens ist jener zeitgenössische,

⁷ Über den Sinn und die Bestimmung des Begriffes »Grenze« siehe G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), F. Meiner, Hamburg, 1959, § 60 Zusatz, S. 84.

dogmatische und vulgarisierte sogenannte dialektische *und* historische Materialismus. Davon war aber schon an anderer Stelle die Rede, und deshalb möchte ich es hier nicht weiter ausführen.

VI

Wenn also von der Möglichkeit die Rede ist, dann geht es nicht mehr um die Natur, sondern um eine andere (man könnte sie vielleicht die erzeugte oder künstliche nennen) Natur, die als »menschliches Werk« (Marx) in der Geschichte des Menschen erscheint, weil die sogenannte ursprüngliche, äußere Natur, bzw. die Natur an sich in dem Augenblick aufgehört hat das zu sein, als es möglich wurde, anders zu werden als es ist, worin der Ursprung der Geschichte, der Grund der Welt des Menschen, die wahre Herkunft des Menschen enthalten sind. Nur mußte die ganze bisherige Geschichte vergehen, um zu dieser Selbstreflexion zu gelangen, um diese geschichtliche Selbsttätigkeit des Menschen als solche zu Ende denken zu können, während man eigentlich auch weiterhin unter den Voraussetzungen der sogenannten naturwüchsigen Möglichkeit lebt, was sich historisch als reine Notwendigkeit erweist.

Wenn wir sagen »historisch«, dann denken wir dabei an jenes bislang entfremdete geschichtliche Geschehen, das Marx kritisch als die »Vorgeschichte« bezeichnet hat, die dem Menschen in Form einer abstrakten Naturnotwendigkeit erscheint und die – wie eine unumgängliche Naturgesetzlichkeit – den Menschen und sein gesellschaftliches und menschliches Geschehen, auch gegen den Menschen selbst beherrscht. Aus diesem Grunde ist es geradezu lehrreich zu beobachten, wie die überwiegende Mehrzahl der Marxisten bis auf den heutigen Tag Marx' wesentliche und eminente kritische Stellungnahme in einem rein positiv-wissenschaftlichen Sinne interpretieren und sich dabei jenes gedanklichen, metaphysischen begriffskategoriellen Apparates bedienen, der der adäquate Ausdruck und die Widerspiegelung einer fertigen und fixen, säkularisierten Weltordnung ist, die eben im Gesichtskreis jener Marxschen »Vorgeschichte« gesehen, erlebt, gedacht, erkannt und gelebt wurde. Sobald nur von Theorie, Philosophie oder Wissenschaft die Rede ist, handelt es sich um jene Gedankenstruktur, für die und im Rahmen derer die Welt – und das heißt soviel wie die Welt des Menschen – als eine abstrakte, vom Menschen und seiner Geschichte unabhängige Objektivität erscheint, die im Einklang mit ihren eigenen Gesetzen abrollt, welche, um wissenschaftlich überhaupt festgestellt und bestimmt werden zu können, in ihren Grundlagen unausweichlich Begriffe wie Notwendigkeit, Determinismus, Kausalität, Zufälligkeit, äußere Bedingungen, Umstände, Verhältnisse usw. einschließen müssen. Die Korrekturen, die dann meist nachträglich vorgenommen werden, laufen darauf hinaus, den »dehnbaren« Begriff der Ursache, des Determinismus usw. zu bestimmen, als ob durch diese Metaphorik, der das Bild des Gummibandes oder einer Ziehharmonika zu Grunde liegt, etwas gedanklich oder

existenziell Wesentliches geändert würde. All dies verharnt weiterhin in bloß gedanklichen Vorstellungen, oder, was noch schlimmer ist, einfach in Bildern.

Wenn es also um die Aufgaben geht, die heutzutage die Philosophen, in erster Linie aber die marxistischen zu bewältigen haben, dann wäre das eine wesentliche und nicht nur philosophische sondern geradezu geschichtliche Aufgabe, diesen jahrtausendalten Kategorienapparat von Grund auf zu zerstören und zu überwinden, der immer wieder auf den Voraussetzungen der alten Welt oder im Rahmen dieser »Vorgeschichte« verharnt, für die wirklich alle jenen Kategorien Gültigkeit haben, die ihr gedanklich entsprechen und sie in jenem widerspiegeln, was sie war und noch immer ist, nämlich die Welt der Selbstentfremdung des Menschen, eine Welt, in der naturgeschichtliche (ökonomische) Gesetze herrschen und noch nicht die »Gesetze« der geschichtlichen Selbsttätigkeit und Freiheit des Menschen. Die Freiheit ist nämlich – wenn wir schon darüber sprechen – weder eine Erkenntnis – noch eine ethische Kategorie, da sie *gar keine Kategorie*, sondern nichts weniger ist als der Ursprung des Geschichtlichen, also der einzigen Welt des Menschen ist, die es möglich macht, daß etwas wird oder auch nicht wird, d. h. daß etwas auch anders wird, als es ist. Demzufolge sind durch die Freiheit auch die Notwendigkeit und die Wirklichkeit möglich, die erstere als die immer bestimmte geschichtliche Grenze der Möglichkeit und die zweite als ein reales Etwas, als ein konkreter gesellschaftlich-geschichtlicher Prozeß der Änderung der daseienden Gegebenheit mit Hilfe ihrer eigenen Negation und Selbstverneinung.

Die wesentliche philosophische Frage bleibt hier jedoch immer noch offen; sie lautet: Wie könnte man mit demselben, im Wesentlichen metaphysischen Kategorienapparat (in diesem Falle sind dies die modalen Kategorien der Möglichkeit, Notwendigkeit und Wirklichkeit) diese Welt verlassen, sie transzendieren und wie könnte man jene neue Welt so denken, daß sie durch dieses Denken vorweggenommen und als jenes wesentliche geschichtliche Novum ausgedrückt werden kann, das aus der Destruktion der alten Welt erwächst. Denn nur durch das einfache Verlagern des Vorrangs einer bestimmten Kategorie innerhalb eines fertigen und erkannten traditionellen Kategorienapparates ist diese geschichtliche Tat nicht folgerichtig durchgeführt und kann es auch nicht sein, da im Rahmen dieser geschichtlichen Grenzen dieses Novum weder konsequent durchdacht noch zu Ende gedacht werden kann. Es stellt sich also die Frage, was die Destruktion und die gedankliche Überprüfung der traditionellen kategoriellen Struktur mit sich bringt und was sie für diese im Entstehen begriffene Welt bedeuten könnte, die noch immer einzig negativ bestimmt werden kann, nämlich durch das, was sie nicht ist, was nur möglich ist, was sein sollte usw., während zugleich auch diese Benennung oder der Ausdruck mit seinem traditionell essenzialistisch gedachten »was« seine Wurzeln in den gedanklichen Voraussetzungen derselben alten Welt hat, die von Grund auf zu verändern wäre. So ist z. B. selbst die Frage: *Was* ist der Mensch? wesentlich falsch gestellt, weil sie den Menschen dadurch auf die Ebene aller anderen Wesen oder Dinge

zurückführt, und damit die metaphysische Position schon unausweichlich wird. Deswegen müßte man primär auf diese Fragen eine Antwort finden, und zwar aus dem positiv erkämpften Gedankenkreis dieser neuen Welt heraus, in deren Grundlagen sich schon ihre gedanklich entdeckte Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft und die Möglichkeit ereignen. Deshalb erklärt z. B. Darwins genetische Evolution der Art nicht mehr jene revolutionär-geschichtliche Wendung, in der der Mensch aufgehört hat, bloß Mitglied einer Art als einer stummen Allgemeinheit zu sein; aber nur auf Grund dieser besagten Wendung ist die Natur als historisierte Natur – also als das geschichtlich-dialektische Verhältnis des Menschen dem gegenüber, was in diesem Verhältnis als Natur erscheint – erklärbar und sichtbar. Oder wie es Werner Heisenberg ausgedrückt hat:

»Das Ziel der Forschung ist also nicht mehr die Erkenntnis der Atome und ihrer Bewegung „an sich“, d. h. abgelöst von unserer experimentellen Fragestellung; vielmehr stehen wir von Anfang an in der Mitte der Auseinandersetzung zwischen Natur und Mensch, von der die Naturwissenschaft ja nur ein Teil ist, so daß die landläufigen Einteilungen der Welt in Subjekt und Objekt, Innenwelt und Außenwelt, Körper und Seele nicht mehr passen wollen und zu Schwierigkeiten führen. Auch in der Naturwissenschaft ist also der *Gegenstand der Forschung nicht mehr die Natur an sich, sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur*, und insofern begegnet der Mensch auch hier wieder sich selbst.«⁸

An Heisenbergs wissenschaftliche, philosophische und praktische Erfahrungen anknüpfend, könnte man also sagen, daß der Mensch nur noch seine eigene Möglichkeit vor sich hat, zu sein oder nicht zu sein und daß demnach ausschließlich von ihm selbst sein geschichtliches Schicksal und seine Zukunft – ganz besonders heutzutage – abhängt. Denn diese Möglichkeit ist ja nichts anderes als die Gegenwärtigkeit seiner Zukunft, die aus seinem Werk hier und jetzt hervorgeht, um auch anders zu sein, als es ist, bzw. um die vorgefundene Positivität zu überwinden, die gerade, da sie als Notwendigkeit und wahre Wirklichkeit angenommen und als einzige Wahrheit und Möglichkeit gedacht wird, alle Wege der wirklichen Möglichkeit des Menschen und seiner Verantwortung versperrt.

⁸ Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Rowohlt, Hamburg 1955, S. 18.

LA COMPREHENSION HISTORIQUE ET L'INTELLIGIBILITE DE L'HISTOIRE

Leszek Kołakowski

Varsovie

1. On a coutume, dans l'herméneutique générale, de distinguer plusieurs situations auxquelles la dénomination de «compréhension» est appliquée. D'abord, on emploie ce mot pour toute procédure où, à partir d'un *signe*, nous pénétrons jusqu'à l'objet désigné – étant pré-supposé que le signe n'est pas tout simplement un *symptôme* (comme c'est le cas dans les explications causales, dans les sciences), mais qu'il a été préalablement intentionnellement produit en tant que signe. C'est au signe que la compréhension se rapporte, tandis que le signifié sans se confondre avec l'intention de l'auteur du signe, s'identifie à l'objet même vers lequel l'intention significative a été dirigée. C'est de cette façon que nous comprenons le langage.

Que nous «comprenons» quelque chose, nous le disons aussi pour assurer que nous *connaissons* la fonction d'un élément dans un ensemble. C'est donc la compréhension de la localisation fonctionnelle. Cette façon de comprendre, inutile de le souligner, ne se rapporte pas seulement à la connaissance des comportements humains et de leurs produits, mais aussi aux phénomènes naturels. Ce qui nous intéresse, c'est le cas particulier de cette compréhension, rapportée aux fonctions spécifiques étudiées par les sciences de l'homme: fonction de l'expression, analysée surtout par Dilthey, et fonction de la fin et des moyens, soulignée particulièrement par l'herméneutique de Jaspers.

2. La fonction de l'expression, d'ailleurs, peut bien passer pour un cas particulier de la fonction de la fin, notamment si l'acte d'expression apparaît comme une forme de comportement humain, qui se laisse interpréter dans sa totalité de façon finaliste. Il est évident, en effet, que le comportement dirigé vers une fin n'a pas toujours l'expression comme but, mais que l'expression – soit-elle spontanée – est toujours un acte qui manifeste une volonté de communication, donc un acte dirigé.

Il est clair aussi que la compréhension des phénomènes du monde humain, telle que les sciences de l'homme l'exercent, ne consiste pas uniquement, comme Dilthey paraissait le croire, dans la reproduction

imitative des intentions objectifiées dans les signes. La théorie du vécu imitatif (Nacherlebnis) a subi d'ailleurs tant de critiques visant son psychologisme patent, qu'il serait vain de revenir encore sur cette question. Il suffit de rappeler deux objections majeures: il paraît que la reproduction parfaitement exacte d'un vécu d'autrui, le vécu exprimé dans le produit étudié, ne pourrait avoir lieu que dans les conditions, où le chercheur réussirait à se mettre dans un état psychique dont la seule expression adéquate serait précisément l'ouvrage étudié, autrement dit, qu'un historien de la peinture par exemple ne »comprend« »la vue de Tolède« du Greco, qu'au moment où l'état psychique qu'il vit se laisserait exprimer uniquement dans la production de cette même »vue de Tolède« dans la même forme, pareillement un historien de la philosophie ne »comprend« le texte des *Pensées* de Pascal qu'à l'instant où il aboutit à la situation spirituelle de Pascal écrivant les *Pensées*, c.-à-d., où non seulement, il serait capable de réécrire les *Pensées* de sa propre initiative, mais encore à la rigueur où il les écrirait effectivement. L'absurdité de cette conséquence démontre la stérilité de la proposition diltheyenne prise à la lettre. Deuxièmement, la justesse du vécu imitatif est évidemment invérifiable, ce qui fait qu'on ne saurait le recommander en tant que méthode valable dans les sciences de l'homme.

Cependant, la compréhension des intentions grâce aux signes qui les expriment ne s'identifie pas nécessairement au Nacherlebnis. La construction de Max Weber reste libre, on le sait, de ces difficultés psychologiques; ce n'est pas l'empathie qui identifierait le chercheur à son sujet qui est essentielle, mais plutôt l'appel aux valeurs dont l'affirmation est importante dans les comportements humains étudiés; valeurs que le chercheur comprend puisque, quoique assimilées individuellement et chaque fois intériorisées, elles jouissent d'une sorte d'existence sociale indépendante des individus.

3. Ce ne sont pas seulement les *signes* intentionnellement produits comme tels que nous pouvons envisager dans la compréhension d'un fragment du réel conçu comme élément de la structure téléologiquement liée (la structure composée de l'intention expressive, du comportement et du signe en constituant un cas particulier); pas seulement les comportements dirigés vers une fin (les structures que nous construisons sur notre savoir des valeurs admises par le sujet étudié, de sa connaissance ou de l'image de la situation où il se trouve et de ses informations, enfin, sur les moyens qui sont efficaces par rapport à ces valeurs); pas seulement les produits des comportements dirigés – les effets de l'activité technologique, intellectuelle, artistique ou religieuse de l'homme, dans lesquels les éléments deviennent *intelligibles* (ou signifiants) grâce à la totalité qui les intègre, et aussi grâce aux valeurs que cette totalité doit réaliser (c'est de cette manière, en effet, que nous comprenons »le sens« ou »la signification« de l'embrayage dans la construction de l'auto; »le sens« du bouc sur les toiles de Chagall; »le sens« de l'eucharistie dans l'ensemble des croyances chrétiennes). À côté de la finalité intentionnelle nous sommes accoutumés à admettre cette finalité spontanée dans les comportements humains et dans

leurs produits; finalité quasi biologique, et pourtant irréductible au finalisme biologique si les sciences de l'homme peuvent garder leur droit de vivre. Les structures étudiées par la psychanalyse sont l'exemple le plus parfait de cette finalité. Comprendre, par exemple, l'agressivité d'un individu comme une auto-défense inconsciente contre les effets destructifs d'une frustration éprouvée, paraît être d'abord une explication purement causale et naturelle; on fait appel à une loi générale pour expliquer un phénomène comme le cas qui engage cette loi. »La loi«, ici, c'est un certain mécanisme d'auto-défense dont la présence dans le psychisme humain ne se laisse traduire en apparence qu'à l'aide de réactions strictement physiologiques: comme l'un des moyens nombreux dont l'organisme se sert pour défendre son intégrité. Dans cette interprétation, une grande partie des comportements humains (étant donné la part immense qu'ont dans ces comportements ceux que les motivations inconscientes déterminent partiellement ou totalement, et aussi la part énorme des rationalisations ex post dans les entreprises consciemment dirigées) serait inaccessible à la compréhension dans le sens des sciences humaines tout en restant explicable dans le cadre purement naturel, grâce aux mécanismes biologiques de défense. La spécificité des sciences de l'homme (dans le sens de Dilthey, mais aussi dans celui de Weber, d'Aron, de Jaspers – bref, dans le sens postulé par toute herméneutique humaniste, en commençant par Schleiermacher) se réduirait à une revendication illégitime, conformément au programme des positivistes qui, d'ailleurs, manifestaient leur sympathie – non sans raison – pour la méthode psychanalytique, devant, d'après leurs espoirs, accorder définitivement le rang de science aux sciences de l'homme.

En réalité, nous nous imaginons avec peine une science de l'homme renonçant à la finalité – consciente et inconsciente – admise non seulement en tant que façon de parler, mais comme un sujet d'analyse légitime dans son contenu. Les réactions des animaux se laissent expliquer, en effet, de telle manière, que le langage téléologique utilisé dans ces explications n'ajoute rien à notre connaissance du phénomène, mais permet de le décrire simplement sous une forme abrégée; le comportement d'un chat soumis aux stimulants conditionnants se laisse décrire suffisamment dans un langage strictement causal (l'animal conditionné secrète de la salive à l'impulsion annonçant la nourriture, il secrète de l'adrénaline à une autre qui annonce le danger); aux expressions finalistes enrichissant cette description (l'animal fuit *pour* éviter le danger, l'animal secrète de la salive *pour* se préparer à l'aliment espéré, etc.) nous n'attribuons, sans endommager les recherches, aucun contenu réel.

Cette attitude purement behavioriste apparaît, dans l'étude des comportements humains, comme un postulat qui non seulement devrait arbitrairement couper les sciences de l'homme de leurs parties essentielles, mais qui, en outre, est parfaitement inexécutable. Essayons, en effet, de décrire un simple fait historique bien connu, par exemple la conversion forcée des juifs portugais vers la fin du 15^e siècle. On sait qu'une partie des juifs a quitté le pays pour ne pas renoncer à leur foi, qu'une autre s'est convertie en apparence tout en pratiquant en secret

les vieux rites, qu'une autre encore a accepté la nouvelle foi avec tous les symptômes de la sincérité. Les trois attitudes nous sont empathiquement compréhensibles: l'attachement à la tradition comme la conversion simulée consciemment insincère, comme enfin, la conversion sincère, ainsi que la conversion de mauvaise foi, que le converti se représente comme conversion authentique, ceci pour cacher à lui-même et aux autres sa propre lâcheté. Toutes sont compréhensibles et aucune loi générale n'existe d'après laquelle les hommes se comportent tous de la même façon à l'égard d'une contrainte appliquée à leurs convictions. La description de la situation historique ne peut pas la présenter, bien sûr, comme le cas particulier d'une «loi», à moins que nous n'ayons pas honte d'appeler «loi» l'observation selon laquelle les gens, devant la contrainte, se comportent les uns d'une façon, les autres de l'autre. Nous pouvons, néanmoins, nous contenter d'une description purement behavioriste: on a promulgué un décret de tel contenu, après quoi une partie de ceux que le décret visait a quitté le pays, une autre s'est soumise au baptême tout en pratiquant à même temps le rite judaïque dans les caves, une autre encore a reçu le baptême en abandonnant les pratiques religieuses du mosaïsme. Cette description ne peut pas comporter des expressions qui se rapporteraient aux motivations, telles que «conversion insincère», «simulation», «lâcheté», «attachement à la tradition», «mauvaise foi» etc. — à moins qu'elle n'attribue à ces expressions une signification exactement identique à la description des comportements (l'émigration, la pratique rituelle double etc.); l'emploi de ces expressions est, dans ce cas, trompeur et il est recommandable de l'éviter pour écarter les suggestions fausses et de considérer les comportements des parties distinguées dans le groupe analysé comme «les symptômes» des «états psychiques» quelconques — tandis que la description behavioriste tend à reconstituer le comportement non pas comme «le symptôme» mais comme l'objet ultime du savoir. Une telle description est exécutable, évidemment, mais toute sa valeur possible dépend du lecteur qui unira la succession des événements par les chaînons non manifestes, c.-à-d. qui placera lui-même entre le décret et les réactions différentes de la population les motivations latentes pour recréer l'image cohérente de l'événement. (Il est bien sûr impossible dans une description behavioriste, qu'il reste encore une place pour l'hypothèse qu'une partie des convertis qui a abandonné le rite judaïque, l'ait fait «de mauvaise foi», en faisant semblant d'avoir été convertie pour éviter les auto-accusations). L'historien qui voudrait s'en tenir aux règles de la description «naturaliste» serait sa propre dupe, puisqu'il ne pourrait pas ne pas savoir que son lecteur *comprend* sa description seulement grâce au fait qu'il y intercale les anneaux manquants de la sphère du vécu et que sans cela la description est vaine et stérile; il masquerait en même temps ce savoir en faisant semblant d'exercer une historiographie scientifique libérée des psychologismes fantaisistes. Rien d'étonnant, en effet, à ce que le programme behavioriste n'ait trouvé que peu d'adeptes parmi les sociologues décrivant les dépendances fonctionnelles dans le comportement

des groupes humains, et pratiquement aucun parmi les historiens et tous ceux qui, dans la recherche de la vie sociale, appliquent les échelles diachroniques.

Nous ne prétendons nullement, je le répète, dans la compréhension ainsi conçue, nous mettre empathiquement dans l'état psychique des individus du groupe étudié, il suffit que nous comprenions les valeurs que leur comportement visait: sauver la vie ou les biens, sauver la foi héritée, sauver l'auto-confiance. Ce sont toutes des valeurs compréhensibles pour nous – non pas parce que nous nous transportons »à l'intérieur« des juifs du 15 siècle, mais parce qu'elles sont des valeurs universelles, également admises dans notre culture et dans celle que nous étudions. Il paraît incontestable que resterait incompréhensible pour nous un comportement visant des valeurs qui ne seraient plus réductibles à celles, plus générales, que notre culture partage avec les autres. Certaines croyances, coutumes et techniques des peuples disparus sont pour nous incompréhensibles, en effet –, dans ce sens que nous ne sommes pas capables – ne connaissant que des fragments de la civilisation donné – de nous rendre compte de leur fonction dans l'ensemble culturel; nous devinons pourtant que, disposant d'une information plus riche, nous pourrions les interpréter comme instruments servant à maintenir les valeurs qui nous sont connues et accessibles. S'il fallait admettre, par contre, que dans une culture il existe des valeurs qui ne sont subordonnées à rien qui soit considéré comme valeur dans la nôtre, cette culture serait effectivement incompréhensible pour nous à limine. Il est douteux qu'il y ait des cas où nous serions en droit d'énoncer un tel jugement avec certitude.

4. S'il est vrai pourtant que la compréhension des comportements humains comme étant dirigés vers une fin est la condition nécessaire à l'exercice de la science historique, il ne s'ensuit nullement que l'histoire est compréhensible et susceptible d'être comprise dans tel ou tel sens – parmi les significations distinguées. Nous allons étudier ces significations, en réfléchissant à ce que nous voulons dire, à la rigueur en déclarant que l'histoire est (ou n'est pas) compréhensible – *par opposition* à l'idée que sont (ou ne sont pas) compréhensibles les comportements et les motivations des individus humains.

J'appelle *historique* toute recherche dans laquelle, outre la distinction de ce qui est plus tôt et ce qui est plus tard, intervient la distinction de ce qui a été et ce qui est, c.-à-d. la distinction du passé et du futur, indescriptible à l'aide seule de la relation de succession temporelle. Il est visible que l'étude du passé humain est co-définie par la relation passé-futur non seulement en ce sens que l'historien se situe envers son objet comme objet-ayant-été, mais en ce sens qu'il ne peut pas comprendre l'homme du temps passé sans le coefficient de la conscience historique, dont cet homme a disposé, ou, pour mieux dire, sans l'idée que pour cet homme-là l'histoire fut donnée aussi dans sa vie vécue, qu'il prenait une attitude devant ce qui pour lui-même se présentait comme passé, qu'il se définissait lui-même en se localisant dans la continuité de la tradition héritée, qu'il était conscient que chacun de ses actes et de ses comportements se réalisait dans un milieu

déjà trouvé là, dans des situations reçues, à l'intérieur des institutions, des moeurs, du langage etc. Les peuples »sans histoire« seraient exactement des peuples sans conscience historique.

Le sujet de l'histoire c'est l'espèce humaine, donc un ensemble dont tous les éléments se comportent d'une façon dirigée vers une fin qui pourtant ne se comporte pas de telle façon comme ensemble.

Les conséquences de cette constatation sont les suivantes:

Toute relation qu'éventuellement la »compréhension« dans le sens envisagé pourrait viser, n'est pas le rapport entre les motifs d'un individu, historiquement actif, et ses actions, mais seulement le rapport entre les comportements humains et les modifications que ces comportements apportent dans la vie de l'espèce. Autrement dit: les comportements, compréhensibles dans leur caractère finaliste, ne rendent pas encore l'histoire intelligible, même si on suppose faussement que tous les événements historiques sont composés exclusivement d'actes dirigés vers une fin. Ou encore: le même fait, compréhensible en tant que comportement d'une personne, n'est pas du fait même compréhensible comme événement dans l'histoire; les actes de quiconque, même s'ils sont parfaitement compréhensibles dans leurs motivations subjectives (conscientes ou inconscientes), sont des faits dont l'intelligibilité par rapport à l'histoire reste toujours en question. Exemple: la mort de Cromwell, n'ayant pas été le résultat d'un dessein de quiconque, donc survenue à la suite de causes purement »naturelles«, ne diffère nullement, comme événement historique (c.-à-d. dans son caractère »événementiel) de la décision d'Henri VIII de rompre avec Rome. La nationalisation de l'église anglaise comme la mort de Cromwell sont des événements historiques qui ont eu des suites importantes. Le fait que le premier ait été un comportement dirigé vers une fin, un acte dont les mobiles font l'objet d'une controverse raisonnable parmi les historiens, crée l'apparence trompeuse qu'il est »intelligible« pour l'historien par opposition au second, qui fut l'oeuvre de la »nature«.

En réalité, la compréhension de la personnalité humaine et de ses motifs ne permet pas de dépasser le niveau des »faits bruts«, lesquels, s'ils sont intelligibles, le sont sans rapport avec leur caractère consciemment dirigé, »naturel« ou fortuit. Les événements d'ordre purement naturel – comme les catastrophes élémentaires – s'ils ont une influence quelconque sur le cours de la vie humaine, appartiennent à l'histoire au même titre que les activités humaines les mieux réfléchies; s'ils sont importants pour le destin des guerres – tel l'hiver russe dans la campagne napoléonienne, pour les visions humaines du monde – tel le tremblement de terre de Lisbonne, pour le sort physique des populations – tel l'ensevelissement d'Herculanum ou l'apoplexie de Staline, ils sont des faits historiques. Si les faits historiques sont intelligibles, ce n'est pas parce qu'ils sont le résultat de desseins conscients; l'éruption de Vésuve de 79, le tremblement de terre de 1753, la peste de 1350 doivent être intelligibles de la même façon que la décision du pape Grégoire VII sur la réforme de l'église, le voyage de Cortez au Mexique, la traduction de la Bible par Luther. C'est seulement par rapport à la succession des situations globales qu'un fait peut être

intelligible, et de ce point de vue son intelligibilité »humaine« est indifférente. Pour l'historien, les circonstances prétendues »subjectives« sont des faits au même titre que tout ce qui intervient dans le cours des choses humaines et aucune intropathie ne leur accorde la signification historique. Autrement dit: si l'histoire peut être en général un objet de recherches, chacun de ses éléments pris à part n'apparaît d'abord comme »fait naturel«; se demander, si, à côté de l'explication causale, donc de type »naturaliste«, l'histoire peut être exercée comme science de compréhension, c'est se demander s'il est possible ou légitime d'interpréter l'histoire comme une structure signifiante, où les éléments deviennent intelligibles par relativisation à la totalité dans laquelle ils sont inscrits.

La réponse à la question posée dans le titre est la conséquence immédiate de cette distinction entre le côté historique et personnel des événements – distinction qui, de son côté, égalise du point de vue de l'intelligibilité les événements dirigés vers une fin et »les hasards« de l'histoire. Du même coup, on le voit, j'assimile à l'histoire humaine toute la nature que l'homme perçoit: les mouvements des autres, les éclipses de soleil, les changements géologiques et les perturbations météorologiques, la flore et la faune terrestres – tout cela je le traite comme ingrédients de l'histoire de l'homme; ils se confondent avec la connaissance que les hommes en ont, avec l'influence qu'ils éprouvent de leur part. Ce point de vue géocentrique ou anthropocentrique n'a évidemment pas d'importance pour l'interprétation des informations scientifiques quelles qu'elles soient sur le monde; il permet toutefois d'intégrer l'histoire de la science à l'histoire humaine de telle manière que le contenu des recherches scientifiques se laisse considérer comme des faits humains, et pas seulement comme des descriptions d'un monde indépendant.

5. Il devient visible maintenant que »la compréhension« dans la première acception du mot parmi les trois énumérées ne peut en rien se laisser appliquer aux événements historiques. Les événements historiques ne sont pas des signes à l'aide desquels n'importe qui voudrait communiquer avec les hommes. Il le sont, à la rigueur, dans la philosophie de saint Augustin ou des constructions identiques, où l'histoire apparaît comme une succession planifiée par la Providence, celle-ci manifestant sa présence dans l'histoire sans lui appartenir elle-même. Considérer les événements comme un langage, dont Dieu se sert pour mener le dialogue avec l'homme, est peut-être une construction séduisante, mais il est impossible, même du point de vue chrétien, de prétendre que la défense ou l'application de cette construction soit la tâche de l'historien. Les théologiens catholiques eux-mêmes ont appris, dans ce domaine, à distinguer la mission de la théologie de l'histoire ou de la philosophie de l'histoire, de celle de l'historiographie même. Il est évident, que de ce point de vue également l'histoire humaine ne diffère pas de l'histoire naturelle. Nous connaissons, il est vrai, l'idée que toute la réalité tangible constitue l'ensemble des signes qui révèlent, – à qui saisit leur message intelligible – une réalité autre, inaccessible directement, que le monde est donc intelligible dans ce sens qu'il est simplement lisible comme un texte humain; c'était en fait la pensée

fondamentale de la philosophie alchimiste et des théosophes de la Renaissance. On peut d'ailleurs croire que sous ce rapport la tradition de Paracelse et de Boehme n'est pas totalement éteinte. L'idée que l'être peut avoir un sens – non pas accordé, mais trouvé – qui se révélera un jour à l'oeil du philosophe est identique, dans sa pensée directrice, à la foi des alchimistes, et les efforts de Heidegger sont une continuation de cette foi. Toujours est-il que la foi philosophique ou religieuse doit nécessairement précéder le travail de l'historien qui désire entreprendre une réflexion quelconque dans ce domaine; pourtant même s'il accepte cette foi il n'est pas en mesure de l'intégrer – en tant que foi, précisément – dans une méthode légitime à l'intérieur de l'historiographie. Bref, si nous envisageons la compréhension comme le passage du signe au signifié, l'histoire est inintelligible et incompréhensible.

6. Quant à la compréhension considérée comme l'acte de passer de l'expression à ce qui est exprimé, il est également clair, d'après les raisons exposées, qu'aucun événement historique ne peut être compréhensible ni intelligible dans ce sens. En conclusion du raisonnement précédent, en effet, on peut dire que même si l'histoire ne contenait que des comportements particuliers expressifs, aucun fait historique n'aurait valeur d'expression, et ceci quel que soit le caractère détaillé de notre connaissance des intentions traduites dans les actes expressifs. Pour qu'un événement devienne expression pour l'historien, il ne suffit pas, en effet (il n'est pas nécessaire d'ailleurs) qu'il soit expression par rapport à son auteur; il devrait l'être aussi en tant qu'événement historique; il aurait donc fallu qu'il soit relativisé dans son caractère expressif au sujet de l'histoire, c.-à-d. à l'espèce humaine. Puisque tout fait comporte un caractère historique grâce à ses rapports avec les autres faits, puisque certains rapports au moins existent sans qu'ils soient présents dans la conscience de qui que ce soit, la fonction expressive d'un fait devrait consister en ceci que ces rapports formeraient le contenu de l'intention de celui qui s'exprime lui-même par ce fait. Autrement dit: si les faits pouvaient être soumis à la compréhension en tant qu'actes de l'expression, le sujet de cette expression se trouverait inévitablement en dehors de l'histoire; il devrait être Dieu ou l'espèce humaine, mais l'espèce ainsi conçue qu'il maintiendrait une identité consciente immuable au cours de l'histoire, qu'il disposerait donc d'une auto-conscience analogue à l'autoconscience personnelle – cette auto-conscience dont chacun de nous croit qu'elle est modifiée par l'histoire personnelle (ces modifications s'opérant dans un substrat durable) et qu'elle n'est plus en totalité le produit des sédimentations historiques.

7. Il reste la troisième possibilité: la compréhension comme révélation d'un rapport entre l'élément et la totalité téléologiquement liée à laquelle il est intégré. Je laisse de côté les interprétations théologiques et toutes les doctrines qui considèrent le finalisme de l'histoire comme un mouvement vers un achèvement consciemment visé et conçu

avant l'histoire, pour lesquelles, donc, »le but« n'est pas seulement un mouvement orienté, mais un état définitif qui motive l'influence efficiente de la providence non-historique sur les procès de l'histoire.

Il est vrai que si l'histoire doit être »intelligible« dans ce sens qu'elle forme une structure diachronique téléologiquement liée, où chaque fragment se laisse rapporter intelligiblement à cette totalité, l'histoire n'est pas nécessairement condamnée à vivre sous la tutelle providentielle ni à remplir les décisions admises d'avance par quelqu'un. Cependant – et c'est là le point qu'il faut souligner – chaque construction de ce type doit présupposer une *potentia* non-empirique qui se réalise grâce à l'histoire mais qui se place elle-même en dehors de l'histoire, donc qui ne se laisse pas dégager ou déduire de la connaissance historique, mais doit s'imposer au savoir comme règle herméneutique. Cette *potentia*, ce peut être l'idée hégélienne qui atteint l'autoidentité devenue consciente grâce à la croissance de la conscience humaine dans le temps. Ce peut être aussi l'essence de l'humanité d'après Marx, cette essence qui achève dans l'histoire sa réalisation, c.-à-d. s'identifie à l'existence empirique de l'espèce. Ce peut être aussi l'eidos de l'humanité dans le sens de Husserl, donc, à peu près, une nature humaine transcendentale constituée qui s'incarne dans un courant de la culture – et notamment dans la culture spirituelle de l'Europe helléno-romaine et ses continuations ou ramifications ultérieures; cette dernière apparaît alors non pas comme une culture parmi plusieurs possibles et parmi de multiples cultures effectivement réalisées – cultures toujours relatives, toujours produites historiquement par hasard: elle est culture par excellence, elle incorpore l'eidos de l'homme, elle est sa vérité incarnée, sa vie authentique – par opposition à toutes les autres et non pas à côté d'elles. C'est ainsi que se dessine chez Husserl (dans le *Krisis* et dans *l'Origine de la géométrie*) la perspective d'une historiographie transcendentale paradoxale, d'une historiographie non-empirique qui, sans s'intéresser à la succession effective des événements, révèle dans l'histoire non pas ce qui a eu lieu tout simplement, mais ce qui *a dû* arriver, parce que faisant étape dans la réalisation de l'essence; le temps empirique importe peu, ce qui importe, c'est la succession des pas qui, l'un après l'autre, poussent le possible vers le réel.

Je tiens à souligner cette coïncidence fondamentale de trois constructions différentes: celles de Hegel, de Marx, de Husserl. Cette coïncidence se retrouve (et je le dis avec conscience de blasphémer) dans le point de vue essentiellement anti-historique, dans la conviction, donc, qu'une essence non-actualisée de l'homme (ou même une essence non-humaine dont l'humanité fait étape ou »moment«) est *donnée* de telle manière qu'elle impose, pour ainsi dire, à l'histoire, la nécessité de son actualisation. Si l'histoire est une réalisation successive de l'essence de l'humanité, si sa marche doit aboutir à la coïncidence de l'essence et de l'existence, cette essence ne peut pas être le produit de l'histoire, c'est l'histoire par contre qui par *rappor*t à elle devient intelligible et compréhensible. L'essence fait donc le système de référence, c'est dans la relativisation à elle que l'histoire devient douée de signification, qu'elle est dorénavant, non seulement la suite des causes et des effets mais surtout la succession des rapprochements vers

l'essence actualisée. On imagine avec peine une construction de l'idée de progrès sans cela. Dans ce sens, les trois perspectives paraissent incompatibles avec ce qu'on appelle l'historicisme, tant qu'on identifie cette doctrine au point de vue pour lequel il n'y a rien dans le devenir de l'homme qui ne soit le produit de l'histoire, rien qui ne soit *donné* à l'histoire comme postulat, comme valeur, comme fin, comme achèvement. Si subsiste – dans n'importe quelle sphère, platonicienne ou transcendente – l'essence de l'humanitas, à laquelle l'histoire donne le lieu de l'accomplissement empirique, sa connaissance ne saurait être un résultat extrait du matériel empirique, elle ne saurait aboutir à une conclusion inductivement acquise; elle n'est qu'une règle de compréhension de l'histoire, une règle admise avant (dans le sens logique, non pas chronologique) que nous connaissions l'histoire réelle. Elle est raison imposée aux choses.

Bref, du point de vue de l'historicisme qui ne prend en considération que ce qui est donné effectivement dans la matière historique, l'histoire est inexorablement inintelligible, totalement opaque. Toute vision de l'histoire intelligible est dépassement de l'historicisme, et anti-historique.

Résumons brièvement les conclusions:

L'histoire ne se laisse pas comprendre d'elle-même comme langage, puisque l'histoire ne comporte pas de signes.

L'histoire n'est pas compréhensible non plus comme expression sans la supposition d'une instance en dehors de l'histoire qui traduise dans les événements ses intentions expressives.

L'histoire n'est pas intelligible en tant que structure signifiante, à moins qu'on admette, à titre de principe, une essence extra-historique qui s'incarne dans son cours temporel.

Du point de vue de l'historicisme l'histoire est donc inintelligible et incompréhensible. Il faut, par l'acte de la foi philosophique ou religieuse, dépasser l'histoire si on veut lui accorder une signification, il faut poser le monde du possible pré-empirique (transcendantal ou transcendent) auquel l'histoire empirique donne corps, qu'elle transforme en réalité. Il faut, en bref, admettre la distinction du possible et de l'actuel dans le sens leibnizien. L'histoire est privée de signification, sans cela elle est un processus naturel semblable à l'évolution des systèmes astraux, également non susceptible d'être comprise.

8. Cependant, si l'histoire ne laisse dégager une intelligibilité quelconque immanente qu'en vertu d'un acte de foi préalable, qui la dote de signification, une question s'impose: cet acte de foi, peut-il être justifié? La question dépasse le thème touché ici et je n'ai pas l'intention de l'étudier. Il faut souligner seulement que cet acte de foi est certainement indispensable à l'homme, que les réalisations les plus puissantes de l'histoire présupposaient cet acte de foi, qui fut leur condition spirituelle. Cette foi est donc créatrice et fertile, bien qu'il ne faille pas se faire illusion qu'elle peut cesser d'être une foi, en particulier, qu'elle le devienne une fois la conclusion retirée du matériel historique, où elle attend son découvreur. Depuis le siècle des lumières

les philosophes ont érigé leur foi jusqu'à la dignité de la science; il est temps de placer la prétendue science au niveau de la foi; je ne dis pas: »dégrader«, je ne dis pas: »élever«; je dis: placer au niveau de la foi.

Cette foi est toujours chargée de signification pratique: elle est une projection qui rend sa signification au passé. C'est par rapport à notre *dessein* que s'organise notre héritage historique, qui représente autant d'actes préparatifs à ce dessein. Hegel, Marx, Husserl, étaient parfaitement conscients qu'au moment où ils écrivaient sur l'histoire, ils n'écrivaient pas vraiment sur l'histoire; ils écrivaient l'autobiographie de l'esprit; en écrivant, ils continuaient ce sur quoi ils écrivaient. Leur projet s'inscrivait pour ainsi dire tout de suite dans l'histoire, en lui rendant son intelligibilité.

Cette conclusion ne traduit aucun découragement ou scepticisme. Elle essaye au contraire, de saisir une alternative qui paraît inévitable: ou bien nous admettons la perspective authentiquement historiciste, et, par le fait, nous condamnons l'histoire à l'opacité et l'inintelligibilité éternelle, tout en gardant, en revanche, le sentiment d'une conscience sans illusions, d'une conscience libérée de la foi; ou bien, nous reprenons l'idée d'une histoire signifiante grâce au projet conscient qui, rejeté dans le passé, la rendra intelligible. Ce projet doit contenir à la fois l'acte d'espérance et l'acte de foi: l'espérance qu'il est *réellement possible*, la foi que ses possibilités s'appuient sur un *eidos* antehistorique de l'humanitas, dont la voie pénible de l'incarnation nous est fournie par l'histoire. Mais le projet est une décision sur le choix des valeurs, il n'est pas donc un procédé scientifique. Sans lui, l'histoire s'éternise dans l'obscurité, grâce à lui elle devient signifiante, en vertu de cette intelligibilité imposée dont nous sommes les auteurs tout en sachant que nous le sommes, et que nous croyons malgré tout réelle.

LIQUIDATION DER PRODUKTE

SYMPTOM EINES GESCHICHTSWANDELS

Eugen Fink

Freiburg i. Br.

Im Vergleich zu den Grundfragen, die bisher auf der Korčula-Tagung erörtert wurden – Fragen nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte, nach dem Sinn der Geschichte, nach Gesetz und Freiheit im Geschichtsgang – kann das folgende Referat nur den Ansatz einer Besinnung bieten, die allerdings dringlich und unausweichlich scheint. Was uns beunruhigt, ist die Frage, ob die überlieferten Vorstellungsweisen der metaphysischen Philosophie noch begrifflich erhellend genug sind für das menschliche Arbeitertum in der Weltsituation unserer Zeit. Haben wir denn eine Anthropologie, eine Existenzanalytik, eine Ontologie des wirklichen d. h. des wirkenden Menschentums und der modernen technokratischen, hoch-industrialisierten Gesellschaft, – haben wir ein Verständnis davon, wie das Sein des Menschen und aller menschenbezogenen Dinge im Umsturz begriffen ist, oder bleiben unsere Formeln hinter der planetarischen Praxis des Menschengeschlechts zurück? Vielleicht fordert das Seinsverständnis der Revolution zuvor eine Revolution des Seinsverständnisses.

Die traditionale Anthropologie hat vornehmlich fünf Grundbestimmungen des menschlichen Seins in den Blick gebracht und mit wechselndem Akzent die *Uernunft*, die *Sprache*, die *Freiheit*, die *Inkarnation* und die *Geschichtlichkeit* herausgestellt. Der Mensch als solcher ist vernünftig, sprachbegabt, sich selbstbestimmend, ist leibhaft-sinnliches Naturgeschöpf, verhält sich zu seinem selbsterwirkten und ihm zufallenden Geschick. Weitaus geringer ist die Einsicht der überkommenen Philosophie in die Co-Existenz-Struktur des menschlichen Daseins. Jeder Mensch ist Mann oder Weib, ist Arbeiter, der seine Lebensmittel produziert, jeder ist Kämpfer und Spieler, jeder verhält sich zum Tode und existiert als Sterblicher im Bezug zu den Abgeschiedenen. Diese ursprünglichen fünf Coexistenzialien (Liebe, Arbeit, Kampf, Spiel und Tod) bringen eine Dialektik, eine vibrierende Spannung von Gegensätzen in das Dasein von einer verwirrenden Vielfalt, daß mitunter die philosophische Reflexion

der Wirrnis zu entkommen hofft, wenn sie *ein* Coexistenzmoment über die anderen heraushebt und das »Wesen« des Menschen bald im Spielertum der Muße, etwa in der praxisfernen Theoria im antiken Sinne, bald im Arbeitertum, in der tätierischen Selbstverwirklichung, zu erkennen glaubt. Die Coexistenzstrukturen des menschlichen Daseins prägen sich aus in den Institutionen der Gesellschaft, in den Ordnungen der Ehe, Familie, des Eigentums, der Stände und Klassen, des Rechtszustandes, in welchem nicht nur Liebe und Macht, auch alle Arbeitsverhältnisse, Feiern und kultischen Rituale geregelt sind – und dem Einzelnen zumeist als fremde, hoheitliche Gewalt begegnen. Seit den archaischen Zeiten ist der Gang der Geschichte bewegt vom Widerspiel des substanzialen Volksgestes und der individuellen Reflexion, ist ein Weg der Befreiung des Individuums, ein Weg der Emanzipation und Aufklärung. Doch seit Hegels Kritik der »Aufklärung« in der »Phänomenologie des Geistes« sind wir nicht mehr naiv genug, den Geschichtsprozeß nur als ansteigende Linie zu sehen und die Tragödien der Humanität zu übersehen. Befreiung des Einzelnen wurde allzu oft zur Zerstörung menschlicher Solidarität.

Was in unserer Gegenwart vor sich geht, ist keineswegs eine Wandlung, eine Umkehrung aller Dinge, kein Umsturz, wie es dergleichen schon viele gab, – kein Konflikt zwischen Tradition und Revolution, vielmehr ein Riß in der Geschichte, für den uns zunächst alle Begriffe fehlen, ja fehlen müssen, weil unser überliefertes Seinsverständnis selbst in den Wirbel des Fragwürdigen geraten ist. Ohne dramatisierendes Pathos suchen wir ein Symptom zu fassen, eben das, was wir die Liquidation der Produkte der menschlichen Produktivkraft nennen wollen.

Ein signifikanter Zug unserer Epoche ist die Wechseldurchdringung von Arbeit und Herrschaft in einem bislang nicht gekannten Ausmaß, ein Schwund der markierenden Zäsur zwischen den beiden Existenzdimensionen. Sie hören zwar nicht auf, unterschieden zu sein, doch entziehen sie sich klar unreisenden Begriffsbestimmungen. Vordem und zu aller Zeit bisher bedeutet HERRSCHAFT eine machtstabile Gestaltung des menschlichen Miteinanderseins derart, daß die entschlossene und zur Todesdrohung gegen Andere greifende Selbstbehauptung von Gruppen oder von Einzelnen eine relativ verharrende Führungsrolle zustandebringt und als »Stand«, als Rechtszustand anerkannt wird. Vordem bedeutet ARBEIT einen zugleich gewaltsamen und vertrauenden tagwerkenden Umgang mit der Natur, mit der nicht-menschlichen Natur, die in ihrer Wildnis gebrochen, in ihren Stoffen umgeformt, in ihren einheimischen Gestalten überhöht wird, wobei man sich auf das Geschenk ihrer Fruchtbarkeit und den glückenden Fund brauchbarer Rohstoffe verläßt. Herrschaft ist die menschliche Prägung der Verhältnisse der humanen Co-Existenz in einer institutionalisierten Rangordnung, – Arbeit ist die humane Gestaltung des Naturumgangs, soweit er elementare und luxurierte Bedürfnisbefriedigung in der Beschaffung der »Lebensmittel« ist. Arbeit und Herrschaft haben die Tendenz, sich zu steigern, über erreichte Stufen hinauszudrängen, – in beiden treibt ein

Wille zur Macht und Übermacht, beide sind expansiv. Das bringt zwar den geschichtlichen Fortschritt, die Ausweitung lokaler Stadtstaaten zu Imperien, den Übergang von einfacher Lebensfristung zum Luxus der Urbanität. Doch hat diese Expansion auch ihre Gefahren, überfordert die materielle und moralische Kraft des Menschen. Verliert sie das »Maß«, endet sie in der Selbstzerstörung. So sagt man wenigstens in allen Zeiten, die das Maß des Menschen, die Grenzen seiner Kraft und Schöpfungsgewalt zu kennen glauben. Es gibt der Mythen genug, die vor der menschlichen Hybris warnen, – das Schicksal des Ikarus liegt wie ein dunkler Schatten auch noch über den Triumphen der Astronauten. Der Fortschritt kann das dem Menschen gesetzte Maß nicht durchbrechen – diese Überzeugung gehört zur traditionellen Auffassung von Arbeit und Herrschaft. Die Herrschaftsordnung entscheidet darüber, wer Herr und wer Knecht ist, wer in freier Muße den edlen und vornehmen Tätigkeiten des Staatsregiments oder der Wissenschaften und der Künste obliegt – und wer zu den ordinären, banausischen und sklavenhaften Verrichtungen bestimmt ist. Ein politisches System findet seinen Ausdruck auch im System der Arbeitsteilung und der Verteilung der Arbeitserzeugnisse. Die Herrschaftsmacht dekretiert die Verhältnisse der Arbeitswelt, fixiert die ständischen Situationen der Gesellschaft. Andererseits erbringt die Arbeit des niederen Arbeitsvolks allererst die Macht-Mittel der Machthaber hervor, produziert deren Waffen. Machtmittel sind Dinge, haben einen Werkcharakter, sind Artefakte.

Das Herstellen solcher Dinge kommt in fertigen Produkten an ein Ende. Damit wird das Arbeitsprodukt »Waffe« übertragbar, kann aus der Hand desjenigen, der es herstellt, übergehen in die Hand des Kriegers. Die Verfertigung dient dem Gebrauch, die Arbeiter »dienen« den Machthabern.

Alle diese Verhältnisse, die seit Urzeiten das Sozialleben bestimmten und prägen, sind im Begriff sich grundstürzend zu ändern. Das menschliche Wesen ist in eine Wandlung eingetreten, deren Radikalität uns trotz der Weltkriege und des Weltbürgerkriegs des Jahrhunderts noch nicht zum vollen Bewußtsein gekommen ist. Die Zäsur zwischen Herrschaft und Arbeit scheint zu verschwinden. Und dies nicht in dem bekannten Sinne, daß die beiden Daseinsphänomene wechselseitig sich durcheinander explizieren, die Kategorien ihrer Selbstverständigung einander entleihen, also das Staatsregiment sich als eine Arbeit am Werkstoff »Volk« und die Technik sich als ein Kampf mit der »Natur« begreifen. Wir leben im Anbruch eines Zeitalters der ENTFESSELTEN PRODUKTION. Unter Produktion verstehen wir die kaum noch unterscheidbare, ihren Unterschied negierende Doppeleinheit von moderner Politik und moderner Technik. »Entfesselt« nennen wir sie, nicht im Sinne eines hemmungslosen Vollzugs, eines überstürzten, chaotischen und zügellosen Wirbels, – »entfesselt« ist diese Produktion in Hinsicht auf das sie (bislang noch unreflektiert) führende Seinsverständnis. Das Produzieren beginnt, sich als ein Machen zu verstehen, das nicht mehr im Vorhinein eingengt wird durch einen idealen, apriori antizipierbaren

Umkreis des Machbaren überhaupt. Was hergestellt werden kann, er weist sich einzig in der schöpferischen Tat, einzig *im* Herstellen, nicht in einer Vorschau auf das Mögliche als solches, – also nicht in einer Providenz, weder einer menschlichen, noch göttlichen. Die entfesselte Produktion wird nicht mehr eingeschränkt durch das Vor-Urteil, daß im Grunde das Sein alles Seienden vollendet wäre, wenn auch die einzelnen Dinge entstehen und vergehen, jedoch der Stil, das Dingsein als solches bereits fertig stünde, – daß auch die machbaren Dinge, die herstellbaren Produkte vor ihrer aktuellen Verwirklichung der Möglichkeit nach vorweg bestünden, »praexistierten«. Die metaphysische Auffassung von der prinzipiellen Perfektheit des Seins des Seienden hat durch die Wirksamkeit des modernen Menschentums einen Stoß erfahren, der die Fundamente ihres Intellektualgebäudes erschüttert.

In früheren Zeiten ergab die Wegnahme von dinghaften Produkten für den gewalttätigen Machthaber einen weiteren Zuwachs an Macht, weil Macht eben ein Reichtum an hergestellten Dingen war, etwa ein Reichtum an angepflanzten Feldern, Weidegründen, landwirtschaftlichem Gerät, oder anders wieder an Handelsware, ein Reichtum an Knechten und Sklaven und vor allem ein Reichtum an wirksamen, widerstandbrechenden Waffen, – oder auch ein Reichtum an magischer Gewalt mittelst heiliger Zeichen, sakraler Orte und kultischer Gegenstände. Solange Menschenmacht über Menschen prinzipiell auf dem Besitz von wegnehmbaren, dinghaft-festen Produkten beruht, ist das Herstellen selber nur ein Mittel zur Macht, sofern es »Machtmittel« produziert. Wer die Machtmittel »besitzt« und über ihren Gebrauch anordnend entscheidet, hat die Macht, ist der Machthaber. Das Eigentums- und Verfügungsrecht in bezug auf dinghafte Machtmittel garantiert den Bestand der Herrschaft. Herrschaft kann daher solchen zukommen, die selbst *nicht* die Machtmittel arbeitend hervorbringen. Die arbeitsmäßige Herstellung der Machtmittel und die herrschaftsmäßige Herstellung der politischen Lebensordnung fallen dann auseinander: die Herrschaft überformt und überlagert die Arbeit. Die Kaste der Regenten, welche den Staat zustandebringt und lenkt, hat immer den »Arbeitern« einen untergeordneten Platz im Sozialgefüge angewiesen und sie in einem unterwürfigen, niederen Rang fixiert. Das Herrentum der Herrschaft gehört eben den Kriegern, den Priestern, den Mandarinen – all denen, die sich als die Repräsentanten eines »höheren Menschentums« auffassen. Die Arbeiter bleiben im Halbschatten der Throne, der Altäre und der »Akademien«, – sie bereiten die Nahrung für alle, verfertigen Werkzeuge, Häuser, Kleider, verfertigen Waffen, Kultgerät, Spielzeug und Schmuck für die »höheren Menschen« und leben dabei selbst nicht mit den glanzvollen Dingen, die sie herstellen. Spärlich nur fällt ein Abglanz aus den oberen Lebensrängen auf sie nieder.

Im rätselhaften und schwer durchsichtigen Grundvorgang der gegenwärtigen Geschichte verflüchtigt sich immer mehr der Massiv-Charakter der Macht, es schwindet zusehends der dinghafte Besitz (sei es Privatbesitz oder Kollektivbesitz). Gewissermaßen nimmt das Produkt, das früher ein abgelöstes und eigenständiges Werkstück

war, immer mehr den »flüssigen Charakter« des Herstellungsprozesses mit an, wird in seiner Struktur »liquidiert«. Damit wird es schwieriger, die Macht als Produktivkraft von den Machenden zu trennen, von ihnen abzulösen, sie gleichsam in Fest-Gebilden »gerinnen« zu lassen – und nachher die Werke von den Werkenden zu scheiden, um die Arbeitsergebnisse auf solche zu »übertragen«, die selbst nicht arbeiten, nicht produzieren. Das moderne Herstellen ergießt sich nicht in gleicher Weise wie z. B. in der Werkzeugkultur in abgelöste Artefakte, läuft nicht in eigenständige Produkte aus, um zu einer vorläufigen Ruhe zu kommen, – es ist ruhelos und einzig auf die Fortsetzbarkeit des Produktionsprozesses aus. Das gilt ebenso für das Herstellen im Felde der Politik wie im Felde der Technik, oder genauer: eine solche klar markierte Scheidung der menschlichen Lebensfelder ist im Verschwinden – und es beginnt der unerhörte Vorgang, daß die Arbeit herrscht und die Herrschaft arbeitet. Die Zeiten der nichtarbeitenden Herrscher und der nicht-herrschenden Arbeiter neigen sich dem Ende zu. Weil nicht mehr so sehr angehäuften Produkte, als vielmehr die Vollzüge der Produktivkraft reale Macht stiften und verbürgen, deshalb wird mit der Verflüssigung der Produkte, mit ihrer Zurücknahme in die Herstellungsprozesse die Wegnahme der Arbeitsergebnisse immer weniger möglich. Im Zeitalter Technik muß der Staat zum Staat der Arbeiter werden.

Früher (d. h. vor der heraufkommenden modernen Technokratie) war die Arbeitswelt durch *fremde* Machtentscheidungen gegliedert, war aufgerissen in den Gegensatz zwischen den Machhabern und den arbeitenden Untertanen. Eine freie Struktur der Arbeitswelt wird erst in der geschichtlichen Situation möglich, in welcher die Werkstatt nicht mehr im Werk-Gebild verschwindet, nicht darin zu Ende kommt und sich erschöpft. Wenn das entfesselte Herstellen vor allem die Fortsetzung, die endlose Fortsetzung des Produzierens sichert, – wenn hinter allen Produkten die Produktivkräfte erscheinen, die Arbeitsergebnisse den Charakter von fertigen, übertragbaren und wegnehmbaren Gegenständen verlieren, – wenn nicht mehr Herrschaft und Arbeit an verschiedene Individuen und verschiedene Klassen aufgeteilt werden, müssen die Produzenten zur Herrschaft antreten. Ihre Sozietät will sich nicht mehr verfassen in einer fixen Ordnung und ständigen »Verfassung«, wo die Ränge und Stände in einem Starr-Gefüge »zementiert« sind, – Gesellschaft wird zu einem strömenden Formungsprozeß, der »Staat« selbst wird »liquid«. Die Gesellschaft der Produzenten produziert sich selbst in projektivem Entwurf, im Gemeinschaftsvollzug der Werk tätigen. Sie ist dann wohl keine »Geschlossene Gesellschaft« mehr, – sie ist offen in dem verwegenen Sinne, daß es für sie kein transcendentes Maß, kein ewiges Urbild gibt – weder im Himmel, noch auf Erden.

Die abendländische Metaphysik wird entscheidend von dem Gedanken beherrscht, daß der Seinsbegriff am »Ständigen«, am Immergleichbleibenden, am Ewigen zu orientieren sei. Das Ständige gilt als das wahre Maß des Seins. An diesem Maße gemessen kommt den vergänglichen Dingen nur ein abgeleitetes, geschwächtes und geringes

Sein zu. Das Unvergängliche ist das Ur-Bild, – »alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis ...« Das Unvergängliche wird gedacht als IDEA, als PHYSIS (Natur), als THEOS, als Gott.

Worin aber besteht denn Unvergänglichkeit? Diese Frage ist nötig, weil wir zumeist in mehrdeutigem Sinne vom Unvergänglichen sprechen. Ein Felsblock z. B. verharnt, während immerzu an ihm Bestimmungen wechseln, er verharnt, indem er durch eine lange, lange Zeit hindurchdauert. In jedem Moment wird er »älter« und, wenn auch langsam, so zerfällt er doch. Der Felsblock bleibt im Wechsel der Veränderungen – er bleibt, um langsam zu vergehen, seine Gestalt, Größe, Festigkeit zu verlieren, er wird zerrieben vom Wind, verwaschen vom Regen, zerrissen vom Frost. Er ist als ganzer ein Vergängliches, ist entstanden in den großen erdgeschichtlichen Zeiträumen der Gebirgsbildung, zerfällt mit der Gebirgsverwitterung, ist vergangen, wenn einmal sein letztes Staubkorn im Winde verweht sein wird. Doch seine dereinst zerstreute und zerteilte Masse hört immer noch nicht auf, zu sein. Der imposante Felsblock war nur eine zeitweilige »Form« dieser Masse, seine Materie bleibt, wenn auch die blockhafte Ballungsform sich aufgelöst hat.

Ist also die »Materie«, die in verschiedenen »Elementen« und in verschiedenen Einzelgestalten endlicher Dinge erscheinen kann und in allem Wandel der Konfigurationen dieselbe bleibt, das schlechterdings »Unvergängliche«? Ist materieller Stoff die letzte und eigentliche Substanz der Welt? Der Stoff bleibt, indem er beständig anders wird. Und er »ruht« auch nicht, ruht nicht als das »Zugrundliegende«, so daß er nur den Wandel an sich trüge und ertrüge, er hat Wandel und Bewegtheit in sich. Die Materie ist auch nicht der Zeit entrückt. Die Zeit umfängt die Materie, welche in der Zeit ist, ohne daß man einen »Anfang« oder »Ende« dieses merkwürdigen Inderzeitseins vorstellen kann. Die Materie ist gewissermaßen der bloße Zeit-Inhalt als solcher. Kann die Materie das wahrhaft Unvergängliche sein? Gewiß hat die Materie eine binnenzeitliche, im Wechsel bewegte »Ständigkeit«, sie ist das Unzerstörbare, woran beständig der Zahn der Zeit nagt, ohne es vertilgen zu können, – sie gibt ihm das Feld seines Wütens erst vor. Ist vielleicht die Zeit selbst nicht noch »ständiger« als ihr »unauflöslicher« Inhalt? Ist das reine Vergehen nicht gerade das Unvergängliche?

Die metaphysische Philosophie unserer Überlieferung denkt das »Unvergängliche« im Gegensatz gegen alles Innerzeitliche und gegen die Zeit selbst. Die IDEA, die PHYSIS, der THEOS – so wird behauptet – unterstehen nicht der Macht der Zeit, vielmehr untersteht die Zeit und mit ihr alles »Zeitliche« diesen »ewigen Wesenheiten«. Das Werden gilt als dem Sein untertan, alles werdende wird angesehen als im Vorhinein vom Sein überrundet und überholt.

Damit kommen wir an den Kerngedanken unserer Besinnung. Wenn wir – wie gerade eben – das »Sein« dem »Werden« entgegensetzen, gebrauchen wir offensichtlich den Ausdruck »Sein« in einem eingeschränkten Sinne. Denn der weite und allgemeine Begriff von Sein umgreift natürlich auch das Werden. Werden ist nicht nichts, es ist die Bewegtheit von Seiendem und hat viele und vielerlei Aspek-

te und Dimensionen. Vom Werden müssen wir reden, wenn wir die Ballungen und Streuungen der Materie beschreiben wollen. Diese selbst »entsteht« und »vergeht« nicht, – sie ballt sich zu Sternbällen, die durch den Weltraum fliegen, ballt sich auf den Gestirnen zu Lichtwundern oder auf unserem erloschenen Planeten zu Gebirgen und Meeren, zum erdumhüllenden Luftmantel, ballt sich tausendfältig zu einzelnen »Dingen«

In einer anderen Weise verstehen wir Werden als das Entstehen von Lebewesen in Generationsprozessen – oder als Prozesse des Wachstums, der Reifung. Damit sind wieder untrennbar verflochten die Prozesse des Alterns, des Welkens, des Verfalls, des Verdorrens, Schwindens und Vergehens. Der Lebensweg jedes lebendigen Naturgeschöpfes steigt und sinkt, hat seinen Scheitelpunkt, seine AKME, wo die vollentfaltete Kraft der Kreatur im Zenit steht. Bis dahin hat das Werden den Charakter eines Zulaufens auf ein inneres Ziel, ist teleologisch ausgerichtet. Der Prozeß hat das Ziel in sich, das Telos wirkt als ziehende Kraft, drängt das »animal« auf eine fest-bestimmte Bahn.

Wieder anders finden wir das Werden bei den künstlichen Dingen, die der Mensch verfertigt. Ein Tisch z. B. »wird« in der Arbeits-handlung des Tischlers. Im Gang der Arbeitsphasen »entstehen« die verschiedenen Stadien der »Verwirklichung« des Tisches. Mit dem Abschluß der Arbeitshandlung ist der Tisch fertig, das Werkstück wird in einen Eigenstand entlassen – und ist nun zum Gebrauch bereit. Während die Nuß, die wir ins Erdreich legen, als Lebenskeim hindrängt auf den künftigen Nußbaum, die künftige Vollendungs-gestalt buchstäblich »in nuce« enthält, haben etwa die Nußbaumbretter in der Tischlerwerkstatt keinen immanenten Drang, zu einem Tisch zu werden. Dieser ist als »Möglichkeit« zunächst im vorausschauenden und planenden Geist des Tischlers. Er sieht in die Möglichkeit voraus, das geeignete Rohmaterial Holz so zu formen in seiner Werk-tätigkeit, daß es eine »Form« annimmt, die einem Menschenzweck dient. Auch der Landmann, der die Nuß in die Erde legt, der Obstbäume an-pflanzt und veredelt, geht arbeitend-planend mit dem natürlichen Wachstum der Nutzpflanzen um. Wenn er sät, sieht er bereits vor in die künftige Ernte. Indem der Mensch achtsam die Wachstums- und Verformungsmöglichkeiten der nicht-menschlichen Dinge in seinen Handlungskreis einbezieht, sorgt er dadurch für die künftigen Möglichkeiten der eigenen Lebensfristung – er existiert in einem fort-währenden Umgang mit »Möglichkeiten« – eben auch mit Mög-lichkeiten seiner selbst und nicht nur mit den Potenzialitäten der unbelebten und belebten umweltlichen Naturdinge. Zu eigenen Existenz-möglichkeiten verhält er sich jedoch nicht in der Werk-tätigkeit nur, wenn er der Erde die Nahrungsmittel abringt, dem Erz die Pflugschar oder die schimmernde Bildsäule, – er verhält sich zu Möglichkeiten seines eigenen Seinkönnens im Bunde mit den Mitmenschen und ver-steht »Artefakte«, die in den Stoff des Menschlichen selber eingeprägt und wie »eingehämmert« sind, versteht die sozialen Möglichkeiten der Institutionen. Auch dabei ist er gezogen von einem inneren Telos

(wenn auch anders als Pflanze und Tier), er ist gezogen von einer ihm aufblitzenden Existenzmöglichkeit, ist der Zögling des Ideals. Der Mensch ist das wunderliche Lebewesen, das nicht wie die anderen Geschöpfe der Natur von einem dunklen Drange nur getrieben wird, – er kann des Dranges bewußt werden und kann sich zu ausstehenden Möglichkeiten fremder Dinge und seiner selbst verhalten, er hat einen eigentümlichen Umgang mit dem »Möglichen«.

Das Verständnis von »Möglichkeit« gehört zum menschlichen Seinsverständnis. Wie »Sein« und »Werden«, wie Daß-sein und Möglich-sein jeweils begriffen oder auch nur vor- begrifflich »gebraucht« werden, dies entscheidet vorgängig über Ausmaß und Reichweite des menschlichen »Könnens« in Werkkultur und Sozialprägung des Daseins.

Es ist zu vermuten, daß die Seinsauslegung der überlieferten Metaphysik die Produktivkraft der menschlichen Existenz eingeengt, niedergehalten und in Fesseln geschlagen hat, – daß umgekehrt die entfesselte Produktion des heraufkommenden Weltalters die metaphysische Seinsdeutung sprengen muß. Die überkommene Metaphysik behauptet einen Vorrang der »Ständigkeit«. Und, wie bereits betont, meint Ständigkeit weniger ein Bleiben und Beharren in der Zeit, noch das Bestehen der Zeit selbst, als vielmehr ein »zeitentrücktes« Bleiben, ein paradoxes Ständigsein. Man sagt der Zeit ab, um gleichwohl versteckter Weise Zeitbegriffe zu gebrauchen. Strenger gefaßt ist die metaphysische Seinsdeutung ausgerichtet auf einen Prototyp von »Sein«. Man sagt sich gleichsam: was »Sein« bedeutet, was dieser so vielfach schillernde und nebelhafte Ausdruck meint, der uns allzu leicht im Ungefähren verschwebt, läßt sich vielleicht am besten fassen, wenn wir nicht unseren Gedankenblick richten auf das »allgemeine Sein«, das jeglichem zukommt, sondern Sein in einer dichten, gültigen und sicheren Ausprägung erkennen, eben als die Seinsweise des »höchsten Seienden«. Nicht am »ens commune«, wohl aber am Seienden, das die Seinsfülle selber ist, am »ipsum esse«, müßte abgenommen werden können, was Sein eigentlich sei. Als Ur-Muster, Ur-Bild und Prototyp von »Sein« denkt die Metaphysik – orientiert an der »Ständigkeits«-Vorstellung – das ONTOS ON, das in »seiender Weise Seiende«: die Idee, die Natur und den Gott. Die Herrschaft der traditionellen Ontologie besagt dabei immer auch eine Übermacht des »Seins« über das »Werden«, des Ständigen über den Wechsel, des Ewigen über die Zeit. Das Ständige wird proklamiert als das Eigentliche, Wahrhaft-Seiende, und das am meisten Gedankenhafte (oder doch als das, was sich dem Denken eröffnet und erschließt) – während das »Werdende« abgewertet wird als das Feld der trügerischen Sinneswahrnehmung, als das Scheinhafte und als das Uneigentliche. Für unseren Zusammenhang ist von besonderer Wichtigkeit, daß die metaphysisch gedachte Übermacht des ständigen Seins über alles Werdende auch den ontologisch höheren Rang dessen bedeutet, was immer schon gewesen ist, über das, was erst noch entstehen soll, – temporal gesprochen: das Überwiegen des Perfekts über das Futurum.

Wenn jedoch – wie in dem anbrechenden Weltalter – der Mensch beginnt, sich auf seine Produktivkraft, auf sein Herstellen zu stellen,

gründet er sich nicht auf eine fixe und fertige Vorgegebenheit, er verankert sich nicht in einem Vorhandenen und Schon-Seienden, das im Umkreis seiner einheimischen Möglichkeiten festliegt und bestimmt ist. Das Herstellen, die Produktionskraft des Menschen produziert zu allererst sich selbst, bringt sich aus dem Nichts ins Sein, ohne sich aus einem vorwegbestehenden oder gar vorwegbekanntem »Seinsgrunde« herauszuholen. Die technokratische Produktion als Einheit von Technik und Politik geschieht als Realisation eines nicht mehr apriori begrenzten Arbeitertums. Die Co-Existenz des menschlichen Daseins, einstens die Horde, die Sippe, der Stamm, das Volk, hat sich in das schöpferische Kollektiv verwandelt. Damit hat sich auch der Begriff des »Schöpferischen« verändert. Er kann nicht mehr orientiert bleiben an den großen denkerischen, künstlerischen, religiösen Aufschwüngen, nicht mehr an den Ekstasen einer Elite, – nicht mehr am vornehmen kontemplativen Lebensstil einer Herrenschicht, die der gemeinen Arbeit enthoben ist. Menschliches Schaffen ist nicht nur »Schöpfung im reinen Aether des Geistes«, frei vom Schwergewicht der Erde. So mochte es den Herren scheinen, für welche Knechte und Sklaven sich abmühten und obendrein Verachtung erfuhren. Schöpfertum muß nicht ausschließlich in einer Sakralkultur beheimatet sein, der eine Unterstufe banaler und schmutziger Arbeit zugrundeliegt. Die hierarchische Ständestruktur der Gesellschaft setzt noch die *Ablösbarkeit* des Arbeitsproduktes vom Arbeitsgang und die mögliche Trennung von Produktion und Konsum voraus. Doch gerade diese Aufspaltung wird in der Epoche, in der wir leben, immer unhaltbarer. Die wirkenden reinen Produktivkräfte erweisen sich als das Wirkliche, als die entscheidende Realität. Die Produzenten sind die wahre Macht, – weil sie die Machenden sind. Die Arbeiter müssen herrschen, weil es keine andere wahrhaftige menschliche Macht mehr gibt als die Arbeit, – weil die Arbeit selber zum Reichtum und zur Waffe geworden ist. Für den Begriff des »Schöpferischen« bedeutet dies die Ablösung von einer alten und ehrwürdigen Tradition, worin er höchsten Glanz hatte und mit den kulturstiftenden Taten der Gotteszeugen und Heroen, des Priestertums und des Kriegeradels, und der Dichter und Denker verbunden war.

Mit der bloßen Absetzung gegen den überlieferten Begriff von menschlichem Schöpfertum ist noch wenig gewonnen und ist das Neue der Produktivkraft nicht zureichend erfaßt.

»Schöpfen« im alten Wortsinne, der auch die Konzeption des »Schöpferischen« in der Metaphysik mitbestimmt, – die Problematik des christlichen Schöpfungsbegriffs als einer *creatio ex nihilo* lassen wir beiseite – meint ein Herausholen; ganz bildnahesprochen: wie man mit einem Gefäß Wasser auffängt und herbeibringt. Man bringt hervor, schafft herbei, was vordem zwar schon ist, aber noch nicht bei uns ist. »Schöpfen« meint ein Hervorbringen und Beiherbringen eines sonst entzogenen Seienden in das Anwesen bei uns. Das Hervorbringen verborgener Dinge in den Aufschein, an dem dann alle Mitmenschen teilnehmen können, gilt als die eigentliche »entbergende« Leistung des schöpferischen Menschen – eben nach der Grundvorstellung der Tradition. Der Prophet reicht mit seinem Hören

weiter als die anderen Menschen, die im Trubel der Geschäfte und Vergnügungen kein Gehör mehr haben für den lautlosen Ruf des Gottes. Es ist zwar nicht das eigene Verdienst des Propheten weiter zu reichen, – vielleicht ist er stärker und dringlicher vom Gotte gerufen als seine halbtuben Brüder und Schwestern. An ihm ist es nun, für seine Nächsten und Stammesgenossen ein Mittler zu sein und die Botschaft des Gottes weiterzusagen, zu verkünden und die Wirklichkeit seines Herrn, die den Anderen entzogen ist, mitten hineinzustellen in ihren lärmenden, geschäftigen Tag und dadurch zum »Ärgernis« zu werden. Der Prophet »schöpft« so den verborgenen Gott, indem er ihn im Worte anwesen läßt, – er führt nur heraus, was schon ist, was in einer ungeheueren Übermacht schon ist. Oder anders: die Dichter und Denker erfahren sich als die Hervor-Bringer einer tieferen Lebensweisheit, sie »haben ein Auge zuviel vielleicht« (Hölderlin), sie wissen sich als Torbögen, als Durchlässe für eine Sinnmacht, die sie nicht machen wie der Technit sein Werkstück, die ihnen sich zuschickt und sie in Anspruch nimmt, damit sie das »Wahre« herausgeleiten in die Öffentlichkeit des Menschentags. Dichter und Denker schöpfen, indem sie zum geheimnisvollen Grund aller Dinge niedersteigen, den »Weg zu den Müttern« suchen, um das am Ursprung Erfahrene hinaufzutragen in das Menschenland, hinaufzureissen in das Wort der Sprache. Je ursprungsnäher sie sind, desto weniger halten sie sich selbst als die Verfertiger ihrer Werke, – eher verstehen sie sich als die gebrechlichen und zerbrechlichen Gefäße für das eigentlich Unfassbare. Michelangelo holt aus einem verquerten und unbrauchbaren Block die geduckte und gedrückte Gestalt des »Sklaven« heraus, weil er sah, ein-sah, wie sie bereits darin bereitlag. Das Schöpfen hat so den Charakter des Empfangens, Aufnehmens, Austragens und Herausbringens, – fast möchte man sagen: des Gebärens. Nicht von ungefähr vergleicht der platonische Sokrates das Denken der Philosophie mit Empfängnis, Schwangerschaft und schmerzlicher Geburt. Das Schöpfen gilt als ein Vermitteln, als ein Hervorgeleiten eines verborgenen Seienden in das allgemeine öffentliche Anwesen. Solches Hervorbringen »macht« gerade nicht das, was es hervorführt, es bewirkt lediglich das Erscheinen eines Schon-Seienden hier bei uns.

In analoger und herabgesetzter Weise gilt dies auch noch für das alltägliche Verfertigen, etwa handwerkerlicher Art. Die metaphysische Explikation der TECHNE, etwa bei Platon, legt den stärksten Akzent darauf, daß die Verfertigung eines Werkstückes den Vorblick auf die »Idee« des herzustellenden Dinges voraussetzt. Mag der einzelne Technit wenig dafür geeignet sein, mag er vorgegebene Werkstücke nachahmen, einmal muß zu Beginn der Nachahmungskette ein schöpfend-schöpferischer Vorblick auf die Idee des Artefaktes gestanden haben, also TECHNE eine Nachahmung des urbildlichen »Wesens« bedeuten. Das Tun des Techniten läßt sich interpretieren als ein Hervorgeleiten der Idee in das Erscheinen bei uns. Der Bereich des handwerkerlich Machbaren wird so im Vorhinein durch die Vorbildlichkeit der Idee umgrenzt. Das Machen bleibt vom Schöpfen gebändigt und beherrscht.

Dieser Grundzug eines hinnehmenden, abbildenden, durch einen Wesensbezirk eingegrenzten Verhaltens im menschlichen Schöpfer-tum ist in der modernen entfesselten Produktion verschwunden oder doch im Schwinden. Diese begreift sich *nicht* als eine Weise der Entbergung von Schon-Seiendem, einer Entbergung, welche zwar den Menschen braucht, aber ihn dabei als Mund der Verkündigung verbraucht. Die technokratische Produktion ist kein Hervor-Bringen. »Producere« bedeutet hier nicht mehr das Herausleiten eines Seienden aus der Verborgenheit ins Offene der Erscheinung. Ein solches »Geleit« ist nur dann sinnvoll, wenn die Wirklichkeit im ganzen als zerteilt gilt in ein Feld der Erscheinung, wo wir Menschen hausen, und in ein Feld des wahren, eigentlichen Seins, zu welchem wir nur hinreichen mit göttlichem Beistande in den höchsten Aufschwüngen unseres Herzens und unseres Geistes. Die traditionale Auslegung der menschlichen Schöpfung als »Empfängnis«, »Vermittlung« und »Botschaft« gründet letzten Endes im metaphysischen Dualismus von »scheinbarer« und »eigentlicher Welt«. In der modern-verstanden, nurmenschlichen Produktion wird nicht »empfangen« und wird kein »Botengang« unternommen. Der Mensch stellt her, ohne von einer aussermenschlichen Macht die urbildlichen Muster für sein Herstellen zu beziehen. Das »producere« der modernen Produktion ist kein Her-vor-, sondern ein Vorwärts-Führen, eine Bewegung, die alles Schon-Seiende überschwingt und hinter sich läßt, ein neues Ding zum Entstehen, nicht bloß zum Erscheinen bringt, ein Ding macht, von dem keine prae-existente ideelle Form vorwegbestand. Die Produktion der anbrechenden Weltepoche ist ein Bezug zum Nichts. Es ist an der Zeit, den Nihilismus, der zur Arbeiterherrschaft und zur universellen Technik gehört, als ein ernsthaftes Problem zu erkennen und nicht als »Bürgerschreck« im Munde zu führen. Das menschliche Handeln stößt in unseren Tagen den Charakter ab, der im Zeitalter der Metaphysik das Wesen des Schöpferischen bestimmt hatte als endliche Nachahmung eines unendlichen Urbilds. Das Handeln hat sich von solchen Bindungen befreit, führt im Herstellen das Seiende über Grenzen vor und vorwärts, die seit Ewigkeit gezogen schienen. Der Mensch wird die kosmische Stelle, wo das Seiende im ganzen »zunimmt«, wo Dinge entstehen, für die zuvor nicht einmal die Möglichkeit vorwegbestand.

Die Frage nach dem Seinsverständnis der modernen Produktion ist keine abseitige Frage, sie ist eine provokative Frage, die dringlich wird, sofern die Menschheit vor dem Projekt steht, ihre Selbstorganisation in einem schöpferischen Umgang mit dem Nichts zu er-wirken, die Freiheit im endlos Freien der Welt zu realisieren, die Gesellschaft zu bilden in einer Bewegung, die den Fortgang des Her-stellens offen hält und nicht in einem stehenden oder gar »ständischen« Gepräge verschließt. Es geht hier um Entscheidungen über das Verhältnis von SEIN und FREIHEIT und zugleich um Fragen der aktuellen Weltpolitik. Ist das Schöpfer-tum des Menschen eingebunden in einen apriori wißbaren Rahmen, hingeordnet auf voraus bestehende Möglichkeiten, überwölbt von normativen Forderungen eines objektiven Wertsystems, eingegrenzt in Institutionen, überholt von

der un-endlichen Schaffensmacht der »Natur« oder des »Gottes« – oder kommt die Menschenfreiheit erst ins »Freie«, in das offene Feld ihrer Wagnisse und Entwürfe, wenn sie sich nicht mehr mißt und vermißt an den metaphysischen Gedankenbildern des »Unendlichen und Ewigen«, vielmehr mit aller Macht und Leidenschaft sich in die Zeit wirft?

Ein Schlüsselproblem ersten Ranges ist der Begriff der »Möglichkeit«. Ist alles Wirkliche, auch das Wirkliche aus Freiheit, den Möglichkeiten unterworfen und untertan? Kann etwas nur »werden« im Raum der Möglichkeiten? Diese Frage ist besonders vertrackt, weil einerseits die überlieferte Metaphysik die Macht des Möglichen über das Wirkliche behauptet, andererseits jedoch die Möglichkeiten als solche in einem Wirklichen höchsten Ranges ortet und beheimatet. Das EIDOS ist der wahrhaft-seiende Spielraum für alle Möglichkeiten artgeprägter Dinge. Oder auch der Verstand Gottes gilt als die wirkliche Stätte für die Möglichkeiten aller Geschöpfe. So spricht Leibniz von »möglichen Welten« und setzt dabei als umfangende Wirklichkeit den universalen Verstand Gottes voraus, worin alle Weltmöglichkeiten und alle Kombinationsmöglichkeiten der binnenweltlichen Dinge prae-existieren und für seine Wahl und Auswahl nach dem »Prinzip des Besten« bereitstehen.

Die kritische, anstößig skeptische Frage, die uns in Atem hält, ist die: ob denn in der Tat alle Möglichkeiten des frei-schöpferischen menschlichen Handelns, wie die metaphysische Tradition behauptet, im Vorhinein schon umgriffen sind von der höheren Wirklichkeit des EIDOS und von einer göttlichen Providenz. Steht der Mensch, der sich auf seine Produktivkraft stellt, in der Situation eines Gefangenen derart, daß alles, was er je tut, durch Wesensmöglichkeiten des Tunkönnens vorwegbestimmt und eingeengt ist?

Vielleicht meldet sich in der modernen Technokratie eine bislang noch nicht gekannte und auch nicht gedachte Exzentrizität des menschlichen Daseins, eine Randstellung des Menschen. Zwar umgeben und umzingeln uns immer noch die Dinge, wir sind inmitten des Seienden, ohne den »wahren Mittelpunkt« und die »Peripherie« zu kennen, – wir leben das Leben ab unter dem hohen Himmel, über den in ungeheuren Fernen die Sternbilder ziehen. Wir sind ontisch geringfügig und belanglos, preisgegeben der Übermacht der Natur, – wir sind aber im Universum das einzige Lebewesen, das produziert, – nicht bloß das »Schilfrohr, das denkt« (Pascal), nicht bloß das »moralische Wesen«, das der äusseren Erhabenheit des »bestirnten Himmels über mir« die innere Erhabenheit der sittlichen Autonomie, das »moralische Gesetz in mir« zugesellt, – der Mensch erwirkt Seiendes, ist ein endlicher Schöpfer, ohne der ewigen Urbilder und Muster zu bedürfen. Seine Lage gleicht einem vorgeschobenen Posten, einem Vorposten am Rande des Seins und vor dem Nichts. Sofern er diese Lage denkt, ist er PHYLAX, »Wächter«, jedoch nicht mehr der Hüter des Gewesenen, als vielmehr ein Krieger, der angreift und das wahre Sein nicht mehr als »ewig und zeitentrückt«, sondern als durch und durch zeithaftes Werden begreift. Damit fällt vom Menschen der

Nimbus ab, der ihm eine überhöhte Rolle zuspricht, ihn mitunter sogar als den »Geschäftsführer des Weltgeistes« tituliert, und er wird frei für seine irdische Aufgabe als »Arbeiter«.

Aus der uns immer noch bannenden ontologischen Denkart der überlieferten Metaphysik können wir weder durch einen »braven Entschluß«, noch durch einen mutigen »Sprung« ins Absurde herauskommen. Traditionen legt man nicht ab wie alte Kleider. Die Metaphysik hat fast alle unsere Begriffe geprägt und bestimmt, nicht nur die philosophischen Kunstausdrücke, vielmehr das ganze Seinsverständnis, das wir gebrauchen. Die Abarbeitung des metaphysischen Seinsverständnisses ist kein Programm für schlaue Köpfe. Die menschliche Wirklichkeit, die Wirklichkeit unseres heutigen Daseins muß zuvor die Spannung erfahren und austragen, – die Spannung zwischen dem, was geschieht, und den antiquierten Gedankenmodellen, die wir immer noch an dieses Geschehen anlegen wollen. Kann denn der Mensch im Vollzuge seiner Produktivkraft geortet und bestimmt werden aus einem Verhältnis zum »Ewigen«, einem Verhältnis zu übermenschlichen Mächten und Wesenheiten? Liegt das, was der freie, schöpferische Mensch vermag, schon wie ein »aufgeschlagenes Buch« vor den allwissenden Augen der Götter? Oder entscheidet sich dies nicht vielmehr durch den Menschen allein, der in kosmischer Einsamkeit inmitten des Seienden im Verhältnis zu zeithaftem Sein und zum Nichts existiert?

Das Selbstverständnis des Menschentums hat wohl noch nie den Grad von Schwierigkeit und die Schärfe der Ungewißheit gehabt wie in dem geschichtlichen Augenblick, wo es sich nicht mehr überholt glaubt vom ständigen Sein der Idee, der Natur und des Gottes, wo es sich entschlossen auf seine Produktivkraft stellt. Für die Himmlischen mag dies ein Schauspiel sein, worüber sie lächeln oder sich erzürnen. Prometheus, der das Feuer vom Blitze des Zeus stahl und es den Sterblichen niederbrachte, hat – angeschmiedet am kaukasischen Fels und trotz täglich zerhackter Leber – sein abgründig-erdhaftes Wissen um das Ende der Zeusherrschaft dem Vater der Götter nicht verraten. Doch der Titan hatte bereits die Menschen auf den Weg geschickt, auf den Weg zu diesem Ende.

LA QUESTION DU SCHEMA ET DU CHEMIN DE L'HISTOIRE MONDIALE*

Kostas Axelos

Paris

Selon une habitude mentale et pas seulement mentale, selon un comportement historique ayant sa provenance et ses racines, nous distinguons quasi naturellement deux domaines dans la totalité de ce qui est et se fait: la *nature* et l'*histoire*. En d'autres termes: l'ordre et le rythme cosmique qui existe sans nous, et l'ordre et le devenir historique que nous constituons. Cette coupure, bien enracinée, ne se rend pas compte que nature et histoire sont *chacune* l'horizon de l'autre. Aucune n'est l'autre, mais chacune est inséparable de l'autre, toutes deux déploiements du *Même*. C'est dans et à partir de la nature cosmique que se développe l'histoire humaine et c'est dans et à partir d'elle que la nature se dévoile et se fait transformer par nous autres hommes. L'histoire humaine semble vouloir supprimer presque toute naturalité, abolir pour ainsi dire la nature. Mais la nature peut aussi engloutir l'histoire humaine: la course errante des astres inhabités peut se poursuivre. Aux yeux de qui?

*

Pour affronter le devenir historique lui-même l'humanité ne semble disposer, apparemment, que de deux grands schémas d'explication et de compréhension. La première interprétation du chemin de l'histoire est *idéaliste*: d'origine judéo-chrétienne – et plus ancienne encore –, elle voit dans l'histoire l'espace-temps du dévoilement de l'esprit, de l'idée, de la liberté. L'histoire marche vers

* Il faut signaler que la recherche radicale poursuivie dans ma conférence n'est pas sans liens avec celles qui ont lieu autour de l'ancienne revue et de l'actuelle collection «Arguments» (Paris), autour de la collection «Argomenti» (Milano), autour de Heidegger et de Fink (Fribourg en Brisgau), de Herbert Marcuse (U. S. A.) et de Kolakowski (Pologne), autour des revues «Das Argument» (Berlin), «Notizen» (Tübingen), «Praxis» (Zagreb), «Dialog» (Anvers), «Revista de la Universidad de Mexico», «Aletheia» (Paris).

le règne de la satisfaction et de la transparence, de la reconnaissance et de la conscience – plénières, essentielles et universelles. A travers moult calvaires se réalisera ainsi – plus ou moins parfaitement – le règne des fins, dernières puisque premières. Hegel marque le moment de l'apothéose de ce schéma, non sans tremblement devant la perspective d'un tarissement spirituel. Le deuxième schéma – solidaire du premier – inverse et renverse l'optique. C'est le développement de la production matérielle, technique, pratique qui constitue le mouvement historique marchant vers un bien-être généralisé et socialisé – commun à tous les hommes. Bien entendu, cela n'excluera pas antagonismes et conflits qui seront pourtant destinés à être constamment dépassés. Marx porte à son paroxysme ce schéma – appelons-le *matérialiste* –, sensible en même temps, par moments du moins, à son aspect dévastateur.

Ces deux conceptions régnantes, promettant toutes deux une réconciliation de la négativité, de l'aliénation et de la réconciliation, sont métaphysiques – car même l'anti-métaphysique et le contre-idéalisme ne sont pas des données empiriques (qui elles-mêmes sont produites plus que données) – et s'impliquent l'une l'autre. Pour expliquer quoi?

Le problème du *moteur* du développement historique reste en suspens. Plus encore, il tombe en panne, comme cela arrive souvent aux moteurs. Pourquoi et en vue de quoi marche-t-il et met-il en marche? Les catégories telles que besoins matériels, recherche du bonheur, aspiration au bien-être ou réalisation de la liberté, déploiement des idées et des idéaux, voire des idéologies, ne fonctionnent plus parfaitement ou avec assez de rendement. Et pourtant: l'histoire s'est mondialisée et marche pour ainsi dire vers . . . , quand bien même et parce que tout fondement se déroberait.

Le *chemin* de l'histoire ne se laisserait-il donc pas prendre en charge – ou exprimer – par un *schéma*? Son *sens* (sa *direction* et sa *signification*) a-t-il un sens (une signification et une direction)? Et comment distinguer et unir chemins et schémas, directions et significations, divers et globaux, effectifs ou interprétés, totaux et partiels? Lieu et temps des actions et des passions sentées – ou censées l'être – l'histoire s'offre tout autant à l'insensé, à l'absurde, à l'insignifiant, au désignant, vise presque, à outrepasser ces différences – et bien d'autres – instaure et démolit des mélanges d'action, d'agitation et d'indifférence, embrasse et étouffe ceux qui l'embrassent pour la féconder.

*

L'histoire n'est pas une personne, une femme: donc ni déesse, ni putain, et déesse et putain, »elle« impose *épocalement* – c'est à dire dans la manifestation et le retrait, la présence et l'absence du visible et de l'invisible dans la suspension – ses jeux et les transgressions qui en font partie, provoque les courants et les contre-courants, établit et disloque organisations et structures, jamais quitte avec l'inquiétude et la pagaille.

Ses vagues déferlent. Certainement. Mais comment? En dessinant des cycles, font-elles tout surgir, engloutir et resurgir dans et par un retour »éternel« – à savoir omnitemporel – dans le cercle ou les spirales du temps? Ce retour est cependant retour de quoi? Du »Même«? Duquel? Le chemin de l'histoire ne suivrait-il pas plutôt une évolution, n'indiquerait-il pas un progrès – sinusoidal bien sûr et dialectique? Des préhistoriques et des extrahistoriques, des sauvages, des primitifs et des archaïques (on les appellera à sa guise), aux orientaux et aux asiatiques et de ceux-là à la lumière grecque et à l'*ordo* romain – acte constitutif de ce qu'est pour nous l'histoire –, à travers la révélation et l'organisation de la vie judéo-chrétiennes, jusqu'à la modernité européenne qui embrasse dans sa mixture toute la planète et s'accapare également des histoires mexicaines, africaines, islamiques, etc. – quelque peu anecdotiques –, le schéma triomphant du chemin parcouru et opérant ne saute-t-il pas aux yeux? Idiot ou malveillant ou suspect serait celui qui le nierait.

Il y a par conséquent un schéma qui englobe même les deux schémas. Dans leur rigidité abstraite tant le schéma cyclique et répétitif que le schéma évolutif et progressif ne disent pas ce qui est, se fait, se défait et se refait, s'unifie et tombe en morceaux. Et il ne suffit guère de les rendre un peu plus problématiques et polyvalents – en les combinant également – pour que le devenir historique se mette à parler. Sommes-nous alors réduits à verser dans une sorte de relativisme – à plusieurs combinaisons des relations – qui enregistre tantôt les répétitions et tantôt le déploiement du chaque fois nouveau, ou encore les deux à la fois, un relativisme sceptique et désabusé, lucide et averti, prismatique, comme il se doit, à qui on ne la fait pas? Presque tous en conviendront: c'est insatisfaisant. N'est-ce pourtant pas l'insatisfaction – nommée aussi inquiétude, négativité – qui met apparemment ou effectivement en marche la machine historique – fonctionnante et pensée – pour qu'elle accomplisse ses tours, détours et retours, son itinérance? Oui, mais le relativisme ne peut que provoquer aussi notre ironie, ironie qu'il relativise.

*

Les questions troublent. Les questions posées à l'histoire et par l'histoire sont en effet troublantes. Nous voulons à la fois être dé-mystifiés, désensorcelés et rassurés et sécurisés. Est-ce possible? Les voix massives et univoques qui apportent des solutions et tracent des conduites portant pour des moments et des époques historiques, sans éviter, elles aussi, de se briser. La vie humaine semble vouloir se maintenir sur la planète terre et conquérir d'autres astres du ciel. Pourquoi? L'ancienne question ontologique et métaphysique: qu'est-ce que l'être, pourquoi y en a-t-il? vire dans la question historique et anthropologique: pourquoi l'être humain veut-il vivre et survivre, à quel prix, comment veut-il éviter – ou précipiter – la catastrophe? L'énergie atomique destructrice et son utilisation posent timidement ce problème autrement décisif. Le jeu ajointé de la conservation et de la destruction, du désir de vie et de l'appel de mort n'est joué

encore que fort timidement. La vie se coule dans des moules: couple, famille, liens amicaux et sociaux, organisation du travail, institutions de la société civile, activités de distraction, de loisir et de culture, Etat (national, multinational, mondial). Trop de mise en question, de contestation, d'interrogation, d'expérience problématisante d'ouverture la rend quasiment impossible; trop de pseudocertitude, d'assurance et de sécurité l'aplatit. Pris entre le »trop« et le »pas assez«, dans un monde où tous les modèles, les prototypes d'action et de passion flanchent, nous flanchons nous aussi, tout en édifiant et en désagrégeant. Parfois un étrange soupçon d'une même et autre possibilité nous saisit étrangement.

*

De plus en plus surgit une question: pourquoi ne pas laisser les jeux de la platitude, de la banalité, de la vulgarité et de la médiocrité déferler en tant que tels, eux-mêmes signes de... et signes vers... Pourquoi ne pas arriver à une sorte d'éloge du trivial, du quotidien, du commun? Tout n'est-il pas dans les moyens termes, les brassages, les mixtures, les mélanges, les interpénétrations? A Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, a échappé quand même la puissance de la prose du monde et de la vie, qui balaye et assimile les critiques, intègre et émascule les révoltes, digère et s'accapare les rêves romantiques et les visions nostalgiques et anticipatrices. D'ailleurs les anciens élans n'étaient pas si purs non plus. Les critiques, visionnaires, analystes, thérapeutes et prophètes succombent à une certaine naïveté. Tels de grands enfants. Désaliénation totale, surhomme, éros poétiquement libéré ou harmonieusement canalisé, temps de l'être sont et restent nostalgiques, restauratifs et futuristes et n'acceptent pas la grisaille du monde. L'histoire semble consacrée à écrire une très longue page grise. Quand et comment sera-t-elle tournée?

L'histoire fait tout pour que nous adhérons à elle et à nous. Nous nous faisons éduquer, travaillons, aimons, jouons pour nous faire reconnaître, jouir, aspirer à une – certaine ou incertaine – reconnaissance et réconciliation, faire l'histoire. Mais nous mourons et l'histoire débouche sur un vide et un néant toujours à remplir (par qui, par quoi?)

Sans éviter les questions dangereuses, sans optimisme ou pessimisme, sans hypercritique et sans conformisme, sans espoir et désespoir, illusions et désillusions, sans lamentations, consolations et sans gestes héroïques ou tragiques, n'avons-nous pas à continuer à vivre et à survivre, toujours recommençant, animaux conscients ou presque de notre finitude, animés et catastrophés par la pensée. Sans tout cela. Mais avec quoi? Que reste-t-il donc? Nous ne sommes ni tout à fait morts, ni tout à fait vivants. En tant que tels nous ne pouvons qu'expérimenter la finitude de l'histoire et de l'historicité, du temps et de la temporalité, de l'être humain et de l'être du monde.

C'est peu à peu que nous sommes conduits au seuil du problème concernant la *fin de l'histoire* – aspect visible de la finitude tout court. Hegel a entrevu la question d'une fin – possible et réelle – de l'histoire, encore qu'il ait absorbé le temps et l'histoire dans l'esprit, en quelque manière hors du temps. »Ce« qui est hors du temps contient de la sorte le temps. Malgré cet appel à l'éternité et ce rappel de l'infini le problème se trouvait cependant posé. Bien que les tâches théoriques et pratiques ne soient pas encore planétairement et universellement réalisées – le seront-elles jamais tout à fait? –, l'histoire a déjà déroulé en principe ce qui doit encore se dérouler. Et Nietzsche a constaté et prédit le règne des *derniers hommes* – qui vivent le plus longtemps aspirant à un bonheur nivellé puisqu'ils ont perdu toute étoile, voulant se l'approprier. Que peuvent signifier néanmoins fin de l'histoire et fin des hommes? N'y aurait-il donc plus du nouveau? Et d'où pourrait-il venir? Aurait-il déjà été?

Le nouveau se coule toujours dans les courants et les rigoles de l'ancien et le déborde; conjointement il est interprété selon ce qui le précède et le suivra. On peut l'interpréter selon l'ancien et prévoir qu'il deviendra comme lui. Chacun peut être subsumé sous l'autre. L'ancien informe le nouveau, et inversement, plusieurs fois. L'ancien se rénove et le nouveau vieillit – multiplement. Ancêtres et postérités s'appellent et se font diversement. Aussi tout le monde »sait« tout – sauf ce qui se passe à son insu. Ignorant son savoir et son ignorance. Les permanences génétiques et structurales sont fortes – individuellement et socialement –, les rénovations possèdent également leurs forces percutantes. Leurs jeux assimileront les révoltes plus que les révolutions – infiniment plus rares – au cours d'une histoire qui n'arrive pas à se constituer en histoire, en harmonisant tant soit peu le populaire ancestral et les avancées déphasantes.

Très lentement, malgré et cause de la précipitation et de l'accélération, nous entrons dans la phase de la *métahistoire* et du *posthumanisme*. Que cela nous plaise ou pas. Que nous le veuillons ou non. Continuer à insister et à exister comme hommes dans une histoire parachevée, voilà notre tâche. En préparant en même temps le passage. La pensée questionnante, contemplative et boiteuse saisit presque le pas à faire, l'action politique, tiède ou fanatique, toujours obnubilée, doit à sa manière l'effectuer. Pensée et action, logos et praxis, dire et faire demeurent-ils donc irréconciliables, malgré tout le travail de la dialectique – et les bavardages concomitants –, malgré toutes les synthèses bilatérales, malgré toutes les jongleries et prestidigitations, malgré tous les souhaits et tous les appels?

Tout se passe comme si jamais il n'y avait eu de radicalité. Fut-elle toujours un luxe abstrait? Tout n'est-il pas dans la mixtion, les arrangements et le compromis? Les recherches et les aspirations les plus extrêmes se font broyer par le jeu de l'espace et du temps à l'intérieur duquel les extrêmes se touchent, se fécondent et s'abolissent.

Tout le monde aspire, se met en mouvement vers un bien-être généralisé auquel manque une suffisante raison d'être. Sauf s'il peut s'en passer, elle-même n'»existant« pas. Technique et science, sport et confort, culture et fantasmagories nous sollicitent. Les vides sont

comblés par une fuite dans l'imaginaire anodin – serait-il mortalisant –, passablement dépourvu d'humour et de fantaisie.

La métaphysique égale ontothéologie, philosophie ou théorie générale formulée ou implicite, se meurt, s'explicité en sciences et techniques, et ce n'est pas la philosophie de l'histoire, la sociologie et l'anthropologie qui peuvent être vivifiantes. Elles rendent la monnaie de la pièce – mise en circulation par des trésoriers et des faux-monnayeurs. Tout dans le XX^e siècle respire un certain ennui, un désenchantement. Même et surtout dans ses *distractions* et ses loisirs. L'ennui est la forme terne et morne de l'angoisse qui ne s'avoue pas, qui se dissimule dans les zones de l'inconscience, de la mauvaise foi, de la fausse conscience et des agissements dissimulateurs. Pour tout il y a des raisons *pour* et *contre*, rien n'échappe à la dérision – parfois pourtant des êtres et des choses, des rêves et des pensées nous font mal (jusqu'à quel point?) – et nous vivons comme dans l'attente d'un dépassement de la dérision. La civilisation technicienne n'arrive pas à trouver son style. La »mesure« n'est pas encore comble. Nous aurons encore à enregistrer pas mal d'éclipses.

Ni des idées, ni des idéaux, ni des modèles, ni des prototypes, ni des exemples ne s'offrent à nous, sauf dans les malentendus inévitables; nonobstant nous vivons toujours dans ce et le grand et le petit monde, si riche et si pauvre, dans cette vie qui se pourchasse plus qu'elle ne se poursuit. Nous labourons les champs, nous bâtissons des métropoles et des nécropoles, nous labourons la mer, nous peuplons le ciel.

*

Quelle est donc la logique ou la dialectique de l'histoire mondiale, quels en sont le schéma et le chemin? Surtout si ne nous les réduisons pas à un logos pur ou mélangé, ou une contingence pure et compliquée. Comment établir cette marche et sa lecture. A posteriori? *Post festum*? Que manifeste pourtant l'envol de l'oiseau de Minerve à la tombée de la nuit? Une tâche à-priorique et matinale, précédant la fête et le dégrisement? Encore des questions. Auxquelles viennent s'ajouter – souvent malencontreusement celles de la contingence radicale, des hasards et des nécessités, celles relatives à l'interprétation multidimensionnelle d'un texte dont nous manquent – à tout jamais – des pages.

Les hommes et les sociétés se fixent des buts indéfiniment renvoyés dans un temps élastique et caoutchouté. Des significations et des mots d'ordre surgissent et retentissent, mobilisent et atterrissent, fortement endommagés. Comment habiter le paysage urbain et humain sans le transformer en cauchemar sauvage ou climatisé, en l'illuminant sans le brûler? Habiter? Y va-t-il encore de cela?

*

Peut-être, mais ce n'est nullement sûr, serait-il temps de poser un peu différemment la question du schéma et du chemin de l'histoire mondiale. Sans accorder au sens une importance excessive et sans

s'apitoyer sur le non-sens, sans s'accrocher à la vraie figure et sans pleurer sur l'absurde. En saisissant simultanément les deux faces de la même monnaie, son usage et ses contrefaçons. En ne vivant l'histoire ni comme un lieu – serait-il futur – de la félicité, ni seulement comme une mascarade grotesque. Que reste-t-il donc? Ce dont nous sommes les restes et les ferments. Ce qui a été dit plusieurs fois, se redit, à tous les niveaux et se fait de nouveau éprouver et fatiguer.

Le chemin de l'histoire – orienté et désorienté – accomplit une *itinérance* et une *errance*, devenant monde, fait surgir des bornes et des buts, s'accomplissant dans et accomplissant les spirales du *temps* – passé – présent – futur – et reconnaît que les trop fortes paroles ont souvent tendance à brûler en éclairant, à tuer ce qu'elles »devraient«
illuminer et rendre habitable. Les petits pions et les pionniers du devenir historique ne peuvent pas court-circuiter les accidents. Les puissances mondiales passent par des moments précis d'action, portent, importent, s'emportent, sont emportées. Dépouillées de »toute«
nostalgie mythologique ou réaliste – figées – de l'originaire, ne dénonçant pas dans l'histoire en train de se faire une série de chutes et de déperditions, n'échafaudant plus d'eschatologie positive ou négative, d'utopie progressiste ou apocalyptique, attentifs pourtant aux pertes et aux oublis, aux souvenirs, aux possibilités, aux conquêtes et aux anticipations, faisons route. Ni la rédemption ni la catastrophe, en tant que telles, ne nous attendent, pour le moment. Même l'anéantissement final se dérobe à notre saisie hâtive.

Apprenons alors à enterrer très dignement et furtivement tout schéma schématique, en lui rendant les honneurs de la guerre et de la défaite. Par conséquent au nom de quoi agir? A question embarrassante réponse brutale: selon ce qui nous agit. Faites donc autrement! Puisque nous voulons vivre et survivre, continuons et recommençons. Les mêmes erreurs, les mêmes et autres styles. Embarqués dans l'Odyssée, nous avons à expérimenter que l'Odyssée ne signifie pas seulement départ et appareillage, mais aussi retour et réparation. Ni le culte d'une ou de la collectivité ou personnalité, ni le culte du *no man's land* et de l'impersonnalité ne peuvent plus sanctifier notre voyage. Néanmoins, nous voguons. A trajet fixe et à la dérive. Notre passage s'effectue. Nous continuons et recommençons.

L'action s'impose comme nécessaire, jamais quitte avec le fortuit. Les simultanités nous échappent: entre autres, la simultanée de l'homme et du monde. La dialectique l'esquive, en la présentifiant. Le *en même temps* dans et contre le temps se dérobe. L'action nous actionne. Nous le mettons en branle. Insensibles – ou peu s'en faut – à son ironie et à son humeur. Elle nous dicte ses impératifs, impérieux pour le *moment*. Nécessaire et pour ainsi dire inévitable, elle nous pousse à agir pour former, transformer, déformer. Sot ou malveillant serait celui qui le nierait. Et elle nie tous ses protagonistes en les confondant. Donc selon quoi agir? La question autant que la réponse reste brutale: *selon ce qui nous agit*, c'est à dire selon ce qui s'impose à nous comme tâche à accomplir, selon les besoins pressants du moment historique et de sa constellation productive, selon nos fibres, nos

tripes et notre conscience – débordée par notre inconscient, notre mauvaise foi, nos mensonges, notre fausse conscience, les »nôtres« et celles des autres.

*

Individus, membres de la société, collectivités et fragments du monde, nous aurons à vivre les efforts et la vanité, socialiser productivement pour ainsi dire la sagesse de l'Écclésiaste et celle d'Héraclite, affronter le nihilisme et l'expérimenter jusqu'à ce qu'il soit vaincu par lui-même. Ceux qui tiennent tiendront, les autres seront balayés, mais la ligne de partage entre les forts et les faibles, les vainqueurs et les vaincus ne se laisse pas aisément établir. Nous aurons à chercher, entre la gaieté et la tristesse, sans débordement de vie et sans trop de pulsion mortuaire, – si nous »voulons que le jeu continue –, un style sobre de vie, d'amour, de langage de mort. Au milieu des gigantesques échafaudages des techniciens et de la combinatoire des médiations techniques, parviendrons-nous à édifier pierre par pierre la finitude de l'homme, de l'histoire, du monde?

*

L'imaginaire n'échappe pas, lui non plus, à la finitude. Riche et kaleidoscopique, apparemment libre en tous sens, il demeure atrocement limité et conditionné, tout en constituant aussi une énorme réserve de rêveries, déceptions, possibilités et impossibilités. Deux projections majeures caractérisent l'imaginaire historique et futuriste (et naturellement leurs mélanges et combinaisons).

La première projection prend racine dans une nostalgie de la nature globale et dessine, non sans regrets pour la naturalité et l'animalité perdues, un état futur de réconciliation avec la nature. Dans ce monde néo-édenique, éléments cosmiques, plantes, animaux et humains s'ébattront et joueront avec innocence à tout ce qui, depuis le mythe du paradis perdu et la nostalgie de l'âge d'or, nous fait imaginaiement défaut. Appelons la *naturiste*, cette projection idyllique visant une semi-identité entre l'homme et la Nature.

La deuxième projection – complémentaire – est franchement *techniciste*. Tendue vers un état prométhéen et mécanisé futur, plongeant ses racines dans les rêves mythologiques de la domination de la nature, elle voit avec ou sans optimisme ou pessimisme, un monde de l'avenir, robotisé, cybernétisé, régi de part en part par les machines et les machineries techniciennes. De la mécanique céleste à la psychologie humaine et jusqu'aux machines des jeux politiques et culturels, tout sera régi par la même puissance.

Ces deux »visions«, l'une paradisiaque, l'autre tantôt un peu méloriste mais surtout infernale, restent navrantes dans leur candeur.

Un paysage plus abstrait et informel pourrait cependant attirer quelque peu notre attention décentrée. Un paysage abolissant à la fois la quotidienneté et les absolus, faisant chavirer le concret et l'imaginaire en direction d'un imaginaire s'évadant presque comme

tel et noyant la réalité. Un royaume panhumain et démocratique confondant la gravité et la dérision, brouillant les cartes de ceux qui prennent les décisions et de ceux qui les exécutent pourrait faire déferler en son sein le règne énorme et polyvalent d'une mécanique de jeux, d'une machinerie de tous les jeux possibles auxquels nous pourrions – assez schizophréniquement, massivement, fragmentairement et sur plusieurs plans simultanément – prendre part selon, non pas ce qu'on appelle platement destin, mais selon ce qui est notre part mortelle et nous est partiellement dévoilé et dévolu (*Moira*).

*

Pour aujourd'hui et pour demain le problème du gouvernement des hommes et des choses continue et continuera à se poser de manière de plus en plus complexe. Qui voit clair? Tout doux ou violent rêve plus ou moins anarchisant, anarchique ou libertaire se brisera inéluctablement contre la dure nécessité d'une organisation planificatrice – donc répressive et canalisante –, d'une administration technobureaucratique, d'une réglementation plus ou moins rigide ou souple de l'ensemble de la vie: du couple jusqu'à l'Etat et ses équipées. Les révoltes elles-mêmes seront accaparées par ce statu quo dynamique, alliant traditionalité et modernité. Les centres de décision seront de plus en plus fixes et bougés, pris eux-mêmes dans le jeu de ce qu'ils prétendent réglementer en lui assignant sa place et sa trajectoire – entre le tout et le rien.

Envisageant le monde comme une gigantesque autoproduction, produit d'une espèce de génération spontanée, et l'homme comme le résultat précieux et risible d'une même autoproduction, nous croyons parfois voir dans l'autogestion totale de l'humanité une nouvelle position et solution du problème historique et politique. L'*auto*-gestion esquive pourtant la question du Même, l'errance-et-le-jeu de l'histoire du monde et de l'homme dans le et comme temps historique.

*

La domination de la technique planétaire (génitif subjectif et objectif) pose le problème de l'unité et de la diversité sous un jour, disons nouveau. Nous fera-t-elle désapprendre l'éthique et la politique? Elle semble embrasser les puissances constructives et les puissances destructives qui la *traversent* elle aussi. Elle fait entrer toutes les significations et tous les signes dans une combinatoire n'ayant pas de sens hors d'elle-même. C'est son jeu. Et elle en est le jouet. La technique ouvre un champ immense et réduit des possibilités, confond le pratique et le poétique et nous pose devant la question: qu'advient-il quand les paroles se taisent? Avons-nous jusqu'à maintenant trop parlé et, à travers nos bavardages et les propos agissants et lénifiants (les propagandes), les slogans, les clichés, les constructions littéraires et les châteaux de cartes réflexifs, avons-nous à apprendre le – ou du moins un certain – silence?

Ce qui réussit – obéissant à une nécessité sans doute – s'impose et craque de nouveau. Ce qui ne réussit pas peut être mort-né ou réapparaître. Les précurseurs on les écoute ou on les sacrifie, on les accepte et on les refuse, on les réinvente. Les petits cercles qui maintiennent certaines exigences – avec passablement de sectarisme et de confusion – ont également leur rôle à jouer. Dans le tournoiement du grand Cercle: qui arrête dans sa course – elle-même immobile? – et mobilise dans son mouvement giratoire – reposant dans le repos? – toute la vitalité et l'angoisse humaines encerclées. La balance des pertes et des profits jamais ne s'établit «équitablement», encore qu'une certaine justice immanente répartisse pas mal de choses, et courant d'après le profit et la consommation, nous consomons les êtres, les choses et nous-mêmes.

Ce qui est et ce qui veut aller de l'avant sur toute la terre – et vers les cieux: la poussée dynamique de l'existant, le besoin érotique et de sécurité, le besoin de volonté de puissance et de problématique jouissance, le besoin d'arrangement et d'aménagement, de conservation, d'expansion et de destruction, le besoin de croyances et d'espérances, le besoin de culture et de jeu – et finalement un obscur mais pressant besoin du «tout» et du «reste», de la totalité et des résidus.

Les rencontres amicales et érotiques, les couples et la *famille*, les relations, les médiations et les *institutions* sociales, les formes et forces du pouvoir et de ses contestations (impliquées ou, rarement, hors cadre), de l'administration et de l'*Etat* qui gèrent aussi les affaires culturelles, sont et restent, avec tout l'humour et toute l'ironie involontaires qu'ils peuvent impliquer, les règles et réglementations quasiment nécessaires du jeu historique et humain. Ces règles sont en même temps dérégulées sans qu'elles fussent jamais péremptoires. Au travers d'elles et de leurs contestations, pourrait se poser la question du Jeu même dont elles sont les règles à l'usage des petits et des grands enfants. Les règles et l'enjeu. Peut-être est-il encore trop tôt pour aborder cette question: ce qui se joue des jeux.

Toutes les folies et aberrations humaines et historiques seraient-elles absorbées et résorbées, situées et récupérées, dans une sorte de sagesse universelle qui effectuerait la réconciliation toujours non-finale, «dépasserait» la tragicomédie, pour être mise de nouveau en question et marcher vers une nouvelle réconciliation, nouvelle parce que déjà originaire? Voire! Par qui? Pour qui? Comme un aspect de la totalité ou comme «la» totalité fragmentaire elle-même? Aurons-nous à contourner ou à outrepasser l'attente?

*

La question du schéma et du chemin de l'histoire mondiale vous laisse insatisfaits. Moi aussi. Mon exposition de la question du schéma et du chemin de l'histoire mondiale vous laisse insatisfaits. Moi aussi. »Je est un autre« (Rimbaud), et »Le moi est haïssable« (Pascal).

NATUR UND GESCHICHTE

Uladimir Filipović

Zagreb

»Geschichte ist sinnlos, wenn ihr Sinn mit dem eines Flusses verglichen wird, der unter der Wirkung von allmächtigen Ursachen einem Ozean zufließt, um dort zu verströmen.«

Maurice Merleau-Ponty

Obwohl die Geschichtsphilosophie eine der jüngsten philosophisch-systematischen Disziplinen ist, sind ihre Themen so alt wie die Geschichte selbst, denn die Geschichte konnte gestern so wenig wie heute ohne philosophisch-geschichtliche Kategorien erforscht und behandelt werden, auch wenn diese nicht ausdrücklich begrifflich festgelegt und begründet wurden. Mit anderen Worten, jeder Historiker ist auch mehr oder weniger teils auf bewußt-kritische, teils auf unbewußt-naive Weise ein Geschichtsphilosoph bestimmter Art, da es unmöglich ist selbst eine »empirisch-positivistische« Geschichte zu schreiben, in reproduzierender Art den vergangenen Verlauf der Geschehnisse darzustellen ohne über ein bestimmtes apriorisches Begriffsschema als geeignetes Hilfsmittel der Geschichtsinterpretation zu verfügen.

Schon Thukydides hatte, als er über Peloponnesischen Krieg schrieb, seine festen Vorstellungen von Krieg, Revolution, politischen Parteien, Interessengegensätzen – was soviel wie Klassengegensätze heißen will – und ähnlichem wie auch von den Kausalverbindungen, den Entwicklungsbedingungen und den Gesetzmäßigkeiten dieses Geschehens, so daß er mit Hilfe der für ihn festliegenden Begriffe die Tatsachen dieses längst vergangenen Geschehens auswählte, aufzählte, sonderte und ordnete (griechisch: *κρίνειν*) beurteilte und erläuterte, indem er derart aus der Masse verschiedenartigster Ereignisse gerade das herausgriff, was seiner Ansicht nach Gegenstand der Geschichte sein sollte.

Seit Thukydides mußten sich alle Historiker – mit Ausnahme der Geschichtsarchivare! – wenn sie sich mit irgendeiner Epoche oder einem Ausschnitt vergangener Ereignisse befaßten, eines bestimmten kategorialen Instrumentariums bedienen – und sie besaßen es auch

immer – um mit seiner Hilfe die Materie, den Stoff als besonderen Gegenstand ihrer Wissenschaft zu bestimmen und zu behandeln. Je eindeutiger und präziser dieses Instrumentarium war, das eigentliche Fundament ihrer Wissenschaft, nämlich der Geschichte, je systematischer die geschichtlichen Kategorien und ein bestimmtes Kategorial-System dargelegt wurden, desto kritischer, bedeutungsschwerer und damit auch dauerhafter war die jeweilige Darstellung der Geschichte.

Aber gerade deshalb, weil es sich um kritisch geschaffene für die Behandlung eines geschichtlichen Stoffes schöpferische Instrumente (Kategorien) handelt in denen die Begriffe der geschichtlichen Triebkräfte, der geschichtlichen Gesetzlichkeit, der geschichtlichen Ganzheit, des Sinnes des geschichtlichen Geschehens überhaupt u. a. beschlossen sind, weil es sich also letztlich um Begriffe handelt, durch die das Wesen des menschlichen Daseins und seiner Entwicklung in der Zeit bestimmt wird, ist es verständlich, daß die philosophische Konzeption des Menschen Forschungsmethode und Leistung des Geschichtsschreibers bestimmt. Erst aus der philosophischen Konzeption des Menschen ergibt sich eine philosophische Konzeption der Geschichte, ohne die Geschichte als Geschichte unmöglich wäre. Ist es also verwunderlich, daß sich die Geschichtswissenschaft in ständiger Krise befindet, daß man von einer permanenten Grundlagenkrise der Geschichtsschreibung spricht, wenn zumeist der Gehalt dieser geschichtskategorialen Bestimmungen nicht vor allem anderen erforscht und kritisch erörtert wurde?

Solange die Besonderheit und Eigentümlichkeit dieser übergeschichtlichen Horizonte, von denen her jeder Geschichtsschreiber die Geschehnisse ordnet und bewertet, nicht klar expliziert worden sind, so lange kann auch die Geschichtsdarstellung und -deutung nicht einheitlich, umfassend und überzeugend sein – was soviel wie objektiv heißt. Und eben deshalb kann die Geschichtsforschung nicht der Geschichtsphilosophie entraten, weil diese es ist, die die fundamentalen Kategorien erörtert und damit inhaltlich präzisiert und so eigentlich zur kritischen Propädeutik jeder kritischen Geschichtsschreibung wird, die den Anspruch erhebt, Geschichtswissenschaft zu sein und nicht eine bloß interessante und unverbindliche Erzählung von den »wie es einmal war«.

Noch schwerer fällt ins Gewicht, daß gerade die Geschichtsphilosophie eine Antwort auf die Grundfrage jeder Bearbeitung vergangenen menschlichen Geschehens gibt, nämlich auf die Frage, ob eine Universalgeschichte der Menschheit überhaupt möglich ist, ob das Geschick und auch die einzelnen Wege dieses Geschicks sich zu einer Ganzheit fügen, und endlich auch auf die Frage, ob diesem gesamten Geschehen irgendein Sinn innewohnt, sei es nun ein allgemeiner Sinn oder ein Sinn im einzelnen, ein ewiger oder ein vergänglicher, oder ob geschichtliches Geschehen überhaupt keinen Sinn hat, der sich als endliches Ziel oder zumindest als zielgerichtetes Streben erkennen ließe. Auch dieses Problem ist – explizit oder implizit – in positivem oder negativem Sinne – in aller Geschichtsschreibung enthalten, die mehr sein will, als eine Chronologie vergangener Zeiten. Selbstverständlich

entwickelt sich in neuerer Zeit neben der philosophisch-ontologischen Thematik des Geschichtlichen Geschehens immer stärker auch die logisch-methodische Thematik um den Gegenstand der Geschichte. Diese Themen sind noch interessanter als die ihr zugrundeliegenden ontologischen, so daß viel darüber diskutiert wird, ob die Geschichtswissenschaft ein eigenes autonom-methodologisches Gebiet haben oder ob dieses nicht auf eine universale naturwissenschaftlich-geschichtliche Methodologie zurückgeführt werden könnte, was zur Folge hätte, daß sich die Geschichtsforschung in ihren grundlegenden Kategorien nicht von der so erfolgreichen Arbeit auf dem Gebiet der naturwissenschaftlichen Forschungen unterscheiden würde, wie es seinerzeit, (allerdings mehr als Versuch denn als sicheren Weg) John Stuart Mill vorgeschlagen hatte.

Und gerade um das Problem der monomethodischen oder plurimethodischen Fragen kreisen auch heute die erkenntnistheoretischen Diskussionen in der Geschichtswissenschaft, weil man nur dann von auf klaren Grundkonzeptionen beruhenden geschichtlichen Darstellungen sprechen kann, wenn dieses Problem kritisch mitberücksichtigt ist. Da aber diese Fragen sich aus der ersten von uns gestellten Frage, nämlich aus der Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte ergeben, erweist es sich als notwendig, diese zwei zumeist korrelativen Begriffe inhaltlich genauer und präziser darzustellen und zu bestimmen.

Die Vieldeutigkeit des Begriffes »Natur« fordert das ganz besonders. Nicht nur in der Alltagssprache, sondern auch in der Fachliteratur wird der Begriff der »menschlichen Natur« oft mit dem Begriff des »Wesens des Menschen« gleichgesetzt, so daß darunter auch dualistische, ja sogar supranaturalistische anthropologische Auffassungen Platz finden.

Wenn jedoch der Versuch unternommen wird, diese anthropologische Ausführung – und das ist die fundamentale Kategorie nicht nur der Geschichtsphilosophie, sondern auch der Geschichte selbst! – von monistisch-naturalistischem Standpunkt zu deuten, dann muß diese These zu Ende gedacht werden. Wenn man versucht den Menschen und sein im Laufe der Zeit sich veränderndes Dasein einzig aus seiner natürlich-dynamischen Sphäre zu verstehen, dann muß man – wenn man das konsequent zu Ende denkt – zu biologistischen, wenn nicht gar rassistischen anthropologischen Thesen kommen, weil sich zweifellos die Menschen genau wie die Tiere durch ihren Körperbau unterscheiden und unausweichlicher biologischer Gesetzmäßigkeit unterworfen sind. Falls sie sich nicht unterscheiden, die biologische Grundlagen jedoch der einzige Ausgangspunkt für die Deutung der gesamten menschlichen Tätigkeit sein sollte, dann dürften geschichtliche Betrachtung und Deutung zwangsläufig keine Wertkategorien enthalten. Das geschichtliche Geschehen müßte dann als eine Folge von gleichwertigen (eigentlich wertlosen!) zyklischen Variationen in der Spanne zwischen Leben und Tod gewertet werden, bei denen einzig die Kräfte des Selbsterhaltungstriebes den Ausschlag geben; es ergäbe sich dann das Bild eines Kampfes, der wie im Leben der übrigen animalischen Erscheinungswelt zwangsläufig erbarmungslos war und ist. Wertmaß-

stäbe in eine so aufgefaßte geschichtliche, im Grunde aber animalische Sphäre hineintragen zu wollen, würde – nach der naturalistischen Konzeption – bedeuten, eine Deutung mit nichtangemessenen Kategorien vorzunehmen.

Diese anthropologische Theorie – als philosophisch-geschichtliche Grundlage der Deutung vergangener Geschehnisse – geht von der Unveränderlichkeit und Unverbesserlichkeit der menschlichen Natur und verfolgt eigentlich das supponierte Ziel der »Demaskierung« der Menschengestalt, die angeblich reiner Bestialität verhaftet ist. Diese Theorie wird nur gelegentlich durch die Theorie der gegenseitigen Hilfe gemildert, wie sie seinerzeit Kropotkin entwickelt hat. Ähnliche Theorien, die der anthropologisch-geschichtlichen Desillusionierung dienen, liegen auch den Lehren von Macchiavelli und Hobbes zu Grunde. Es versteht sich von selbst, daß die unverhülltesten naturalistischen Auffassungen aus Darwins Lehre gefolgert wurden.

Trotz aller Unterschiede zwischen den einzelnen naturalistischen Konzeptionen betrachten alle die Biologie als die grundlegende Wissenschaft für Anthropologie und Geschichte so, daß alles, was der Mensch tut, die Lebensformen in denen er existiert, und die Gesetzmäßigkeiten, nach denen sich diese Lebensformen entwickeln, nur nach den Prinzipien von Macht und Gewalt, die den natürlichen Gegebenheiten des Menschen als eines ausschließlich naturbedingten Wesens entsprechen, verstanden und gedeutet werden müssen.

Alle naturalistischen Theorien jedoch stehen im Gegensatz zu allem, was der Mensch sein möchte und fühlt daß er ist, sowohl als Einzelner wie auch im Ganzen als Menschheit, indem er für sein Leben und für den allgemeinen Gang der Geschichte einen Sinn sucht und setzt. Es wäre Sache der anthropologischen und geschichtlichen Analyse, zu beweisen, daß es sich hier wirklich nur um eine menschliche Illusion handelt. Deshalb muß ein Zugang zum geschichtlichen Geschehen selbst gefunden werden und es muß versucht werden dieses Phänomen des in der Zeit sichtbaren Flusses des geschichtlichen Daseins des Menschen zu analysieren um mit Hilfe solcher phänomenologischer Analyse in dem Dasein selbst das Wesen des Vergangenen als Geschichtlichen zu begreifen, als das, wodurch es sich von jenem Vergangenen unterscheidet, das nicht geschichtlich ist. Der Behauptung, daß nicht alles Vergangene zugleich auch geschichtlich ist, werden auch jene zustimmen die das geschichtliche Geschehen mit Hilfe naturwissenschaftlicher Kategorien erklären möchten.

Dieser notwendige klare Horizont der Geschichtsbetrachtung wird auch durch die neben der naturwissenschaftlichen, ontologischen und dann abschließend auch gnoseologischen Verallgemeinerung überall dominierende Tendenz des Momentes »Jetzt« verdunkelt, einer Gegenwart, die, indem sie die geschichtliche Interpretation in den Dienst aktueller Lebensaufgaben stellt, den übergeschichtlichen Aspekt als notwendige Voraussetzung der geschichtlichen Interpretation unmöglich macht. Das hat bereits Nietzsche klar eingesehen als er sagte: »Die Historie, sofern sie im Dienste des Lebens steht, steht im Dienste einer unhistorischen Macht und wird deshalb nie, in dieser Unterordnung, reine Wissenschaft, etwa wie die Mathematik es ist, werden können

und sollen.« All das beruht eben darauf, das jede Zeit ihre spezifischen Ziele und Aufgaben in sich trägt, demzufolge auch Wertbegriffe, die nicht zum Maßstab alles Vergangenen werden können, ohne daß dieses Vergangene in falschem Licht dargestellt und gewertet würde.

Das Hauptverdienst des zeitgenössischen Historizismus liegt darin, daß er auf die Unhaltbarkeit der These von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Wesens des Menschen hingewiesen hat. Aber sein häufiges Umschlagen in die Konzeption rein historizistischen Relativismus wird durch die Analyse des Phänomens Geschichte korrigiert, eines Phänomens worin neben aller zeitlich sich ausdrückenden Veränderlichkeit auch eine besondere Gesetzlichkeit zum Ausdruck kommt, die sich trotz inhaltlicher Wandlung doch im Wesen gleich bleibt, nicht gleich in der Bedeutung eines Strebens nach einem immer gleichbleibenden Ziel im Sinne der christlichen oder Hegelschen Eshatologie, sondern in Variationen, die als Veränderlichkeiten einer lebendigen, verschieden gerichteten Variablen und nicht einer Entwicklungskonstante mit gleichem Ziel zu verstehen und zu erklären sind.

Diese Gesetzlichkeit des geschichtlichen Geschehens ist nun eine besondere Gesetzlichkeit der anthropologischen Sphäre in der sich der Mensch als zweischichtiges Wesen enthüllt, das im Rahmen der unabwendbaren naturalen Determiniertheit einen weiten Spielraum für seine freie bewußte Tätigkeit findet. In dieser Sphäre der bewußten Tätigkeit – nicht nur der durch Reize und Reflexe bedingten Sphäre sondern auch in der gedanklichen, spekulativ-phantasiehaltigen, emotionalen und voluntativen Sphäre – verwirklicht der Mensch die autonome Welt seiner ethischen, ästhetischen, sozialen und allgemeinkulturellen – und das will sagen humanen Tätigkeit. In dieser Welt der Freiheit, der freien Zielwahl, in der der Mensch den Zweck seines Lebens sieht, werden die *Werte* zu dem, wodurch das menschliche Dasein als Möglichkeit erst zu einem humanen Menschendasein wird. *Die Menschlichkeit im Menschen macht das Wesen des Menschen aus.* Menschlichkeit ist immer nur vom Inhalt her wertbestimmt und -bestimmbar. Die Veränderlichkeit, die in diesem Bereich zum Ausdruck kommt, ist nicht die Veränderlichkeit des Relativismus und gar nicht die des Nihilismus, sondern die Veränderlichkeit eines Wertperfektionismus, der nur zeitweilig durch den außermenschlichen, unmenschlichen Dynamismus von Mächten, die das Dasein des Menschen überhaupt negieren, vernichtet wird oder werden kann. Aber selbst noch der von Wert freier Willkür niedergeworfene Mensch sucht in seinem Protest nach einer Lösung und findet Rechtfertigung für sie, wie für den Sinn seines Kampfes nur in Werten, die von der Gewalt negiert, von dem Kämpfer für das humane Leben aber erlebt werden.

Der Mensch ist also in seiner geschichtlichen Entwicklung weder Puppe noch Spielball, die als Marionette an Fäden bewegt oder als Spielzeug von den Gewalten einer übergeschichtlichen Gesetzlichkeit hin und her geworfen wird. In ihm verschmelzen die beiden sonst entgegengesetzten Pole der kosmischen Wirklichkeit – Natur und Geist zu unlösbarer Einheit und wirken als Faktoren des Geschehens wobei

der zweite Faktor als Bewußtsein von der Natur und Bewußtsein seiner selbst die Initiative, die Verantwortlichkeit übernimmt und das Geschehen lenkt, das sich als Geschichte äußert.

Ist es also verwunderlich, wenn in viele Geschichtsphilosophien, von den mystisch-religiösen bis zu den modernsten revolutionär-kritischen, das vorgeformte Bild von Ormuzd und Ahriman (deus et diabolus), vom guten und bösen Prinzip eingegangen ist, das sich in allen und immer notwendigen Gegensätzen des geschichtlichen Geschehens äußert? Diese Deutungen werden dann noch meist mit verschiedenen eschatologischen Thesen verknüpft, in denen als schließlicher Zweck und Sinn der Geschichte die Lösung aller Beschwerden, die einmal tätig und für seine Taten immer verantwortlich ist.

Weder der pessimistische Fatalismus der naturalistischen Konzeption noch der optimistische Konstruktivismus der theologisch-eschatologischen Konzeption können jedoch das kritische wissenschaftliche Bewußtsein befriedigen, wenn man im Auge behält, daß die Natur keine Geschichte hat und daß die Geschichte vom Menschen geschaffen wird, der sich seiner Ziele ständig bewußt, nach den Prinzipien der Freiheit tätig und für seine Taten, immer verantwortlich ist.

Die Geschichte ist das Ergebnis und die Gesamtheit von Menschenleben und der menschliche Lebenslauf ist immer ein willentlich-wertender *Uersuch*; ein willentlich-wertender *Uersuch* innerhalb der gegebenen Bedingungen und Möglichkeiten des Lebens. Und die Bedingungen sind nicht mit den Ursachen identisch. Die Lebensbedingungen bilden den Rahmen, innerhalb dessen der Einzelmensch und auch seine ganze Generation etwas zu verwirklichen suchen, was sie für wertvoller halten als das bereits Bestehende. Eben der durch die Freiheit bedingte Versuch gibt dem einzelnen Menschenleben seine individuellen Merkmale, seinen besonderen Stil und bildet immer eine eigenartige mögliche Form des Menschseins. Erst auf Grund dieser Besonderheit wird Zweifüßler zum Menschen.

Im Rahmen dieser Betrachtung ist es nicht unsere Aufgabe, Wege und Arten des geschichtlich-soziologischen Einflusses des Einzelmenschen auf seine gesellschaftliche Umgebung oder ihres Einflusses auf ihn zu erörtern, sondern wir wollen lediglich auf die Analogie hinweisen nach der die Geschichte als ein menschliche Ganzheiten umfassendes Geschehen im Grunde auf die gleiche Art verläuft wie die Form der individuellen Existenz des Einzelmenschen.

Der Mensch setzt seine Ziele immer in der *Zeit*, und zwar in Form von bestimmten, bewußten Absichten. Diese Ziele sind Pläne, die aus den Lebensanschauungen Einzelner und ganzer Gemeinschaften erwachsen; verwirklicht werden diese Pläne jedoch im Einklang mit den Möglichkeiten, die in der Wirklichkeit, im Daseinenden gegeben sind. Das menschliche Leben als Einzelheit und die geschichtliche Situation als Resultante von Tätigkeit einer Gemeinschaft ist immer ein *Planen*, ein *Uersuch*. Ein Versuch, der an objektiven Gegebenheiten unternommen wird, und der dann entweder verwirklicht oder als unrealisierbar Bedingung und bestimmender Faktor der Wirklichkeit und der Möglichkeit der Realisierung angemessenerer Versuche wird und bleibt. Das, was sich als geschichtliche Tatsächlichkeit verwirklicht, als ge-

schichtliche Realität erscheint, ist immer eine von den Möglichkeiten, die unter gegebenen Lebensbedingungen als Ergebnis der Bemühungen um die Verwirklichung bewußter menschlicher Ziele erscheint.

Der Ablauf der Geschichte ist – demnach – weder durch kausale Notwendigkeit determiniert, aber auch keine kontingente Tatsächlichkeit, sondern immer ein in den gegebenen Möglichkeiten verwirklichter, sichtbarer, werthaltiger, in Freiheit gewählter menschlicher Wunsch, und darum ist der Mensch – allerdings nicht als Einzelmensch – aber als Mitglied einer Gemeinschaft immer und überall für den Ablauf des geschichtlichen Geschehens verantwortlich. Daraus ergibt sich, daß Geschichtsdarstellung immer auch ein Wertes ist, und so werden wir mit Schiller übereinstimmen können, der die Meinung vertritt, daß Weltgeschichte immer zugleich Weltgericht bedeutet, weil der Historiker, indem er die Vergangenheit darstellt, immer auch sein Werturteil über das abgibt, weil er wertet was er beschreibt. Es muß nur betont werden, daß der Maßstab dieses Werturteiles in der geschichtlichen *Gegebenheit selbst* zu suchen ist und nicht vom Standpunkt eines durch fiktiven absoluten und durch den Konstruktivismus von Ideen geschaffenen allumfassenden Aspekt gewonnen werden kann. Der Sinn jeder geschichtlichen Epoche ist in den zwischenmenschlichen Beziehungen und Gegensätzen der Epoche selbst immanent enthalten. Gerade das hat die Geschichte als empirische Wissenschaft aufzudecken. So werden alle in der positiven Beurteilung der Oktoberrevolution übereinstimmen, während der Faschismus mit einem negativen Vorzeichen dargestellt werden wird. Selbst Historiker, die theoretisch-methodologisch die Notwendigkeit der Wertung bei der Darstellung vergangener Geschehnisse verneinen, können in der Praxis diese Wertung nicht umgehen. Und diese Wertung ist theoretisch durchaus gerechtfertigt, wenn sie von Standpunkt der anthropologischen Konzeption, die wir eben dargelegt haben, vorgenommen wird. Diese anthropologische Analyse zeigt uns deutlich, daß verschiedene Arten, verschiedene Typen, verschiedene Modi der geschichtlichen Entwicklung – durch verschiedene Lebenswirklichkeiten der gegebenen Umstände bedingt – nicht mit schicksalhafter Notwendigkeit nur eine Möglichkeit determiniert haben. Unter gegebenen Umständen stoßen immer verschiedene sinnhaltige Zukunftsvisionen zusammen, die sich in Antithesen und dialektischen Spannungen aufdrängen, die die Aktivität in der Vorhandenen Gegenwart stärker bestimmen als die Bedingungen der Vergangenheit. Diese *Zukunftsvision* ist eben von grundlegender Wichtigkeit für die Existenz der Menschlichkeit und dadurch auch der Geschichte. Die Zukunft determiniert jede geschichtliche Gegenwart, weil gerade das menschliche Bewußtsein die Gegenwart bestimmt und formt, und zwar immer im Einklang mit bestimmten Aufgaben – und das ist die Zukunft! –. Hier liegt der Schlüssel zu jedem bewußten und das heißt soviel wie jedem sinnhaltig geschichtlichen Schaffen, und damit sekundär auch zu jedem geschichtlichen Verständnis und jeder Deutung der Geschichte.

Aus den unendlichen Möglichkeiten des menschlichen Seins verwirklicht sich durch Auswahl in Freiheit, in verschiedenen Etappen des zeitlichen Geschehens, eine Vielzahl verschiedenartiger, einzelner

äußerer Formen menschlichen Daseins, die von der Geschichtsschreibung als einer empirischen Wissenschaft aufgezeichnet werden. Das Unsichtbare jedoch, bzw. das, was erst hinter den verwirklichten Erscheinungen sichtbar wird – und das ist das Bewußtsein, bzw. der menschliche *Geist*, aus dem alles Geschichtliche wächst – wird oft in diesen Interpretationen vergessen. Wenn auch nicht gänzlich vergessen, so doch durch die supponierte Notwendigkeit als scheinbar freien und in Wirklichkeit unfreier, als durch das *Fatum* determinierten Geist gedeutet. Das rührt von einem verständlichen Denkfehler her, der darin besteht, daß die Tatsächlichkeit der Vergangenheit, an der wir nichts mehr ändern können, als Notwendigkeit angesehen wird, daß es jedoch keine eindeutige Notwendigkeit in der Geschichte gibt, wird unter anderen durch die Tatsache bewiesen, daß in der Geschichte keine Prophezeiung möglich ist. Und wie die Naturalisten, die die Gesamtheit der menschlichen Existenz auf die mechanische Kausalität der Natur und die ausschließliche Herrschaft des Animalischen im menschlichen Wesen reduziert haben, nicht einsehen, was das selbstständige, freie Schöpfertum des humanen Bewußtseins bedeutet, so sehen auf der anderen Seite die Panlogisten, die sowohl den Geist als auch die Natur aus dem Logos erklären wollen, in dem geschichtlichen Geschehen einzig eine Manifestierung der absoluten Dialektik des Geistes, die die Möglichkeit eines freien geschichtlichen Entschlusses nicht gestattet. Weder der naturalistische kausale Determinismus noch der panlogistisch-fatalistische Theologismus stellen eine kritische Konzeption der geschichtlichen Bewegung dar, die *Singularität* der geschichtlichen Formen erklären könnte. Ebenso kann uns die Tatsächlichkeit des Gewesenen nicht überzeugen, daß es immer gerade so hat kommen müssen, und noch weniger davon, daß alles Gewesene immer vorwärtsführt auf ein gemeinsames, von Anfang an in eine Richtung weisendes, sinnhaltiges, rationales Ziel, das in der mittelalterlichen Ideologie als »*summum bonum*« bezeichnet wird. Jeder Zeitabschnitt möchte sein unmittelbares Ziel, die Leitidee seiner gesamten Arbeit verwirklichen, aber sobald dieses Ziel als Absolutum hingestellt wird, das immer geglückt hat, und ganz besonders, wenn es für alle Ewigkeit als Endziel aller geschichtlicher Bewegung, als sinnhaltiger Abschluß der gesamten Existenz des Menschen hingestellt wird, dann ist solch eine Konzeption ungeschichtlich und in ihrer Willkür nicht objektiv und wissenschaftlich unhaltbar.

Genau so unhaltbar sind alle Versuche einer Universalgeschichte der Menschheit, einer Geschichte der Menschheit im Sinne der klassischen Geschichtsphilosophie, weil eine solche Universalgeschichte zwangsläufig die vorweggenommene Idee vom »*Telos*« der gesamten menschlichen Existenz einschließt. Das sind eschatologische Theorien, Theorien, die die Idee der Erkenntnis in den verschiedensten Formen ihres Optimismus vergegenwärtigen. Und das wichtigste: diese Theorien stehen im Widerspruch mit der Tatsächlichkeit. Sind denn alle Völker auf Erden durch eine gemeinsame Dynamik der Geschichte verbunden? Haben alle dieselben geschichtlichen Phasen durchlaufen? Befinden sich heute alle auf demselben Niveau? Lassen sich denn

überhaupt ihre geschichtlichen Entwicklungen durch irgendeine Analogie verbinden? Wo also soll das Schema einer Universalgeschichte angewandt werden? Ist sie nicht an und für sich ein auf die Vergangenheit der Menschheit angewandtes Absurdum?

Die Geschichte der Menschheit ist eine mannigfaltige Gesamtheit, eine immer *neue* Gesamtheit *eigenartiger* menschlicher Singularitäten. Daß heute diese Eigenartigkeiten durch äußere Umstände tiefer und fester zu einer Einheit von Bedingungen verbunden sind, daran ist nicht zu zweifeln. Und daß sie sich – oft von gemeinsamen Ideen getragen – verbinden, aber – immer von individuellen Interessen getrieben – auseinandergehen, ist auch eine Tatsache, die sowohl für das gegenseitige Verhältnis von Einzelmenschen wie für das von einzelnen Völkern gilt heute mehr denn je. Aber daß heute, geschweige denn in der Vergangenheit, das geschichtliche Geschehen nicht zu einem einheitlichen Entwicklungsweg verbunden werden kann – davon zeugt die Geschichte selbst. Sie können nicht verbunden werden im Sinne der geschichtsphilosophischen Ideen des 19. Jh., die jede ihren eigenen, trotzdem aber unweigerlich inhaltlich bestimmten eschatologischen Charakter hat. Obwohl die eschatologische These unhaltbar ist, so ist doch durch alles geschichtliche Geschehen hindurch sichtbar die Tendenz, die in der Idee der Humanität, in der Idee der Menschlichkeit enthalten ist. Inhaltlich wird diese Idee verschiedenartig bestimmt, die Ideale als Lebensaufgaben ändern sich, und die Wege zu ihrer Verwirklichung noch viel mehr. Aber eben in diesem Streben spielt sich immer das menschliche Leben ab, wodurch mit größerem oder geringerem Erfolg die animalische Komponente im Menschen überwunden wird. Die Tendenz jedoch bleibt immer die gleiche. Kraft dieser Tendenz erhält das unmenschliche irdische Phänomen menschliche Form, verwirklicht es die Idee der Menschlichkeit und verwirklicht dadurch über der Schicht der natürlichen Tatsächlichkeit eine neue und eigenständige geschichtliche Wirklichkeit. Die Geschichte ist keine Negation der Natur, sondern ihr autonomer Überbau, und dieser Überbau wird verwirklicht durch die realen Faktoren des Lebens in immer neuen, offenen, aber einheitlichen Horizonten als den erahnten und gesehenen Möglichkeiten und Perspektiven einer humanen und das heißt wertdeterminierten Erscheinungswelt.

Aber im Unterschied zum eschatologischen Historizismus entdeckt durch die phänomenologische Methode gewonnene »Gesetzlichkeit« des Einzelnen und Eigenartigen als der geradezu übernatürlichen geschichtlichen Gegebenheit die Möglichkeit, den lebendigen Reichtum, die Vielfältigkeit und Mannigfaltigkeit dieses humanen Lebens zu beleuchten und darzustellen. Die Vergangenheit des menschlichen Geschlechtes zeigt in ihrer zeitlich verwirklichten Gegebenheit nicht das einheitliche Telos der Entwicklung und des Fortschritts in einer einzigen Richtung, so daß es auch sinnlos ist, einen einheitlichen Sinn dort zu suchen, wo der Akteur selbst diesen Sinn nicht gefunden hat. Es gibt gelungene Versuche und mißlungene Verwirklichungen und Untergänge, Erfolge und Mißerfolge, alles im Aspekt von Ideen, von in Freiheit gefundenen, als Ziel gesetzten und für die Tat bestimmen-

den Ideen, und es liegt der Geschichte als Wissenschaft ob, indem sie sie summiert, sie als verschiedenartige geschichtliche Wirklichkeit zu systematisieren.

Leitideen im Schöpfertum der Völker und Zeitalter zu entdecken, Leitideen, die nicht immer in Form eines »Programms« gefaßt wurden, aber die Handlungen der betreffenden Gemeinschaften geleitet haben, das ist das tiefste, was die Geschichte aufdecken kann. Einer vergangenen Gegebenheit jedoch einen Sinn oder eine bestimmte Idee zu unterlegen, die dort nicht vorhanden waren, das hieße das Geschehene verzerren und nicht erklären. Ein solcher Konstruktivismus überschreitet die Grenzen, die die Geschichtsphilosophie der Geschichte als empirischer Wissenschaft setzen darf.

Sich von der Natur und ihrer Determinante als der stärksten vorgeschichtlichen Macht zu befreien, die einst ausschließlich das Schicksal des Menschen beherrscht hat (heute bloß aber Grenzen und Rahmen seiner Macht bildet!), sein Schicksal nach Plänen zu gestalten, die immer einen Versuch darstellen, die Idee des Humanismus zu verwirklichen, der zufolge auf verschiedene Weise die Formen der Menschlichkeit verwirklicht wurden, das ist es, was man Geschichte nennt. Geschichte ist also nicht Natur, sie geht auch nicht aus ihr hervor. Sie ist zwar auch keine Antinatur, aber im Rahmen ihrer Grenzen verwirklicht sie sich als nichtanimalische Wirklichkeit in ihrer Eigenheit, wodurch eine besondere Schicht des Seins aufgedeckt wird, die im menschlichen Bewußtsein, bzw. im Gewissen latent vorhanden ist, und die in einer möglichen Wertwelt einen Teil davon entdeckt und durch ihn eine besondere Form des Daseins verwirklicht.

Die Geschichte als Wissenschaft von diesem objektiven Geschehen darf nun keine Konstruktion, sondern muß eine phänomenologische Interpretation des Wesens des in der Vergangenheit Vorgefundenen sein. Sie hat eine Beschreibung der Phänomene zu sein, die sich abgespielt haben, aber eine Beschreibung die sich ergibt aus klaren Begriffsverbindungen, klaren kategorialen Strukturen, die im Wesen des Menschendaseins aufgedeckt sind. Deswegen muß die Geschichtsphilosophie die in der geschichtlichen Wirklichkeit entdeckten Grundfaktoren alles Menschlichen oder dessen, was so geheißen werden kann, als Faktoren auffassen, die der Geschichte dazu verhelfen werden, das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Wertvolle vom Wertlosen, das Geschichtliche vom Naturalen zu unterscheiden, und so die Möglichkeit einer Erklärung zu finden, wie von den mannigfaltigen Möglichkeiten des Seins gerade das verwirklicht wurde, was bis zu uns, bis auf unsere Zeit als Bild unserer Vergangenheit kommt und als objektives Bild bleibt.

HISTORY, NATURE, AND TRUTH

by *William D. Nietmann*

Stockton, California

It is my task as a symposiast to state my position on the topic, »History and Nature.« Both the extemporaneous character of my remarks and the lack of confidence I have in my off-the-cuff erudition would make any detailed support I might offer for my position a dubious undertaking; hence I am grateful that the symposiasts are called upon merely to state, rather than to argue in detail for, their positions. However, in order to fulfill even this limited assignment, I find that I must amplify the topic by adding at least one word, namely, Truth. I therefore invite you to consider the topic, »History, Nature, and Truth.«

I

Like chemical, mechanical, and vital changes the changes that history deals with must first be turned into events in order to get at them, so to speak. That is, no event can be an historical event unless we can say »before« or »after« about it. But if we stopped here, events could be historical only in the sense that we speak of the history of the solar system, or the evolutionary history of the Gila monster. But solar systems and evolutionary developments are *processes*; they involve changes which, even though they may reach ends, are nevertheless intrinsically not directed by their own purposes. Their ends are implicit in them and are not determined by them. It is not accounts of such processes that I have in mind in my present remarks about history. Rather, I am thinking about history in terms of events that have not only temporal dimensions but purposive dimensions as well. Events that can be measured both by time and by purpose are historical events. It is my thesis that history, in the sense that I am using the term, is a body of propositions which relates historical events to each other.

It is the factor of purpose that makes the essential difference between historical events and other events. But there is not much gained

in defining purpose. We may, for example, say that purpose occurs when means are arranged in order to gain some end. But why could means be the means to any given end? For example, you may see an automobile spinning its wheels in the mud and conclude that the driver is not getting anywhere. But how do you know that he wants to get anywhere? Perhaps he is merely testing the durability of a certain brand of automobile tires, and for this reason he intends to spin his wheels in the mud. When a means-end continuum exhibits purpose, it is because some person is up to something. In order for you to find out what he is up to, you must ask him, and he must tell you, »I am stuck in the mud« or »I am testing tires for *Consumer's Guide*.« To be sure, »what a person is up to« is a synonym for purpose, and not a definition of it. But perhaps purposes have to be defined retail, one by one, as each person tells you what he is up to. In that case, it is always some particular purpose that is defined, and not purpose-in-general.

The situation with respect to defining purpose may be instructive to our understanding of the character of an historical event. The purposes by which events are measured, and hence turned into historical events, are not purposes-in-general, but particular purposes of some individual, even though the purpose may not only be complex, but may also be one that is intended by others with whom he is in conspiracy, a fact that leads us to speak about a common purpose. It is such particular purposes that make events historical and thus provide, so to speak, the »stuff« out of which historians can make historical propositions. Consider, for example, Hitler's *putsch* into the Saar. Hitler's march was an event, for we can talk about it in terms of »before« and »after«; that is, there was a pre-Hitlerian Saar and a post-Hitlerian Saar. But Hitler's march was not merely an event; it was also an historical event because a purposive deed was its source. In marching into the Saar, Hitler was up to something. If we had asked him what he was up to, he might have said, »I want to test the French will to oppose my plans for the re-establishment of Germany.« In making history out of such an historical event, an historian's account might go something like this: »If the French had shown signs of resistance, Hitler never would have marched. The march he began in the Saar took the combined power of the Communist and Capitalist nations to stop.«

In making such a statement, our historian would be imposing relationships upon an historical event which it itself did not contain; for the engendering of so mighty an alliance and defeat by that alliance was certainly not part of Hitler's purpose when he occupied the Saar. Of course, such an outcome was a possibility, but only for the tautologous reason that everything actual must be possible. For it is the historian who decides the actuality of historical events as history. Given a different historian, it is not unlikely that the historical events would be differently put together into propositions. Thus, for example, I once heard it said that Hitler was defeated through the financial scheming of International Jewry, whose members are really in control both of the Kremlin and Washington!

Some historians are content to limit their propositions to statements which relate historical events to each other. They never ask what non-historical general ideas they are presupposing in order for their history to make sense. In this case their history is philosophically naïve. However, if they do raise the question of the source of the reasonableness of their historical propositions, they are no longer merely historians. They are also philosophers of history. It is at this point that we come to Nature, the second part of our topic, for when historians become philosophers of history, they are concerned not only with relating historical events to each other propositionally, but they are also interested in the nature of the world in which historical events, and interpretations of them, are possible. Their question then becomes, Is the category that I am presupposing in order for my propositions to make sense *more* than an explanatory category? is it also a *metaphysical* category? That is, does nature support the claims I am making in behalf of historical events? Let me mention some appeals to nature which are compatible with several common explanatory categories used by historians as they make history out of historical events.

II

The interpretation of history as personal activity of deity is one such common category. Jewish apocalypticism affords a classic example of this kind of philosophy of history, as does St. Augustine's *City of God*. Another category of explanation of historical events that is not uncommon, at least among those familiar with philosophical tradition, is the idea that Nature is logical process. In this interpretation, historical events, rather than being evidence for personal activity of deity, are understood as the necessary consequences of subjective choices by which whatever must logically follow next, does follow. If the choice is contrary to the next step, the chooser may be crushed: hence Hegel speaks of history as a »slaughter bench.« But the crushing of the chooser of the wrong choice is an historical gain, for the wrong choice precisely provides the occasion for the right choice at once to eliminate a reactionary obstacle in historical process and to establish a point of departure for the next logical advance of Reason. The play of contrary subjective passions, Hegel tells us, is the »cunning« whereby Reason comes into possession of itself. Thus, by the impersonal category of dialectical process, Hegel makes history fit into a metaphysical scheme in which the Real is the rational, and the Rational is the real.

There are to be sure, other explanatory categories which are regarded as grounded in nature, or in the case of Sartre, in non-nature, Nothing. Two more occur to me at the moment, namely, progress and novelty. However, the point I am offering for your consideration need not suffer from the lack of further illustration: I am simply pointing out the difference between historians and philosophers of history. Whereas historians as such are not concerned to ground their explanatory categories in some doctrine of nature, philosophers of history

are so concerned. In fact, as philosophers they can be satisfied with nothing less than a complete understanding of history. However, such a synoptic interest does not exhaust the range of philosophical tendencies, for there are some philosophers whose bent of mind turns more to the critical and analytical than to the programmatic and synoptic. One critical question that is central may be formulated as follows: How can one tell whether or not any given understanding of historical events, and the doctrine of nature upon which it is grounded, are true? The problem of truth is the last part of my topic.

III

There is one kind of answer to our question, namely the ideological answer, that we shall dismiss as not being philosophical. This kind of answer is marked by what theologians call »proof-texting.« Thus, for example a Marxist who justifies his position, not in terms of its intrinsic merit, but rather because it is »truly Marxist« is not unlike a theologian who justifies his position because it is truly Christian! There can, of course, be no objection to proof-texting as a way of gaining advantage in ideological controversies, but philosophers are certainly interested in truth rather than in the purity of an ideology. In any case, many philosophers want to have what is commonly called »objective« answers. For them the issue is, »What can objectively be said in answer to the question as to whether or not any given understanding of historical events is true?«

The question is irrelevant, of course, unless we are speaking about propositions. It is only in so far as an historian or a philosopher of history alleges that his account of affairs can be true that there is a problem of objective truth. How can we know, for example, that any explanation whatever of Hitler's occupation of the Saar is true? Or, for example, that the rise and fall of Hitler was an episode in the self-realization of World Spirit? Such claims are either true or false just as they stand; nothing we believe about them one way or another can change them from true to false or from false to true. Let us suppose, however, that not only do we believe that a certain proposition is true, but that we also want to assure ourselves that we are believing truly that it is true. What can we do to prove the truth of our belief? As far as I can tell, nothing at all. For if we offer other beliefs to support our belief that a proposition is true, the supporting beliefs can be challenged. In that case, we would have to offer beliefs to support the beliefs that support our belief that the proposition in question is true. If I needed to lengthen my speech – and I do not – I could add to this sequence. As it is, you can see the point: Although we can indeed know a true proposition, we cannot know *that* it is true. Thus, with respect to objective truth, we need not be sceptics, for we can know the truth: but we must be agnostics, for we cannot know whether or not we know the truth.

Some philosophers are not content to be agnostics. On the one hand, there are those, for example, who find non-cognitive grounds for

accepting the truth of propositions that they believe. Thus one of our colleagues pointed out in his address that an authentic Marxist must accept his version of Marxism in order to explain history. In so saying, he was telling us that any one accepting an alternative Marxist point of view must fail to explain history, and that this failure is too high a price to pay for holding the alternative view. Hence we are led to accept his view as being the best bargain. On the other hand, some philosophers are not very perturbed by the agnostic puzzle that is generated when an attempt is made to solve the problem of the objective truth of a proposition. Such philosophers point out that from start to finish history is a human enterprise and hence it cannot be objective. The historian – philosopher who makes purposive acts historical by regarding them as »before« and »after« and who, relating different historical events to each other propositionally in terms of some category which he regards as disclosing Nature itself, is himself the substance of his own work. To use the quotation of another of our colleagues, if one wants to study history, he must study the historian as well.

But can he? If he does, he who studies the historian is no less the substance of *his* study; and so it goes. Perhaps in history – and in all other human intellectual enterprises – the authors of knowledge can no more escape their own propositional nets than a man can jump out of his skin and run around in his bones.

HISTOIRE ET NATURE

Gajo Petrović

Zagreb

Quel est le rapport entre histoire et nature? Voilà une question très générale et abstraite, qui cependant comprend et suppose un grand nombre de questions »plus concrètes«. Il semble qu'il y en ait deux principales offrant un intérêt tout particulier, quoiqu'elles soient toujours assez »générales«. La première serait la suivante: *La nature a-t-elle une histoire?* Autrement dit: *Peut-on parler de développement historique quand il s'agit de la nature?* La seconde s'énoncerait ainsi: *L'histoire fait-elle partie de la nature?* En d'autres termes: *L'histoire porte-t-elle la marque de l'évènement naturel?* Ces deux questions ne sont ni univoques, ni simples; elles se laissent différemment interpréter et peuvent se subdiviser en plusieurs questions subsidiaires.

La question de savoir, par exemple, s'il y a une histoire dans la nature, peut s'interpréter comme la question de la nature en tant que tout et peut s'exprimer en ces termes: *La nature en tant que tout a-t-elle une histoire?* Ou encore: *La nature en tant que tout est-elle quelque chose d'historique?* Mais la question de l'histoire dans la nature peut être aussi comprise d'une façon différente: *L'histoire a-t-elle lieu dans les domaines particuliers de la nature?* Ou plus modestement: *Y a-t-il une histoire dans quelque domaine particulier de la nature?* Toutes ces questions sont étroitement liées entre elles, et répondre à l'une par l'affirmative et à l'autre par la négative, c'est en faire jaillir aussitôt de nouvelles. Et si l'on croit que l'histoire a lieu seulement dans certains domaines ou parties de la nature, il faut se demander *comment et pourquoi* il est possible que l'histoire dans la nature soit présente ici et absente ailleurs. De même il faudrait répondre: *Pourquoi l'histoire a-t-elle lieu dans certaines parties de la nature, et pas dans la nature en tant que tout?* Et cette dernière question prendrait une acuité particulière dans le cas où il serait affirmé que tous les domaines particuliers de la nature se développent historiquement, mais pas la nature en tant que tout.

La deuxième question – est-il possible de parler de la nature en liaison avec l'histoire, c'est-à-dire, est-il possible de considérer l'histoi-

re comme un processus naturel – n'est pas plus simple ni univoque que les autres. Elle pourrait signifier: *L'histoire est-elle seulement un processus naturel spécifique qui ne se différencie pas essentiellement des autres?* Mais aussi: *Y a-t-il dans l'histoire certains éléments ou aspects suffisants pour en faire, au moins en partie et entre autre, quelque chose de naturel?* On voit aussitôt que ces questions subsidiaires sont elles aussi étroitement liées entre elles.

Cependant, quelles que soient l'analyse et l'interprétation que l'on donne du rapport dont nous parlons dans nos deux questions principales, il faudrait au moins s'efforcer d'élucider les notions de «nature» et d'«histoire» utilisées ici. Je n'ai pas l'intention de soutenir qu'il faut d'abord donner une réponse complète à des questions comme *«qu'est-ce que l'histoire»* ou *«qu'est-ce que la nature?»* avant d'en venir à la question de leurs rapports. Cette façon de prendre les choses signifierait que la nature et l'histoire sont indépendantes, étrangères l'une à l'autre, et leurs rapports quelque chose qui leur vient ensuite, qui leur est extérieur et secondaire, et qui n'a d'influence ni sur l'une ni sur l'autre dans leur essence. Or, la vérité est au contraire que la nature et l'histoire ne sont ce qu'elles sont que dans leur rapport mutuel, et que leur rapport mutuel est le moment constitutif de leur essence à toutes les deux. *Mais c'est précisément parce que le rapport entre la nature et l'histoire leur est essentiel que la question de leur rapport ne peut pas éviter la question de leur essence.* Et comme les mots «nature» et «histoire» s'emploient dans les sens les plus variés (c'est ainsi qu'on appelle «histoire» un évènement réel, une science sociale, une matière scolaire, un manuel etc . . .), l'étude de l'essence de la nature et de l'histoire doit comprendre aussi la délimitation des significations qui dans ce cas sont sans importance.

Il y a une conception de la nature qui identifie celle-ci avec la totalité de tout l'étant, avec l'ensemble de tout ce qui est. Cette conception se rencontre avec diverses variantes chez de nombreux «naturalistes», «matérialistes» et «monistes» des temps nouveaux, mais aussi, et sous sa forme la plus pure et la plus authentique, chez les anciens Grecs. La *physis* grecque englobe le ciel et la terre, les mers et les montagnes, les plantes et les animaux, les hommes et les dieux. Si l'on accepte cette notion de la nature, la question du rapport entre l'histoire et la nature se pose sous une forme différente. Au lieu de demander s'il y a une histoire dans la nature, il est suffisant de se demander simplement: *L'histoire se passe-t-elle après tout?* Car si la nature est l'ensemble de tout l'étant et le «lieu» de tout advenir, l'histoire, si elle se passe n'importe où, ne peut se passer que dans la nature.

Quand nous discutons le rapport entre l'histoire et la nature en nous demandant s'il y a de l'histoire dans la nature c'est bien entendu à une autre notion de la nature, plus limitée, que nous pensons. Et n'est-ce pas à cette notion de la nature, qui suppose la division de tout l'étant en nature et en histoire, ou plus exactement, en nature et en homme (société humaine)? Car l'homme est cet étant dont l'historicité n'est pas en question; seule est discutable la signification de l'historicité, et la question de savoir si elle appartient à la nature (non-humaine).

Mais si dans notre question la nature n'est pas l'ensemble de tout l'étant mais n'en est qu'une partie, qu'est-elle alors? En énumérant simplement les phénomènes ou les domaines qu'elle englobe, nous expliquerons mal la notion de nature et la différence essentielle entre nature et société (homme). Cette distinction entre l'une et l'autre ne peut se soutenir si l'on ne peut pas expliquer en quoi le mode d'être propre à l'homme se différencie essentiellement du mode d'être qui caractérise la nature.

Cette question n'a pas de réponse »brève et claire«. Toute réponse brève, même la plus satisfaisante, ne peut qu'être incomplète et simplifiée. Mais cela ne doit pas nous empêcher de poursuivre notre effort sur le chemin qui va des réponses incomplètes aux réponses de plus en plus complètes et adéquates. Et cette façon incomplète mais à la base juste de déterminer la différence entre la nature et l'homme, n'est-elle pas de dire que l'être (Sein) naturel est un être (Sein) déterminé par l'action complémentaire de la *nécessité et de la contingence*? Quand on parle de la nature, on peut parler des nécessités, mais aussi des contingences. A l'aide de ces notions-là, on peut donner une explication satisfaisante des événements naturels, mais elles ne sont pas d'un grand secours pour expliquer ce que nous appelons l'être humain ou transnaturel. L'être humain transnaturel est une forme d'être dans laquelle ce qui est – est à la façon de la praxis, à la façon de *l'activité créatrice libre*.

On pourrait croire que cette distinction est »idéaliste«, qu'elle ignore l'existence réelle et l'essence de l'homme, qui est en même temps un être naturel et un être plus-que-naturel (historique). Mais si l'on adopte la conception selon laquelle l'homme n'est pas seulement ce qu'il est de fait mais aussi ce qu'il peut et doit être, et si l'on suppose que l'homme est un être social qui peut être aliéné à lui-même, on peut trouver une explication à la différence essentielle qui sépare l'homme de tout ce qui est naturel. Et l'on peut dire alors que dans la vie individuelle de l'homme et dans l'histoire en tant que suite continue d'activités sociales humaines, on trouve les nécessités bien aussi que les contingences. Mais si la société est soumise au règne de la nécessité et de la contingence, c'est une société humaine inauthentique et auto-aliénée. L'essence de l'homme est dans le dépassement du niveau de simple naturalité, et s'il reste à ce niveau-là (ou s'il y retourne), il n'est pas lui-même mais aliéné à son essence. L'être humain vrai, non aliéné, n'est pas un simple vivre naturel. Pour dire comme Marx: »Les individus universellement développés dont les rapports sociaux, en tant que rapports communs, qui leur sont propres, sont soumis également à leur propre contrôle commun, ne sont pas un produit de la nature mais un produit de l'histoire«. ¹

Les lois dites économiques qui régissent le marché et la production de marchandises en général, Marx les appelle souvent les »lois naturelles« de la production sociale. Nous sommes d'accord avec lui sur ce point. Ce sont *vraiment des lois naturelles*, mais cela signifie que la

¹ K. Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin 1953, p. 79.

société régie par ces lois *n'est pas vraiment une société humaine*. La société humaine n'est humaine que dans la mesure où ces lois sont transcendées, où l'homme s'exprime comme un être créateur libre de la praxis, comme un être historique. Il n'est pas trop difficile de montrer que c'est là une conception authentique de Marx et Engels, au moins là où ils sont fidèles à leurs conceptions et intentions fondamentales. C'est ainsi qu'en ce qui concerne la loi de la concurrence d'après laquelle l'offre et la demande ne se recouvrent jamais l'une l'autre, mais se dépassent constamment et de cette manière se stimulent et se complètent mutuellement, Engels écrit: »L'économiste trouve que cette loi est superbe, avec ces égalisations constantes où l'on regagne ici ce que l'on perd là. Cette loi est sa plus grande gloire, il ne peut se rassasier de la contempler et de l'examiner sous tous les angles possibles et impossibles. Et pourtant il est bien clair que cette loi est *une loi naturelle pure et non une loi de l'esprit*. Une loi qui engendre la révolution. L'économiste arrive avec sa belle théorie de l'offre et de la demande, vous démontre que »jamais on ne peut produire trop«, et la pratique répond par des *crises commerciales* qui reviennent *avec des régularités de comètes* en moyenne tous les cinq ou sept ans. Ces crises commerciales se produisaient déjà il y a quatre vingts ans et revenaient comme jadis les *grandes épidémies*, apportant avec elles plus de misère et d'amoralité que ces dernières (cf. Wade, *Hist. of the Middle and Working classes*, London, 1835, p. 211). Certes ces révolutions commerciales confirment la loi, elles la confirment entièrement, mais pas comme l'économiste veut nous en convaincre. Que penser d'une loi qui ne peut s'accomplir qu'à l'aide de révolutions périodiques? C'est *justement une loi de la nature, qui se fonde sur l'inconscience des participants*. Si les producteurs en tant que tels savaient de quoi les consommateurs ont besoin, ils organiseraient la production et la répartiraient entre tous, et rendraient ainsi impossibles le balancement de la concurrence et ses tendances à la crise. *Produisez consciemment, comme des hommes et non comme des atomes dispersés dépourvus de conscience générique*, et vous serez audessus de toutes ces oppositions artificielles et insoutenables. Cependant, aussi longtemps que vous continuez à produire, comme vous le faisiez auparavant, *d'une façon inconsciente, irréfléchie, abandonnée au règne du hasard*, engendrera des crises«.²

Dans le passage cité, Engels affirme que la loi de la concurrence est »une loi naturelle pure«. Cette façon de qualifier une loi économique de »naturelle« ne constitue ni une louange, ni la constatation pure et »neutre« d'un état de fait. Cette caractérisation a évidemment un sens critique négatif. La loi naturelle, comme dit Engels, a pour fondement »l'inconscience des participants«, et être sous l'emprise de cette loi signifie »être abandonné au règne du hasard«. C'est justement parce que la loi de la concurrence est une loi naturelle qu'elle peut se réaliser seulement par la voie des crises commerciales qui apparaissent régulièrement comme les comètes ou comme les grandes épidémies. A cete loi naturelle, Engels oppose la »loi de l'esprit«. Mais

² K. Marx, F. Engels, *Werke*, Dietz Verlag Berlin 1957, Band 1, p. 514-515. Souligné par G. Petrović.

cette opposition non plus n'a pas seulement le caractère d'une constatation de fait: elle réclame le changement de l'état existant, comme en fait foi le passage où Engels nous exhorte explicitement à produire »consciemment, comme des hommes et non comme des atomes dispersés et dépourvus de conscience générique«.

Nous pouvons donc répondre affirmativement à la question de savoir s'il y a dans l'histoire quelque chose de naturel. Il y a dans l'histoire quelque chose de naturel, mais ce naturel n'est pas ce qui la fait histoire. Ce qui constitue l'essence de l'historique, c'est justement *le transcendance du naturel, le dépassement de l'opposition entre la nécessité et le hasard aveugles par l'activité consciente libre.*

Si nous admettons la thèse selon laquelle l'histoire n'est pas un simple processus naturel, mais le dépassement du naturel, est-ce que nous donnons pour autant une réponse négative à la question de l'historicité de la nature? La nature, dans un sens, est peut-être quand même historique? Il y a des philosophes, qui pensent que la nature est une catégorie historique et que la thèse de l'historicité de la nature est l'un des éléments essentiels du marxisme. Nous pouvons leur donner notre accord dans un sens. La nature est sans aucun doute historique si l'on entend par »nature« la notion de nature. Cette notion n'est ni éternelle, ni toujours la même, elle change historiquement avec les changements de l'homme, de la nature et de leurs rapports, dans le cadre du monde spirituel total que l'homme crée et refait constamment. Mais la nature ne doit pas être confondue avec la notion de nature!

Ce n'est pas seulement la notion de nature que est historique. La nature elle-même est historique dans la mesure où elle est en relation avec l'homme, dans la mesure où elle est le lieu du séjour de l'homme et le théâtre de son activité. La nature à laquelle l'homme a affaire, la nature dans laquelle il vit, travaille, se réjouit et souffre, n'est pas tout ce qu'elle est indépendamment de l'homme. La forme sous laquelle nous la rencontrons quotidiennement est l'oeuvre de l'histoire mondiale. La nature antérieure à l'histoire humaine, dit Marx en critiquant Feuerbach, »n'est pas la nature dans laquelle vit Feuerbach, cette nature n'existe plus nulle part aujourd'hui, sauf peut-être sur quelques îlots de corail des mers australes d'origine récente, par conséquent n'existe pas non plus pour Feuerbach«.³ De nombreux marxistes contemporains soulignent de même avec justesse que la nature dans laquelle nous vivons et que nous connaissons est la nature modifiée par notre activité. Et pourtant cette nature modifiée par notre activité ne s'épuise pas dans nos modifications. Elle n'est pas toute dans ce visage qu'elle nous découvre ou dans cette main dont elle se sert pour nous combler. Les étoiles ne sont pas seulement une illumination romantique pour amoureux, une orientation pratique pour les marins, un objet d'étude intéressant pour les astronomes. Et ce qu'elles sont, indépendamment de notre attitude envers elles, qu'elle soit cognitive, affective ou volitive, échappe en grande partie à notre pouvoir, et ne peut être changé par notre activité. Les étoiles présentent certains aspects qui les situent en dehors des événements historiques, et cer-

³ K. Marx, F. Engels: *Werke*, Dietz Verlag Berlin 1962, Band 3, p. 44.

tains autres grâce auxquels elles s'intègrent à ces événements. Mais il n'est pas nécessaire de chercher la nature indépendante de l'homme dans les étoiles éloignées ou un peu plus près dans les îles de corail. Non plus dans l'horreur des catastrophes élémentaires tels que tremblements de terre, inondations, ouragans et cyclones. Nous rencontrons cette nature opaque et résistante tous les jours en nous-mêmes, où selon l'aveu réticent du plus grand philosophe subjectiviste-volontariste amateur du XX^e siècle, »les lois physiologiques agissent quand même«.

Quand j'insiste sur le fait que la nature ne peut pas *s'identifier* avec la nature produite ou modifiée par l'homme, cela ne doit nullement être compris comme l'affirmation de l'existence d'une nature totalement indépendante de l'homme, nature qui est ce qu'elle est avec ou sans l'homme. S'il est une miette minuscule dans le cosmos, dans le gouffre de l'éternité, l'homme est infiniment grand par les qualités dont il enrichit l'être. L'homme en tant qu'être »naturel« transcendant la naturité apporte dans tout l'étant un changement essentiel, et la nature elle aussi devient par lui et d'après lui quelque chose de tout à fait autre que ce qu'elle serait sans lui. De même que l'homme ne peut être ce qu'il est que par rapport à la nature, la nature ne peut être ce qu'elle est que par rapport à l'homme et avec lui. Sans l'homme, la nature ne serait que le chaos insensé du déroulement nécessaire – contingent. Avec l'homme, elle est quelque chose d'autre, le théâtre de la lutte entre le sens et le non-sens, la liberté et la nécessité. En soulignant le lien essentiel qui unit la nature à l'homme, il faut insister aussi sur les différences qualitatives qui les séparent. Et l'on ne peut ni réduire l'homme à des matières et lois naturelles qui le constituent et agissent dans lui, ni réduire la nature à la nature que l'homme a transformée ou créée. *Et dans la mesure où la nature n'est pas l'oeuvre de l'homme, il n'y a pas d'histoire dans la nature. L'historicité est la né-gation de la naturité.*

Pourtant, même si l'on concède l'existence de la nature en dehors de l'histoire humaine et avant elle, cette nature »en soi« n'avait-elle et n'a-t-elle son propre histoire, comme en font foi les sciences naturelles créées dans l'histoire humaine? La théorie de l'évolution ne nous apprend-elle pas que toutes les espèces animales et végétales de la terre se sont développées historiquement. La géologie ne nous-informe-t-elle pas des changements historiques de la surface du globe? L'astronomie ne devine-t-elle pas le commencement, le développement et la fin des étoiles et des galaxies? La Cosmogonie n'a-t-elle pas la hardiesse de poser la question de l'origine et du développement du Cosmos en tant que tout?

Avant d'essayer de répondre, il est bon de nous demander ce que nous entendons par histoire. De nombreuses confusions dans les discussions concernant les rapports de la nature et de l'histoire sont l'effet d'un emploi inadéquat de la notion d'histoire. On parle en effet de l'»histoire« des êtres vivants, de l'écorce terrestre, des étoiles, de l'univers. Reste à savoir si cette appellation est bien fondée. Il n'est pas difficile de comprendre que l'histoire n'est pas assimilable à un quelconque changement. Mais peut-on identifier l'histoire à une série de

changements reliés entre eux s'accomplissant dans une direction déterminée? (Par exemple des formes simples aux formes composées?) Ou faut-il encore autre chose pour que l'on puisse considérer comme histoire une série de changements reliés entre eux?

Que nous voulions nier le développement de l'univers en tant que tout ou que nous l'affirmions en tenant compte de son commencement probable et de sa fin prévisible; que nous voulions expliquer le changements dans l'écorce terrestre par l'action continue de facteurs perpétuels ou par des cataclysmes subits; que nous voulions voir dans l'évolution des espèces végétales et animales un progrès, un recul ou les deux, et que nous voulions l'expliquer par l'adaptation aux conditions extérieures, par la lutte pour la vie ou par les mutations spontanées, dans aucun de ces cas il ne s'agit de changements produits par l'activité consciente libre de ce qui change. Il s'agit ici de changements qui s'expliquent par le jeu aveugle de la loi et du hasard. Mais l'histoire ne saurait être réduite ni aux changements en général, ni à une série de changements liés entre eux représentant le résultat de l'action de nécessités et de hasards aveugles. Il n'y a pas d'histoire là où il n'y a pas d'activité créatrice libre.

Mais si l'on considère la notion d'histoire spécifiée, la réponse à la question de l'histoire dans la nature s'impose d'elle-même. De même que l'homme n'est pas seulement un être naturel, la nature n'est pas quelque chose d'historique dans son tout. Il y a dans la nature quelque chose de nonhistorique, quelque chose d'indifférent envers l'homme, envers ses tâches historiques et ses malheurs.

La thèse selon laquelle l'homme est un être plus-que-naturel ne signifie pas qu'il n'y a rien en lui de soumis aux lois mécaniques, physiques, chimiques et autres lois naturelles. Mais l'homme n'est homme que par les qualités qui lui permettent de transcender la nature. Il n'est homme que dans la mesure où il est un être libre et créateur de la praxis, dans la mesure où il est l'être de l'histoire.

De même, la thèse selon laquelle il n'y a pas d'histoire dans la nature ne signifie pas que l'histoire n'est possible que loin de la nature et en dehors d'elle. Elle signifie que seul est capable de faire l'histoire cet être naturel qui peut transcender sa nature et se différencier qualitativement de tout le reste. La nature n'est capable d'avoir l'histoire qu'en tant que matière donnée à l'homme pour qu'il y exerce son activité. L'historicité est ainsi cette «caractéristique», qui introduit la coupure la plus profonde dans tout l'étant, mais la dépasse en même temps, car, comme le disait Marx, toute l'histoire humaine n'est pas autre chose que «la production de l'homme à l'aide du travail humain», et «le devenir de la nature pour l'homme».

LE CARACTERE OUVERT ET DETERMINE DE L'AVENIR

Zádor Tordai

Budapest

Dans le présent exposé nous voudrions examiner le caractère ouvert et déterminé de l'avenir en nous plaçant sur un plan où se croisent, les problèmes immédiatement pratiques et les appréciations théoriques. Ce plan intermédiaire – s'il nous est permis de l'appeler ainsi – est utile dans la mesure où il fournit des points d'appui pour des recherches ultérieures dans les deux directions.

Par contre, comme point de départ nous voudrions choisir une position théorique, à savoir que tous les problèmes concernant le caractère déterminé d'un fait et les déterminations, sont strictement liés au problème de la totalité et de la totalisation. Le caractère de totalité d'un processus comprend à notre avis notamment l'existence des déterminations qui sont justement l'un des aspects des phénomènes de totalisation. Les spécificités des déterminations, sont également en corrélation avec les spécificités des totalités.

En second lieu, selon le point de vue que nous adoptons, il faut considérer les déterminations sociales d'une façon différenciée. C'est une erreur fréquente que d'identifier les déterminations de l'existence humaine à la détermination psychologique ou psycho-physiologique.

Sans aucun doute, le psychologique est l'un des facteurs importants de la détermination humaine. On doit cependant le considérer comme secondaire, parce que basé sur l'intériorisation d'autres déterminations. Cette intériorisation est réalisée par la première adaptation à la vie sociale et par des réadaptations continuelles.¹

La re-création des objectivations par l'activité subjectivante de la subjectivité, processus par lequel la subjectivité se réalise, constitue l'intériorisation de l'objectivité sociale. C'est ainsi que la détermination psychologique se forme progressivement. Ainsi formées, les bases intérieures de l'activité et du développement deviennent, par la suite, des facteurs de détermination. Cependant, pour juger de l'effet de

¹ J'utilise le mot d'intériorisation dans un sens large dépassant celui d'une certaine intériorisation de normes et idées sociales etc.

cette détermination, il faut prendre en considération et l'indépendance relative de la conscience et le fait que la détermination psychologique renvoie à des déterminations qui la dépassent.

Au niveau de la société, c'est l'idéologie qui joue un rôle similaire à celui joué par la conscience – c'est à dire par la détermination psychologique – au niveau de l'individu. (Pour éviter tout malentendu: par idéologie, nous n'entendons pas certaines formes de la fausse conscience, mais les systèmes d'idées ayant un rôle social, idées qui expriment les intérêts des différentes classes ou couches de la société et autour desquelles se cristallise la conscience sociale. Ils effectuent, au niveau de la conscience, la totalisation des individus et sont eux-mêmes totalisations des consciences individuelles). L'idéologie est elle-même déterminée, et cela d'une façon complexe, par son développement passé et par les problèmes du présent. Par conséquent, l'idéologie, comme facteur de détermination, comme moment des déterminations, renvoie également à des facteurs de détermination qui la dépassent.

Nous pouvons – pour faciliter la description – diviser en deux groupes les déterminations qui existent à côté des déterminations psychologiques et idéologiques et derrière elles. D'une part, les relations, la structure et les tendances sociales sont »toutes prêtes«. Ces relations »toutes prêtes« fournissent le point de départ de toute activité. Elles apparaissent à l'homme comme soulevant des problèmes, demandant à être changées et elles en offrent en même temps les possibilités et les moyens. Ici, le niveau atteint par le développement préalable est important. La préexistence de l'ensemble de ces facteurs implique que les possibilités de conservation, de suppression et de changement sont toutes délimitées. Délimitées, mais non pré-déterminées, c'est-à-dire que les problèmes sont posés, mais non résolus; ils ne comportent pas une seule issue possible ni même une seule alternative possible. Dans le domaine des solutions il y a toujours plusieurs possibilités, en dehors du fait que l'alternative de la conservation ou du changement n'est pas non plus résolue à l'avance. Les solutions ne prennent forme qu'au travers de l'activité humaine. Dans une situation donnée, l'une des solutions possibles ne passera au premier plan, ne deviendra plus probable, que selon la détermination apportée par des idéologies du moment. Ce qui veut dire que les différentes déterminations se complètent, se superposent et forment finalement un tout spécifique. L'effet en est, qu'à l'intérieur de l'échelle des possibilités, certaines possibilités se concrétisent. D'une part, différentes idéologies se rattachent à différentes possibilités et deviennent leurs supports, d'autre part, une différenciation analogue se déroule à l'intérieur des idéologies elles-mêmes. (Notons que cette relation met en lumière l'un des moments du développement des idéologies. Il existe dans le développement de l'idéologie aussi une échelle des possibilités; cette échelle est déterminée par l'interaction du développement préalable de l'idéologie et des problèmes sociaux. Mais, étant donné que dans le développement de l'idéologie le développement philosophique est un facteur important, sur ce plan le rôle de l'individu pensant s'accroît dans le processus qui concrétise les possibilités, à côté du rôle joué par les cou-

ches sociales et par les intérêts.) En revenant sur le rôle concrétisant de l'idéologie, il faut constater que, dans certains cas particuliers, le caractère ou le contenu de l'idéologie donnée peuvent aussi restreindre l'échelle des possibilités potentielles. Le processus concrétisant transforme donc les possibilités potentielles en possibilités réelles et, indépendamment du fait que ce processus restreint ou non les possibilités, des perspectives polyvalentes donnent à l'avenir un caractère relativement ouvert.

Donc ce sont finalement la détermination psychophysiologique (au niveau de l'individu), l'idéologie déterminée (au niveau de la société) et les systèmes de buts et de valeurs qui rendent probable, quelquefois presque sûre, mais jamais absolument certaine l'une ou l'autre de ces possibilités potentiellement ouvertes.

Il faut remarquer par suite que ce sont les organismes qui rassemblent, dirigent et polarisent l'activité sociale, qui ont une importance dans ce domaine à cause du rôle qu'ils jouent non seulement sur le plan de l'action mais aussi de l'idéologie. Et finalement par la dialectique de la situation, l'appréciation de la situation comme soulevant des problèmes, donc, le processus selon lequel les problèmes et les contradictions sociales deviennent conscients, ainsi que l'appréciation selon laquelle il faut changer cette situation, apparaissent dans le cadre de la détermination idéologique déjà mentionnée. Ainsi, la façon dont le problème sera posé au niveau de l'idéologie implique, à titre de possibilité et de but, la tendance théorique de la solution.

Le deuxième moment de la détermination sociale est la détermination synchronique. Nous entendons par détermination synchronique le fait que tout acte de portée sociale n'acquiert sa vraie valeur, son rôle – ou si l'on veut, son sens – qu'en étant totalisé par l'ensemble de la société. L'acte n'acquiert son sens que grâce au fait que dans le mouvement de la société d'autres actes l'utiliseront, c'est à dire qu'il leur servira de point de départ. Par exemple: dans la formation de la conduite d'une classe, l'attitude d'une autre classe en face de cette conduite, c'est-à-dire la façon de réagir de la seconde à chaque acte concret de la première joue un rôle important. Rôle plus important quand nous sommes en présence de classes antagonistes; cependant, le phénomène existe toujours tant qu'il y a plusieurs classes. Avec un caractère différent, nous retrouvons la même dynamique à l'intérieur des classes, étant donné qu'elles se subdivisent elles-mêmes en plusieurs couches aux intérêts divers. Ainsi, la détermination synchronique existe par le fait même dans les sociétés à structure non-antagoniste et même dans la société sans classe. En outre, toute action sociale se réalise par l'activité de ceux qui y participent: l'activité d'un parti par exemple est également déterminée par la conduite de tous ceux qui appliquent la politique du parti donné. (Conformément à ce que nous venons de dire, on comprend pourquoi la lutte des classes est également un facteur fondamental de détermination). Dans ce contexte, il faut mentionner le caractère polyvalent des actes, c'est-à-dire la diversité des interprétations possibles, diversité qui découle du caractère complexe de ces actes. En fin de compte, nous considérons que la détermination synchronique est à la base de toute déter-

mination. Ceci nous renvoie à la société en tant que totalité et implique l'influence déterminante de l'ensemble de la société. C'est également la réalité de cette détermination qui explique que l'ensemble de l'histoire ait une indépendance relative, c'est-à-dire qu'elle acquiert sa physionomie indépendamment de la volonté des individus (des classes et des couches sociales) qui participent à l'action, et de la conscience qu'ils ont du mouvement de la société.

Il s'en suit qu'au cours de la lutte pour changer la situation sociale, la classe qui lutte pour ce changement ne peut modeler exactement l'avenir selon ses désirs, si exactes que soient ses connaissances des lois de l'évolution sociale. A l'intérieur de l'échelle donnée des possibilités, le caractère de la possibilité qui sera réalisée ne dépend jamais uniquement de la classe qui lutte pour sa réalisation. Ceci est dû entre autre au fait qu'il ne s'agit pas de se conformer à quelque loi préalablement établie, mais de résoudre des problèmes, ce qui dépend précisément des hommes. (Par ailleurs, c'est l'activité humaine qui fait naître problèmes et contradictions qui n'existent que dans le cadre de cette activité, et non dans un quelconque espace social spéculatif).

Notons enfin que pratiquement l'échelle des possibilités, en théorie toujours existante, varie toujours en étendue. Le caractère formé, donné et défini de la conscience et de l'idéologie par exemple aussi joue un grand rôle dans la formation de cette échelle.

Pour donner plus de clarté à notre exposé, examinons ces questions dans leur rapport avec le socialisme et avec les perspectives ouvertes par le présent.

Nous avons déjà dit que les organismes qui donnent un cadre aux activités des classes jouent un rôle important du point de vue de l'échelle des possibilités. Sur la base d'une idéologie donnée et pour les buts formés sur la base de cette idéologie, ces organismes assurent l'unité des luttes de la classe, actualisent et réalisent ses ambitions, s'efforcent d'orienter et de diriger ses combats. Définis par la situation et la détermination synchronique, les cadres et les possibilités potentielles deviennent des possibilités réelles par le jeu de l'activité de la classe et de ses organismes. La transformation des possibilités théoriques en possibilités pratiques s'effectue par leur objectivation en tendances. A l'intérieur de la classe et au cours de son activité les possibilités théoriques offertes par la situation se transforment en tendances propres à la classe; elles correspondent, à l'intérieur de l'idéologie générale et de son objectif principal, à différents objectifs partiels. Ainsi, les différents organismes de la classe donnée, ou, à l'intérieur d'un organisme, les différentes tendances et les objectifs qui leur correspondent, deviennent les noyaux autour desquels se cristallisent les différentes possibilités. Tout ceci est également valable pour les possibilités ouvertes de la classe ouvrière et de la formation du socialisme. Les différentes possibilités se concrétisent dans des tendances qui se manifestent à l'intérieur de la classe ouvrière, c'est-à-dire que les tendances servent de support aux possibilités. Si la structure des organismes de la classe ouvrière est démocratique, les tendances s'affirment et se modifient au travers de ces organismes. Si la structure de ces organismes n'est pas démocratique, les tendances cherchent à s'affirmer en

dehors d'eux ou, s'y opposent. Par conséquent, tendances et organismes contribuent également à former les conditions nécessaires pour que l'avenir ouvert, qui se concrétise à l'intérieur des organismes de la classe ouvrière, soit une réalité pour la classe, et pour que puisse naître la solution la plus conforme aux intérêts de cette classe.

Il n'y aura de solution réelle qu'à condition qu'existe une véritable démocratie ouvrière, et l'un des devoirs de la dictature du prolétariat est de rendre possible la formation et l'existence de la démocratie ouvrière par l'oppression de la bourgeoisie. Le choix de l'une des possibilités et son évolution ultérieure peuvent, dans certains situations historiques, devenir le point de départ de la formation d'une politique qui rétrécira la démocratie ouvrière. Cette éventualité n'est pas nécessaire; elle est possible. Il paraît inutile d'insister plus longuement sur son caractère négatif. Il faut noter cependant que ce rétrécissement ne supprimera pas les tendances qui se manifestent à l'intérieur de la classe ouvrière, ni le caractère ouvert de l'avenir. Il y a seulement décalage, distorsion. Dans le domaine qui nous intéresse, nous devons mentionner plusieurs conséquences de ce rétrécissement. Au cours de ce rétrécissement il a été possible, compte tenu de l'identité de la tendance principale, de faire passer à l'arrière-plan les différences qui s'étaient manifestées à l'intérieur de cette tendance, et de présenter l'une des solutions comme la seule solution possible, comme la solution. Par conséquent, les différentes tendances, ou tout au moins la majorité d'entre elles, commencent après un certain temps à se polariser et des contradictions d'un caractère spécial naissent au sein de la classe ouvrière. Ceci a une influence déformante sur l'échelle des possibilités et surtout sur les processus par lesquels les possibilités deviennent conscientes. A la suite de la polarisation, les tendances encore intrinsèquement socialistes apparaissent pour la conscience comme des tendances non-socialistes. Parallèlement, les possibilités ouvertes de la classe n'apparaissent plus, au niveau de la conscience, comme les possibilités d'une évolution libre à l'intérieur du socialisme de sorte que les alternatives subissent aussi une distorsion. On pourrait prendre pour exemple de cette déformation la tendance idéologique qui finit même par contester le caractère ouvert de l'avenir. Dans cette situation, le rétablissement de la démocratie ouvrière devient la condition préalable de la transformation des possibilités potentielles en possibilités réelles.

Examinons la seconde conséquence de cet état des choses. Les tendances qui existent à l'intérieur de la classe ouvrière, les multiples possibilités offertes par la situation, la diversité des voies et des moyens persistent, mais ne constituent plus pour la classe des possibilités réelles. C'est seulement pour l'organisme dont nous parlons et plus précisément pour sa direction supérieure qu'elles gardent un caractère réellement ouvert. Le changement plus ou moins rapide et parfois même total de la ligne directrice de l'organisme se fonde sur ce caractère ouvert et le réalise en partie. Cependant, de tels changements ne sont pas dépendants du mouvement réel de la classe bien qu'ils soient fondés sur ses tendances. Cette distance relative ouvre la voie au subjectivisme qui devient, dans certains cas, inévitable. Tandis que dans

une démocratie ouvrière les possibilités ouvertes apparaissent toujours comme des possibilités concrètes (définies par les tendances et les buts), dans les circonstances mentionnées ci-dessus, elles apparaissent comme des possibilités abstraites. En outre, les possibilités abstraites se forment au sein de la théorie et apparaissent comme des produits de cette théorie. Ceci non seulement rend possible des solutions spéculatives et »ad hoc«, mais permet que, dans l'organisme qui rassemble et oriente l'activité de la classe, on prenne des décisions qui ne correspondent pas à la situation, aux relations, voire aux buts, ou même s'y opposent. Un tel état de choses est dû au fait qu'il y a une différence entre possibilités potentielles et réelles. L'examen sérieux des possibilités sera remplacé par des actes hâtifs et précipités, motivés, dans une large mesure, par les désirs. Enfin, dans une telle situation, non seulement l'arbitraire se donne libre cours, mais encore les efforts valables subiront aussi une déformation et deviendront leurs propres antagonistes.

Dans la réalité concrète, l'échelle des possibilités n'est pas toujours également étendue au cours des différentes phases du développement socialiste. Ces possibilités aussi peuvent devenir conscientes de différentes façons et à des degrés différents. Au moment des tournants décisifs, l'échelle des possibilités est toujours étendue. Au fur et à mesure que la solution élaborée au cours d'un tel tournant se réalise, l'échelle des possibilités devient naturellement plus restreinte, puisque des questions de second ordre passent au premier plan. Un autre cas est celui où des transferts s'annoncent parallèlement, par exemple, à une solution qui mène au rétrécissement de la démocratie ouvrière. C'est dans ce sens que le moment historique concret est de caractère déterminant, ce qui se comprend facilement, puisqu'il est la situation existante dont il a été question plus haut. Cette situation existante détermine également la plus ou moins grande étendue de l'échelle des possibilités.

Le fait que de plus en plus de pays acquièrent la pratique de la construction du socialisme agit dans le sens de la diversification et de la différenciation du développement des possibilités. A cause des divergences entre les situations et entre les problèmes, les pays différents doivent trouver des solutions plus ou moins différentes pour des problèmes essentiellement identiques. La vérité de cette affirmation est prouvée par le fait qu'au cours de l'histoire toute tentative pour passer outre ces divergences provoqua des conflits de différentes sortes dont la conséquence fut, entre autres, le retour au premier plan précisément du problème des possibilités. (Ce problème devint lui-même l'une des alternatives.)

Au cours de la construction du socialisme, les mouvements ouvriers des différents pays ne mirent pas toujours l'accent sur la même tendance de la classe ouvrière. Ainsi, c'est sur le plan international que se réalisèrent les différentes tendances de la classe ouvrière, dans les organismes, les buts, la ligne idéologique, dans la stratégie et la tactique. Le mouvement ouvrier développa donc les possibilités, c'est-à-dire les objectifs, sur la plan international. Les possibilités choisies par chaque pays représentèrent, en un sens, les possibilités de tous les pays, indépendamment de la tendance qui prévalut (le cas échéant,

par sectarisme) dans le pays donné. Par conséquent, l'augmentation du nombre des pays socialistes a augmenté l'étendue de l'échelle des possibilités ce qui ne resta pas sans répercussion sur les mouvements ouvriers de chaque pays. (Cette influence se traduit quelquefois par le besoin d'augmenter ou d'assurer la démocratie ouvrière.)

Le progrès réalisé dans la construction du socialisme contribua également à l'élargissement de l'éventail des possibilités. La raison en est l'apparition de nouvelles tâches historiquement déterminées, et corrélativement, du besoin de nouvelles solutions. L'apparition de problèmes, caractéristiques des phases ultérieures, jeta nécessairement une nouvelle lumière sur l'histoire des phases antérieures et exerça, par le fait même une influence sur le mouvement ouvrier des pays qui se trouvaient dans une situation analogue à celle que connurent les autres pays dans une phase antérieure de leur évolution. Ceci est une troisième contribution à l'élargissement de l'échelle des possibilités et pas exclusivement dans les pays où ces problèmes son apparus.

Tous ces facteurs contribuèrent à rendre conscient le fait que l'histoire n'est pas écrite à l'avance et qu'il faut compter avec l'échelle réelle des possibilités. Par conséquent, il est possible de poser les alternatives et de les rendre conscientes à propos de chaque question concrète. Il serait inutile de présenter ici l'échelle des possibilités à propos d'un grand nombre de questions. Mais il ne serait peut-être pas sans intérêt de souligner un de leurs aspects d'importance générale. C'est le problème de la relation entre optimum économique et optimum social. Les deux ne vont pas nécessairement ensemble puisque, au niveau de l'organisation économique il peut y avoir une solution »technocratique« (s'il nous est permis d'employer cette expression à la mode) qui va dans le sens de l'optimum économique, mais qui n'est pas nécessairement optimale du point de vue social. Par contre, il peut y avoir une solution allant dans le sens de l'optimum social, solution basée sur la démocratisation, mais qui n'est pas nécessairement toujours et immédiatement, la meilleure solution du point de vue de la production. Enfin, la solution technocratique peut être optimale sur le moment, mais il n'est pas évident qu'elle le sera à longue échéance.

La diversité des possibilités apparaît aussi d'une façon très claire à propos des problèmes qui concernent les méthodes de l'organisation et de la direction socialiste de l'industrie moderne dont la complexité va sans cesse croissant.

Comme nous l'avons déjà dit, et ceci est très clair quand il s'agit d'appréciations concrètes, les différentes possibilités ne peuvent pas être simplement ordonnées suivant un ordre de valeurs, ce qui impliquerait l'existence d'une seule et unique solution. Déjà la relation réciproque entre l'efficacité immédiate et les buts lointains, c'est-à-dire les perspectives communistes, rend la situation complexe et ainsi l'échelle des buts immédiats et lointains fait disparaître la rigidité de cette alternative.

En nous appuyant sur tout ce qui précède, il nous paraît fondé de dire que le développement dans le temps, et la diversification dans l'espace, de la pratique socialiste, en enrichissant nos connaissances de la construction socialiste et des lois de la société, mènent, et mènent-

ront dans l'avenir, au développement réel de l'échelle des possibilités. L'opinion selon laquelle avec le progrès de nos connaissances la liberté consiste de plus en plus à réaliser une seule possibilité, l'opinion selon laquelle la reconnaissance et la réalisation consciente d'une seule nécessité caractérisera la liberté, cette opinion ne se révèle ni vraie ni défendable. Au contraire, il s'avère qu'il n'y a aucune possibilité prédéterminée; il existe toujours toute une échelle de possibilités. Mieux nous connaissons les lois de la société, plus ces possibilités deviennent des réalités concrètes. Par conséquent, du «saut dans l'empire de la liberté» résulte justement l'élargissement de plus en plus grand de l'échelle des possibilités.

Nous pouvons conclure également, nous semble-t-il, que le mode de la réalité de ces possibilités n'est pas non plus indifférent. Nous venons de voir que les possibilités potentielles découlant de la situation réelle de la classe ouvrière ne se réalisent pas nécessairement au niveau de la classe. Par conséquent, il faut également inclure cette alternative dans l'échelle des possibilités; ceci n'est pas une question de second ordre. Au contraire: afin que l'échelle des possibilités la plus naturelle se concrétise et que, sur cette base, la solution la plus adéquate aux intérêts de la classe ouvrière puisse se former, il est de la plus haute importance que la démocratie ouvrière existe réellement.

Quelles conclusions pouvons-nous tirer?

Nous ne pouvons comprendre les déterminations, nous semble-t-il, que si nous les saisissons dans leur complexité réelle, en tenant compte de la situation formée dans le passé, de l'idéologie donnée et de la détermination synchronique. En outre, il faut considérer ces facteurs non comme en juxtaposition, mais comme formant une totalité. Cela veut dire que ces facteurs de détermination se supposent et se déterminent mutuellement.

Ainsi nous comprenons que les deux caractères de l'avenir, le caractère ouvert et le caractère déterminé, ne sont pas en contradiction, mais qu'ils se supposent mutuellement. Dire que l'avenir est déterminé ne signifie pas que la solution soit déterminée, mais que l'échelle des possibilités est donnée. Le caractère ouvert de la solution à l'intérieur de l'échelle est tout aussi évident que le fait que cette solution n'existe pas en dehors de l'échelle. Ainsi, le caractère ouvert est toujours fini, ou si l'on veut, relatif, mais toujours existant. La plus ou moins grande étendue de l'échelle est également déterminée; la possibilité qu'au cours de l'activité sociale cette échelle s'élargisse est une possibilité de la même façon ouverte. Ce processus d'élargissement dure jusqu'à ce que les possibilités réelles atteignent approximativement l'étendue des possibilités potentielles de la classe.

Finalement, c'est précisément le fait que l'ampleur de l'échelle assure des solutions socialement optimales pour la classe qui donne son importance à l'élargissement des possibilités.

ZUR FRAGE: HAT DIE GESCHICHTE EINEN SINN?

Danko Grlić

Zagreb

Die Grundfrage der Geschichtsforschung ist nicht etwa die nach dem Ursprung und der Entwicklung bestimmter Formen des realen oder idealen Geschehens in bestimmten Zeitabschnitten, und ebensowenig die nach den materiellen Triebkräften des geschichtlichen Fort- oder Rückschrittes; es geht letztlich auch nicht – wie Raymond Aron meint – um die Frage, ob es überhaupt möglich sei, dass ein Mensch zur geschichtlichen Wahrheit über sich selbst gelangt, während die Geschichte noch immer im Geschehen ist. Mir scheint, dass all diese Fragen für die Geschichte unwesentlich sind gegenüber der einen Frage, mag sie auch noch so banal klingen, nach der Möglichkeit und dem Sinn eines wirklich menschlichen, d. h. geschichtlichen Daseins des Menschen überhaupt. Kann man von einem ständigen Fortschritt in der Geschichte sprechen oder lediglich von einer ewigen Wiederkehr des Gleichen, hat die Geschichte einen Sinn oder verläuft sie völlig sinnlos – all das sind Fragen, die als Fragen überhaupt nur einen Sinn haben, wenn wir sie auf die Grundfrage nach der Möglichkeit des menschlichen Daseins zurückführen. Es ist nämlich nicht ausreichend zu sagen, dass nur der Mensch, und nicht die Natur, eine Geschichte hat, sondern man muss darüber hinaus die These wagen, dass der Mensch nur dann zum Menschen im wahrsten Sinne des Wortes wird, wenn er ein geschichtliches Wesen ist. Nur unter dieser Voraussetzung ist die Hegelsche – in sich selbst geschlossene und dadurch begrenzte – Verlagerung des geschichtlichen Geschehens, (aus dem Orient über Griechenland, nach Rom und zuletzt in die germanische Welt) wie auch seine scheinbar absurde Behauptung, manche Völker hätten keine Geschichte, als der Versuch einer rationalen Einsicht in die geschichtliche Befreiung des Menschen zu verstehen – gleichgültig, ob die empirischen Tatsachen, auf welche sich diese Auffassung stützt, als erwiesen angenommen werden oder nicht. Die Geschehnisse werden zur Geschichte nur, wenn ein Wesen dabei tätig ist, das eben dann zur höchsten Stufe des Menschseins (d. h. der optimal erfüllbaren Freiheit) ge-

langt. Und umgekehrt: Der Mensch wird umso mehr zum Menschen, je mehr er geschichtlich ist: indem er nicht nur mit seinem ganzen Wesen von der Geschichte überflutet wird, sondern sie auch einzudämmen weiss, indem er als vollengagierter Träger der geschichtlichen, d. h. revolutionären Veränderungen auftritt. Übrigens – kann diese Schlussfolgerung nicht auch als eine wesentliche Dimension der Marxschen Geschichtsauffassung aufgefasst werden?

Von diesem Standpunkt aus kann man die Behauptung wagen, dass der Geschichte – im Gegensatz zu der Auffassung Hegels – nur ein einziges reales Ziel zugewiesen werden kann: die endgültige Bestimmung ihrer Grenzen und somit ihrer Endlichkeit. Andernfalls müssten wir annehmen, dass mit einem Endziel der Geschichte – trotz aller Rückschritte und Stockungen, die meines Erachtens immanente Erscheinungen des Geschichtlichen sind – auch der Vermenschlichung des Menschen Grenzen gesetzt wären. Die Unterbrechung des Prozesses der Vermenschlichung würde aber die Vernichtung der menschlichen Existenz überhaupt zur Folge haben. Aus der geschichtlichen Perspektive gesehen ist der Mensch nämlich eben dadurch Mensch, dass er immer mehr zum Menschen *wird*. Ihm diese Möglichkeit zu nehmen, würde heissen, ihn dessen zu berauben, was er nicht nur seinem Wesen nach *bedeutet*, sondern auch dessen, was er seinem Sein nach *ist*. Das menschliche Sein ist nämlich *Werden*.

Was hat es nun aber mit der alten landläufigen Wahrheit auf sich, die jede zweckmässige (nicht scheinbare) Bewegung als auf ein Endziel ausgerichtet ansieht, auf einen Punkt, auf den hin sich alles zubewegt, oder – um im geschichtlichen Rahmen zu bleiben – was hat es mit einem gleichbleibenden Ideal auf sich, dem das ganze geschichtliche Geschehen zustrebt? Mit anderen Worten: muss eine sinnvolle Idee der Geschichte notwendig auf ein geschichtliches Ideal ausgerichtet sein? Und wie ist dieses Ideal im Laufe eines unendlichen Prozesses zu fixieren?

Der Widerspruch zwischen einem Ziel, das *per definitionem* einmal erreicht werden muss, und einem Prozess, der als solcher nie abgeschlossen werden kann, stellt eine Antinomie der abstrakten gedanklichen Auffassung des geschichtlichen Phänomens dar. Abstrakt schon deswegen, weil die Geschichte nie die Exemplifikation irgendwelcher philosophischen oder überhaupt ideellen Widersprüche zwischen zwei Wahrheiten oder Idealen sein kann. Aber auch deswegen, weil es reiner Illusionismus ist, sich die Wirklichkeit als aus zwei getrennten Schichten bestehend zu denken – einer überhistorischen, die die Welt der Ideen, Ideale, Ziele und Werte umfasst, und einer historischen, in der eine Welt niedrigeren Ranges verkörpert ist, deren Schicksal es ist, die Ideen immer auf eine zufällige und unvollkommene Art zu realisieren. Nach diesem abstrakten Schema müssten der zweiten Welt die aus der ersten stammenden Urbilder und Werte einmal für immer aufgedrängt werden und somit auf die unechte Geschichte die echte folgen, die die ganze rationale, harmonisch vollkommene, planvolle Wirklichkeit dieser Ideen in sich vereinigt. Wenn dieser mühsame Prozess einmal vollendet sein wird – so will man es uns weissmachen – dann hört die Vorgeschichte auf, und dann

beginnt erst die wahre Geschichte; auf das irdische Reich folgt dann das Himmelreich. Dass diese neue Wirklichkeit auch neue Ideen schaffen wird und sich nicht mehr mit den Ideen, die bereits in ihr realisiert sind, zufrieden geben wird, da diese überholt sind – das scheint den Predigern des geschichtlichen Dualismus zu entgehen. Sie haben in diesem Falle ganz ausser acht gelassen, dass die Ideen von der Geschichte, ihrem Anfang, ihrem Wertideal und ihrem Ende, keine Ideen und keine Werte an sich sind, sondern dass diese Vorbilder und Massstäbe selbst geschichtlicher Natur sind, die man in den Adelsstand abstrakter, zeitloser Entitäten erhoben hat.

Allerdings, abstrakt heisst nicht immer zugleich ohne jede Wechselbeziehung mit der Wirklichkeit; und so hat auch die eben besprochene Antinomie zwischen Ziel und Prozess ihre realen Korrelate in konkreten Ereignissen. Es genügt also nicht, sie als abstrakt abzutun, da sie trotzdem, als Aporie, in der Realität erscheinen. Gerade auf dem Boden der Wirklichkeit verkörpert sich nämlich diese Antinomie in zwei scheinbar grundverschiedenen Auffassungen von dem realen Gerichtetsein der Geschichte. Die erste will vor allen Dingen, und ohne Rücksicht auf die anzuwendenden Mittel, eine Gesellschaftsordnung ins Leben rufen, die die denkbar beste ist und als solche das Ende der Geschichte bedeuten würde. Bei der zweiten dagegen ist das Ziel so weit relativiert, dass dieses nicht einmal als Begriff gedacht werden kann, wobei die Geschichte zu einer mehr oder weniger irrationalen, zwecklosen Bewegung ohne jede erkennbare Zielsetzung erniedrigt wird. Auf der einen Seite haben wir also eine These, die es sich zur Aufgabe macht, eine rationale Erklärung und logische Rechtfertigung für die Zielgerichtetheit der Geschichte zu finden, eine These, die in ihre eigene begrenzte Rationalität eingeschlossen bleibt. Diese Denkart bedient sich der traditionellen, oder bestenfalls zeitgemässen, Begriffe von Zukunft, um diese als universelles Heilmittel einer Zeit aufzudrängen, die notwendigerweise den Trägern dieser Denkart noch unbekannt ist. Die Antithese dagegen beruft sich auf blosse Faktizität, über welche sie nichts weiter aussagen kann, als dass sie als irrationale Faktizität faktisch existiert, was offensichtlich eine ganz gewöhnliche Tautologie ist. Denn, auch unter der Voraussetzung, dass die Geschichte nur eine irrationale Folge von zufälligen und völlig sinnlosen Ereignissen ist, könnte ihre Irrationalität niemals *bewiesen* werden. Jeder Irrationalismus widerlegt sich letzten Endes selber, indem er sich als Wahrheit ausgibt und gleichzeitig die Existenz jeder Wahrheit verneint.

Beide Auffassungen treten jedoch auch in anderen Formen in Erscheinung. So z. B. in der Form einer Antinomie zwischen der Spenglerschen Behauptung, dass der menschliche Wille unmöglich den schicksalsbedingten Ablauf der Dinge verändern kann und Toynbees Satz, dass jede Zivilisation ein reiner Willensakt ist, der von den gegebenen materiellen Bedingungen weitgehend unabhängig ist. Einen anderen Niederschlag der beiden Auffassungen könnte man in dem Widerspruch zwischen dem ökonomischen Determinismus und einem spekulativ-religiösen Voluntarismus sehen. Es mag paradox klingen, aber tatsächlich ist es so, dass die erstgenannte An-

schauung, die den Verlauf der Geschichte als zielgerichtet ansieht, nicht imstande ist, in der konkreten Geschichte einen Sinn zu finden. Wenn das Ziel des historischen Ablaufes im voraus bestimmt und uns schon jetzt bekannt ist, wenn alles auf dieser Welt diesem Ziel zugeordnet ist, dann haben ja die einzelnen zufälligen Ereignisse in sich selbst keinen Sinn mehr, oder in Merleau Pontys Worten ausgedrückt: die Zukunft reift heran, geschehe, was da wolle. In der Gegenwart kann daher nichts Bedeutendes in Frage gestellt werden, denn, wie immer auch die Gegenwart beschaffen sein mag, sie geht unvermeidlich der ihr bestimmten Zukunft entgegen.

Gewiss, die Geschichte ist wirklich sinnlos, wenn man sie sich als einen Strom vorstellt, der, von allmächtigen materiellen Kräften getrieben, einem stillen Ozean zueilt, um dort für immer zu verfließen. Auch in der zweiten Variante aber hat die Geschichte keinen immanenten Sinn; sie bleibt für sich selbst sinnlos, wenn sie ständig von einem allwissenden Gott geleitet wird und von ihm ihren eigentlichen Sinn bezieht. Indem die Geschichte ihren Sinn von einem anderen Wesen erhält, verliert sie das Anundfürsichsein ihres Sinnes. Die beiden Ansichten, die sich gegenseitig ausschliessen sollten, berühren sich in einem wesentlichen Punkt: beide finden den Sinn der Geschichte ausserhalb des Menschen und demzufolge ausserhalb der Geschichte. Die These des vulgären Oekonomismus von der automatischen Wirkung der materiellen Kräfte auf die Entwicklung der Geschichte unterscheidet sich in dieser Hinsicht nur wenig von den Visionen der hebräischen und persischen Propheten, denen der historische Prozess als nichts anderes erscheint als die allmähliche Erfüllung eines göttlichen Planes. Das ganze menschliche Schicksal – also sprachen jene gottbegnadeten Geister – spielt sich auf der kleinen Bühne der Geschichte ab, unter der Leitung eines allmächtigen, allgegenwärtigen Regisseurs, der den Menschen nur als Vollzieher seines eigenen Willens handeln lässt; ebenso muss sich, nach Ansicht verschiedener materialistischer Deterministen, der Mensch stets stillschweigend der zwangsläufig sich vollziehenden ökonomischen Gesetzmässigkeit unterwerfen. Jedoch – um nochmals Merleau Ponty zu zitieren – eben, weil wir in der Welt sind, sind wir auch zu unserm eigenen Sinn verurteilt und nicht nur zur ununterbrochenen Erfüllung von Plänen eines andern. Darum müssen wir versuchen, den Sinn der Geschichte im innersten Sein unseres Wesens, d. h. im Geschichtlichen selbst, zu finden.

Um das zu erreichen, wäre es zunächst notwendig, das Problem in eine neue Dimension zu verlagern. Etwa dadurch, dass wir uns eine ganz schlichte Frage stellen: wäre es nicht möglich, dass der Sinn und das Ziel der Geschichte der geschichtliche Prozess selbst ist, dass sich ihre Vernunft, ihr Logos, in der Bildung immer neuer Formen des menschlichen Daseins offenbart? So könnte man vielleicht die Pseudoalternative überwinden, die uns zwingt, uns entweder für den Leitstern des Glaubens zu entscheiden, der uns in das Paradies der ewigen geistigen Ruhe, der nie endenden, seligmachenden Muße

führen soll, oder für ein zielloses Umherirren in dem Nachen des Nihilismus, der, von allen Winden der irrationalen Geschichte getrieben, nie einen Hafen findet, in dem er Anker werfen kann.

Es scheint mir, dass die *kritische Beziehung* des Menschen zu bereits Erreichtem, trotz seiner Alltäglichkeit und profanen Praktikizität, nicht notwendig eine Relativierung des Sinnes der Geschichte mit sich bringt. Vielmehr: nur eine radikale Kritik setzt uns in den Stand, uns über die Trugwelt des sinnlosen Irrationalismus hinwegzusetzen, der uns sonst in eine totale Resignation stürzen würde. Man kann sogar behaupten, dass noch nie etwas Neues ohne die vorherige kritische Überwindung des Alten geschaffen wurde. Das ist zugleich ein Beweis dafür, dass die Kritik der wahre *spiritus movens* der Geschichte ist, der uns zu immer neuen Verwirklichungen treibt. Es besteht also kein Grund, sich mit dem bereits Erreichten zufriedenzugeben. sich mit der Angst vor Stagnation oder der ewigen Wiederkehr des Gleichen abzufinden. Und doch stehen wir dabei fest mit beiden Füßen auf der Erde und brauchen nicht unsere Blicke flehend gen Himmel zu richten. Es ist einleuchtend, dass die so aufgefasste Kritik nicht im Rahmen der traditionellen, bzw. klassischen Kritik bleiben kann, mag sie in ihrer Zeit auch noch so radikal gewesen sein, und dass sich ihr methodologischer Weg immer wieder als kritische Überwindung der gesamten herkömmlichen Kritik konstituieren muss.

Wenn also die Geschichte einen inneren Sinn hat, so kann sie nicht der Verwirklichung eines transzendenten, im Voraus bestimmten Ideales dienen, weil in diesem Fall ihr Sinn ausser ihr und vor ihr bestehen müsste. Die Geschichte spricht aus den immer neuen Bedingungen der sich stets transformierenden Wirklichkeit immer neue Wahrheiten aus. Daraus ergeben sich neue Ausblicke und Richtlinien. Das berühmte Hegelsche Paradoxon – Wir haben von der Geschichte nicht anderes gelernt, als dass wir von ihr nichts gelernt haben – ist nicht als eine Verneinung der historischen Wissenschaft zu verstehen, sondern als eine Erkenntnis der unaufhörlichen Notwendigkeit neuer Bestrebungen in der Geschichte, die auf etwas gerichtet sind, was auf Grund des bereits bekannten Logos der Geschichte nicht voraus-zusehen ist.

Das Ziel der Geschichte ist also der ewige Fortschritt, ihr Zweck und Sinn der Weg in das bisher Unvoraussehbare, selbst wenn dieses Neue der vorangehenden Epoche als eine sinnlose, irrationale Welt erscheinen sollte. Kurz gesagt: der Sinn der Geschichte liegt in der fortwährenden Erneuerung ihres Sinnes, ihr Zweck in der Aufstellung ständig neuer Zwecke.

WERT UND GESCHICHTE

Agnes Heller

Budapest

Der Gedanke, dass die Menschen selbst ihre Geschichte machen, jedoch unter fertig vorgefundenen Bedingungen – enthält die zwei Grundthesen der Marxschen Geschichtsauffassung: einerseits die Immanenz, andererseits die Objektivität. Dem ersten Anschein nach enthält das Prinzip der Immanenz den Fakt der Teleologie, das Prinzip der Objektivität hingegen den der Kausalität: die Menschen streben Ziele an, die jedoch durch die Umstände bestimmt werden, und von den Zielen abweichende Resultate zeitigen usw. Dies dürfte jedoch nur dann wahr sein, wenn der »Umstand« und der »Mensch« zwei verschiedene Entitäten wären. Während doch jene gewisse »Umstände«, unter denen die Menschen sich Ziele vorsetzen, selbst die gesellschaftlich-menschlichen Verhältnisse, die durch die Dinge vermittelten menschlichen Verhältnisse sind. Der »Umstand« ist nie als die Totalität von toten Gegenständen, oder gar Produktionsmitteln anzusehen, vielmehr ist er die Einheit von Produktivkraft, gesellschaftlicher Struktur, Denkart, also eine unendliche Zahl teleologischer Setzungen enthaltender Komplex, die objektive Resultate solcher teleologischer Setzungen. Und umgekehrt: wenn sich die Menschen Ziele stellen, dann ist nicht bloss Kreis und Richtung ihrer Fragestellungen kausal bestimmt, ihre zweckbestimmten Taten und jedwede anderen Objektivationen setzen zugleich neuere kausale Reihen in Gang.

Kausalität und Finalität sind also bei Marx einander notwendigerweise setzende gesellschaftsontologische Fakten. Natürlich: das notwendigerweise Zusammengehören ist nur in bezug der Gesellschaft wahr, da ja eine Kausalität in der Natur ohne jede Teleologie existiert. Aus vorhin Gesagten folgt, dass das Begriffspar Erscheinung-Wesen ebenfalls eine gesellschaftsontologische Wirklichkeit ausdrückt. Ohne Finalität ist der Begriff des Wesens sinnlos, weil es nur vom Gesichtspunkt der gegebenen Zielsetzung das Wesentliche – und demzufolge die Erscheinung gibt. Es ist in der Natur die Gesetzmässigkeit,

was ontologische Wirklichkeit ist – Wesen und Erscheinung können – auf die Natur bezogen – nur als erkenntnistheoretische Kategorien betrachtet werden.

Wir analysieren jetzt jedoch nicht das Problem der zweckmässigen Aktivitäten des einzelnen Menschen und des objektiven geschichtlichen Prozesses. Wir werfen hier die Frage auf, ob die Geschichte ein Ziel verfolgt; wenn nicht, was ist der Ursprung des Scheins einer objektiven Zweckmässigkeit? Letztens: ob die geschichtliche Entwicklung und der Gedanke einer objektiven Zweckmässigkeit notwendigerweise zusammengehören.

Die Geschichte ist die *Substantialität* der Gesellschaft. Die Gesellschaft verfügt über keine ausserhalb des Menschen vorhandene Substantialität, da doch gerade die Menschen Träger der gesellschaftlichen Objektivität sind, der Bau und die Weitergabe der jeweiligen gesellschaftlichen Struktur obliegt nur ihnen allein. Diese Substantialität kann jedoch nicht der *einzelne* Mensch sein, weil, obwohl der Einzelne die Totalität seiner sämtlichen gesellschaftlichen Verhältnisse ist, so vermag er jedoch das extensiv oder intensiv Unendliche der gesellschaftlichen Verhältnisse nie zu enthalten. Diese Substantialität ist noch nicht einmal damit identisch, was Marx als »menschliches Wesen« bezeichnete. Das »menschliche Wesen« ist – wie wir sehen werden – selbst ein geschichtliches; die Geschichte ist zugleich auch die Geschichte der Entfaltung des menschlichen Wesens, jedoch damit nicht identisch. Die Substanz beinhaltet nicht bloss das Wesentliche, sondern auch die *Kontinuirlichkeit* der *ganzen* heterogenen gesellschaftlichen Struktur, die Kontinuirlichkeit der Werte. Demzufolge kann die Substanz der Gesellschaft nichts anderes sein, als die Geschichte selbst.

Diese Substantialität ist strukturiert, weitgehend *heterogen*. Die heterogenen Sphären – wie: Produktion, Eigentumsverhältnisse, politische Struktur, Alltagsleben, Moral, Wissenschaft, Kunst usw. – stehen zueinander im Verhältnis des Primären-Sekundären oder ganz einfach des Andersseins. Unter den heterogenen Sphären gibt es keine universale Hierarchie, kein universales Verhältnis von Wesen und Erscheinung. Die Entwicklung der Produktivkräfte ist primär im Vergleich zur Entwicklung der Gesamtstruktur der Gesellschaft – dies bedeutet jedoch keine Gliederung von Wesen und Erscheinung. Insofern unter den heterogenen Sphären eine Hierarchie zustandekommt, so geschieht dies stets auf einem konkreten Punkte, vom Gesichtspunkt gegebener Aufgaben oder Entscheidungen, in bezug konkreter Ziele.

Die Zeit ist die Irreversibilität der Geschehnisse. *Die geschichtliche Zeit ist die Irreversibilität der gesellschaftlichen Geschehnisse.* Ein jedes Geschehen ist *gleichermassen* irreversibel; deshalb ist es unsinnig darüber zu reden, dass die Zeit in den einzelnen geschichtlichen Epochen »langsamer«, ein andermal »schneller« vorwärtsschreitet. Nicht die Zeit verändert sich, sondern die Geschwindigkeit der Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen, der *Rhythmus* der Veränderung. Diese Geschwindigkeit ist in den heterogenen Sphären

jedoch *divergent*. Das ist auch der Grund für die ungleichmässige Entwicklung, die eine zentrale Kategorie der marxistischen Geschichtsauffassung bildet.

Die oberwähnten, in ihrem Verhältnis zueinander heterogenen, nicht hierarchischen Sphären sind innerhalb ihrer Sphären-Homogenität auch selbst heterogen; ferner sind dieselben auch in bezug von Wesen und Erscheinung gegliedert. Diese sind die grossen Versenkungen der Geschichte, zugleich jedoch auch ihre Wiegen. Die einst wesentlichen Strukturen verschwinden hier in der Tiefe, um ihr – nun vom gesamtgesellschaftlichen Gesichtspunkt aus betrachtet – unwesentliches Leben weiter zu führen; andere hingegen erheben sich hier von der Bedeutungslosigkeit zur Bedeutsamkeit. Solchermassen waren z. B. die *face to face* Gruppengebilden in der Zeit der Stämme die wichtigsten Integrationen der gesellschaftlichen Struktur: die Arbeit wurde in ihnen organisiert, sie waren die Geburtstätten der Sitten; heute ruht eine breite Skala der Integrationen auf ihnen, die nicht mehr auf die *face to face* Gruppen »zurückgeleitet« werden können. Oder umgekehrt: die Zivilcourage, die sich in der Antiquität nur sporadisch, im Werte tief unter militärischem und patriotischem Mut, in Erscheinung trat, vermochte beim Anbruch der Neuzeit mit einer unglaublichen Schnelligkeit die höchsten Reihen der moralischen Werte zu erklimmen. Ähnlicher Weise verändern sich auch die *Funktionen* einzelner Strukturen, Werte und Theorien. Wir möchten jedoch wiederholt betonen, dass die erwähnte Versenkung und Erhebung als innere Angelegenheiten der grundlegenden Sphären zu betrachten sind. Die im Verlauf der Geschichte zustande gekommenen heterogenen Sphären selbst – nachdem sie bereits einmal zustande gekommen sind – gehen nicht unter.

Der Verlauf der Geschichte ist der Prozess des Aufbaus der Werte bzw. die Degenerierung und der Untergang des einen oder anderen Wertes. Die *Existenz* der einzelnen heterogenen Sphären ist an und für sich ein Wertphänomen: die Dynamik von Wertzuwachs und –degenerierung spielt sich im Inhalt der heterogenen Sphären bzw. in deren innerer Struktur ab. So z. B. ist das Zustandekommen der Sphäre von »Produktion« oder »Moral« eine Werterscheinung: »was für eine« Produktion oder »was für eine« Moral: das zeigt die Wellenbewegung des Aufbaus oder des Verfalls des Wertes an.

Was sollen wir vor allem Wert nennen? All das, was zum Gattungswesen des Menschen gehört und was vermittelt oder unmittelbar zur Entfaltung des Gattungswesens beiträgt. Wir akzeptieren – die auch im späteren bewahrte – Konzeption des jungen Marx über das menschliche Wesen, die uns durch die vielseitige Analyse von György Márkus erschlossen wurde. Demzufolge sind bei Marx: Arbeit (Objektivität), Gesellschaftlichkeit, Universalität, Bewusstheit und Freiheit die Komponenten des menschlichen Wesens. Das menschliche Wesen ist also nicht das, was bei der Menschheit, noch weniger beim einzelnen Menschen zu jeder Zeit »zugegen war«, sondern die stufenweise und kontinuierliche Realisierung der in der Menschheit, im menschlichen Geschlecht immanenten *Möglichkeiten*. Zum Wert-Problem zurückkehrend: all das, das in welcher Sphäre auch immer, jeweils im

Vergleich zum gegenwärtigen Zustand zur Bereicherung dieser Wesen-Komponenten beiträgt, kann als Wert betrachtet werden; all das dagegen, das den in der Entwicklung eines gegebenen Wesen-Komponenten erreichten Grad unmittelbar oder vermittelt rückgängig macht: als Unwert. *Der Wert ist also eine gesellschaftsontologische Kategorie*; als solche ist er objektiv; er hat keine natürliche Objektivität, – nur eine natürliche Voraussetzung –, er hat jedoch eine gesellschaftliche Objektivität. Er ist von der Bewertung der einzelnen Menschen unabhängig, jedoch nicht unabhängig von der Tätigkeit der Menschen, da er ja doch Ausdruck und Resultante gesellschaftlicher Verhältnisse ist. Übrigens hatte Marx diese spezifische gesellschaftsontologische Objektivität unzählige Male einer Analyse unterworfen. Hier möchte ich nur auf zwei Beispiele hinweisen. Selbst bei der Analyse des ökonomischen Wertes, indem er erklärt, dass sie durch keine chemische Analyse nachgewiesen werden kann und trotzdem weitgehend objektiv sei; an einer anderen Stelle, wo er die Kantsche Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises verhöhnt und mit Recht schreibt, dass die Götter – als gesellschaftliche Wirklichkeiten – in der Tat existiert, gewirkt, ja sogar, sich entwickelt hatten. Wir können hinzufügen: sie existierten auch für solche Menschen, die nicht an sie geglaubt hatten.

Die erwähnten objektiven Werte entfalten sich in *jeder* Sphäre der heterogenen gesellschaftlichen Wirklichkeit – natürlich im Zusammenhang miteinander –, ebenfalls kann auch die Devaluation in *jeder* Sphäre zustande kommen. Die Produktion selbst kann z. B. universal, frei, bewusst sein oder im Gegenteil – wie es gerade in der Entfremdung der Fall ist –: spezialisiert, mechanisch, Lohnklaverei. Bei den spezifischen moralischen Werten – deren Wertcharakter verhältnismässig früh erschlossen wurde – ist es besonders leicht zu ersehen, wie sehr sie auf die Entfaltung der verschiedenen Aspekte des menschlichen Wesens gerichtet sind. Es gibt keine selbstständige »moralische« Tätigkeit, die Moral ist *eine* Beziehung der menschlichen Tätigkeiten. Diese Beziehung hingegen ist – um uns mit grösster Abstraktheit auszudrücken – *das Verhältnis der Partikularität zur gattungsmässigen Allgemeinheit*. Träger dieser gattungsmässigen Allgemeinheit ist stets irgendeine konkrete gesellschaftliche Struktur, Gemeinschaft, Organisation, Idee, gesellschaftliches Erfordernis. Die Moral ist das System solcher Erfordernisse und Sitten, die es den Menschen mehr oder weniger zum inneren Bedürfnis – moralischen Bedürfnis – werden lässt, dass sie sich über die *unmittelbaren* Bedürfnisse ihrer Partikularität erheben – diese können auch durch Wunsch, Zorn, Leidenschaft, Egoismus, oder gar kühle Logik der Selbstsucht zum Ausdruck kommen – so dass die Partikularität mit den, jenseits der Zufälligkeiten der eigenen Person existierenden gesellschaftlichen Erfordernissen, Ansprüchen, Aktionen sich identifiziere, ersteres auf die Stufe der letzteren »*erhebend*«. Diese Grundstruktur erfährt auch dadurch keine Änderung, dass es Gesellschaften gibt, die Träger solcher Unwerte sind, mit denen verglichen auch die Befriedigung des spontansten und eventualsten Anspruches *inhaltlich* – jedoch nicht strukturell – hochwertiger ist. Wenn wir einen flüchtigen Blick auf die urtümlichsten, zugleich zähesten sittlichen Werte werfen, wie es z. B. Ehr-

lichkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit sind, so wird es nicht zweifelhaft sein, dass diese – sei es als Normen, Gebräuche, Ideen – stets Mittel für die Erhebung der Partikularität zur Gattung waren und die Unterschiedlichkeit ihres Inhaltes weitgehend davon abhing, zu welcher Gemeinschaft sich das Individuum emporheben musste. Wir müssen noch hinzufügen, dass die Kunst, als das Selbstbewusstsein und Gedächtnis der menschlichen Geschichte – um die Definition von Georg Lukács zu benutzen – die vorige Funktion ebenfalls erfüllt: die »Erhebung« der Partikularität zur Gattung; und so ist es kein Zufall – und hier berufen wir uns erneut auf Georg Lukács –, dass eine der zentralen Kategorien der Kunst – die Katharsis – eigentlich eine ethische Kategorie sei.

Kehren wir zum komplexen Charakter der sittlichen Werte zurück. Bisher sprachen wir nur von dem auf die Gesellschaftlichkeit bezüglichen Moment der Entfaltung des menschlichen Wesens. Um jedoch auch einen anderen Aspekt zu erwähnen: auch die Freiheit ist eine zentrale Kategorie der Ethik. Wir möchten nur nebenbei bemerken, dass dies nicht immer der Fall war. Am Gipfel der Werthierarchie der antiken Ethiken stand nicht die Freiheit, sondern die Glückseligkeit. Die Freiheit errang zu jener Zeit einen immerfort vielseitigeren Platz im Wesen der Ethik, als ihr in der Wirklichkeit selbst eine zentrale Rolle zufiel; zu jener Zeit, als sich die naturgegebenen Gemeinschaften alten Typs auflösten, die kapitalistische Gesellschaft den Weg der Entwicklung beschritt, das bedingungslose und natürliche Hineingeborenssein des Menschen in eine gegebene Situation aufhörte und der Mensch demzufolge – wenigstens abstrakt, den Möglichkeiten entsprechend – seinen Platz in der Welt und damit auch seine Sitten und Normen wählen konnte und folglich die an den sittlichen Kodex gebundene Ethik nicht mehr notwendig war. Die »Freiheit«, als eine neue zentrale Kategorie der Sittlichkeit bedeutete also einen *Wertzuwachs*. Dieser Wertzuwachs war wirklich und objektiv auch in dem Falle, wenn er für die gewaltige Mehrheit der Individuen auch nur als abstrakte Möglichkeit zugegen war. Es ist hier kein Platz, zu analysieren: wie sich Universalität, Bewusstheit und Arbeit (Objektivierung) sowie das Verhältnis zu diesen in die Welt der Sittlichkeit einordnen. Darüber kann sich ein jeder leicht überzeugen.

Die Entfaltung der Werte geschieht also in heterogenen Sphären. Diese – wie wir das bereits besprochen haben – entwickeln sich ungleichmässig. Auf diese Weise kann eine Sphäre das menschliche Wesen in *einer* Beziehung zur Entfaltung bringen, hingegen kann die andere es in einer *anderen* Beziehung kontrahieren, nach der Richtung der Devaluation weisen. Die Historie ist die Geschichte der Wertkollisionen heterogener Sphären.

Die Kollision der heterogenen Sphären ist jedoch nur eine der kontinuierlichen Wertkollisionen der Geschichte. Auch innerhalb einer Sphäre ist jene Situation als typisch zu betrachten, die zur Vollerfüllung einer Beziehung des menschlichen Wesens beiträgt, die andere jedoch entarten lässt. Denken wir nur an die Entwicklung der Gesellschaft in den vergangenen Jahrhunderten. Integration, die Entstehung

der für uns seienden, d. h. selbstbewusst gewordenen Menschheit, sowie Ausgestaltung der Weltgeschichte auf der einen Seite bilden zweifellos ein Wertmoment, ebenso wie Einsamkeit der Menschen, Verlust ihrer gemeinschaftlichen Basen, ihre manipulierte Unterordnung den grossen gesellschaftlichen Mechanismen auf der anderen Seite zweifellos objektive Devaluationen sind – solche Beispiele könnten noch in grosser Zahl aufgeführt werden.

Es ist bereits aus bisher Gesagtem ersichtlich, dass wir in der Wertentfaltung eine *Entwicklungstendenz* erblicken, und in der ständigen Wellenbewegung von Wertaufbau und Devaluation den Wertzuwachs als grundlegend betrachten; so betrachten wir also die Geschichte als Entwicklung, die gesellschaftliche Substanz als eine sich entwickelnde Substanz. Wenn wir unter Wertentfaltung bloss die Zunahme und Bereicherung der sittlichen Werte verstehen würden, dann wäre es zumindest zweifelhaft, dass wir unseren Standpunkt beweisen könnten. Es könnte uns entgegengehalten werden, dass die Menschen weder besser noch glücklicher geworden sind. Was noch mehr ist: würden wir an der Entwicklung des Wertes soviel verstehen, dass die *realisierten* Werte gewisser geschichtlicher Epochen – *global* betrachtet – entwickelter sind als die realisierten Werte früherer Epochen – ebenfalls *global* gesehen – selbst dann dürfte es schwer oder überhaupt nicht gelingen, unseren Standpunkt zu beweisen. Indes engen wir weder den Begriff des Wertes auf den sittlichen Wert noch den sittlichen Wert auf die Güte oder Glückseligkeit ein, ferner identifizieren wir die Wertentwicklung nicht mit der Totalität der tatsächlich funktionierenden Werte einer gegebenen Epoche.

Was die erste Frage anbelangt: wir wiederholen, dass wir all das als Wert betrachten, das die Entfaltung des menschlichen Wesens unmittelbar hervorruft, deren Bedingung es ist. Wir betrachten also die Produktivkräfte als Wert, deren Entfaltung als Wertentwicklung, nachdem dies einerseits unmittelbar die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten bedeutet, andererseits vermittelt, indem hierdurch die Menge der Gebrauchswerte und damit die menschlichen Bedürfnisse erhöht werden und die zur Herstellung des einzelnen Produktes gesellschaftlich notwendige Zeit verringert wird.

Diese Entwicklung bildet die Basis für die Entfaltung aller sonstigen Werte. Wenn uns jetzt das Faktum der Entfremdung oder die dunkle Utopie einer manipulierten Menschheit entgegengehalten wird, dann antworten wir hierauf, dass der objektive und grundlegende Wertcharakter der Entwicklung der Produktivkräfte nichts anderes bedeutet, als dass es die *unerlässliche Bedingung* der universalen Entfaltung des menschlichen Wesens sei. Über den in sonstigen heterogenen Sphären sich abspielenden Wertzuwachs oder eventuelle Wertdevaluation besagt es an und für sich noch gar nichts. Der Gesamtwerk einer gesellschaftlichen Struktur kann auch dann sinken, wenn der Wertinhalt der einen Sphäre zunimmt; hierdurch wird es jedoch noch nicht widerlegt, dass der Wertinhalt *dieser* Sphäre ein wirklicher Wertinhalt sei und dass er wächst. In unserem Falle: es wird nicht widerlegt, dass diese Wertentwicklung (der Produktivkräfte)

die Basis für die Wertentfaltung der übrigen Sphären sei, selbstverständlich nur im Sinne des »sine qua non« und auf keinen Fall im hierarchischen Sinne genommen.

In der Entwicklung der Produktivkräfte, – die, wie wir sahen, selbst eine Wertentwicklung ist – kann der nach oben führende Weg, der Entwicklungscharakter der Geschichte, am plausibelsten nachgewiesen werden. Jene Erscheinung jedoch, von der im nachfolgendem die Rede sein wird, nämlich die *Diskrepanz von Möglichkeit und Wirklichkeit*, kann bereits schon hier beobachtet werden. Auf diese Weise nimmt z. B. in den Anfängen des Feudalismus die wirkliche Produktion, die Menge der Gebrauchswerte im Vergleich mit den furchtbarsten Epochen der Antiquität ab. Die Produktion neuen Typs enthält jedoch in ihren Möglichkeiten schon damals viel mehr, als selbst die höchste Stufe der antiken Produktion. *Nicht nur die Wertwirklichkeit, sondern auch die Wertmöglichkeit ist der Massstab der Wertentwicklung.*

Wenn wir jedoch die Werte anderer Sphären betrachten, dann stoßen wir auf das Faktum der Beständigkeit vorhin erwähnter Diskrepanz. Mögen wir Moral, gesellschaftliche Freiheit, Entfaltung des Individuums, die Kunst oder deren einzelne Zweige, Arten usw. analysieren, so kann es unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen, dass die Entwicklung des Wertes bei weitem nicht kontinuierlich sei. Wenn er in der einen oder der anderen Sphäre eine gewisse Stufe erreicht hat, dann kann er – von der gesellschaftlichen Gesamtstruktur abhängig – in einer darauffolgenden Epoche von dieser Stufe herunterstürzen, und der Prozess der Deformation, des Unwesentlichwerdens nimmt seinen Anfang. Unseres Erachtens kann jedoch in keiner einzigen Sphäre zwischen das Erreichen und den Verlust einer Wertstufe das Gleichheitszeichen gesetzt werden. *Das Erreichen ist nämlich stets absolut, der Uerlust hingegen relativ.* Solange die Menschheit eine gewisse Stufe nicht erreicht hat, existiert der zu dieser Stufe gehörende Wertzuwachs nicht. Wenn er in der gegebenen Sphäre, Beziehung, von dieser Stufe zurücksinkt, dann *existiert er bloss seiner Möglichkeit nach*, ganz wird er nicht zunichte. Die Formen seines Fortbestehens können die verschiedensten sein. Es kommt vor, dass eine in ganzen Gemeinschaften existierende Lebensform (z. B. die Athener Demokratie) untergeht, die Mehrzahl ihrer Werte wird jedoch von kleinen Gruppen oder gar Individuen (in diesem Falle den Stoikern und Epikuräern) auch durch lange öde Perioden der Geschichte oder in Epochen der Herrschaft anderer Werte bewahrt. Mitunter lebt die erreichte Wertstufe in abstrakten – wen auch nie erfüllten – Normen weiter. Es kommt vor, dass sie in ihren Objektivationen auf eine Neuentdeckung wartet wie z. B. die homerischen Epen. Die geschichtlichen Öden in bezug der einen oder anderen Wertesphäre, Wertsubstanz mögen auch lang wie immer sein, sie haben immer »Bewahrer«. Das Sein der Möglichkeit nach ist also nur ein bedingter Untergang; nach Epochen, die vom Gesichtspunkt des gegebenen Wertes als Öden zu betrachten sind, beginnt die Neuentdeckung und damit auch die Fortsetzung am Bau des alten Wertes, um dann – auf einer höheren Stufe – eventuell wieder auf die Stufe des Möglichen herabzusinken. Kein

einziges erkämpftes Wert der Menschheit geht unbedingt verloren, es gab und gibt eine Auferstehung und es wird auch immer eine geben. Dies ist, was ich *Unbesiegbare der menschlichen Substanz* nennen würde, die nur mit der Menschheit, der Geschichte zusammen, untergehen kann. Solang es eine Menschheit und Geschichte gibt, solange gibt es auch – im obigen Sinne – eine Wertentwicklung.

Mit alledem möchte ich das Recht der Menschen (Schichten, Klassen) nicht bestreiten, dass sie angesichts des Wertverfalls des hic et nunc einer gegebenen Epoche verzweifeln oder sich entrüsten oder diesen Verfall gerade für irreparabel halten sollen. Es ist nicht paradox, wenn wir behaupten, dass diese Entrüstung und Verzweiflung, die Erschliessung der Perspektiven der Irreparabilität eine der Hauptquellen der Bewahrung des Wertes sein kann. Natürlich ist dies nicht immer der Fall; es kann auch Hysterie, Zurückweisung der Konflikte, Flucht sein. Wann ein Verhalten solcher Art und wann nicht als wertbewahrend angesehen werden kann, das wird stets durch die konkrete Situation entschieden. In einer gegebenen Epoche ist der Verfall des Wertes ein faktischer, mag er weltgeschichtlich auch relativ sein. Wenn z. B. Wright Mills am Unwesentlichwerden seiner Zeitgenossen und Landsleute verzweifelte, dann können wir damit argumentieren, dass sich heute kein noch so manipulierter Zeitgenosse von ihm im Staate Platons oder gar im Sonnenstaat Campanellas wohl fühlen würde, weil er seine Individualität erdrosselt fände, obwohl die Zeitgenossen von Platon und Campanella diese Philosophen in vielen Punkten widerlegten, jedoch auf keinen Fall in bezug der Missachtung des Individuums: die Individuen jener Zeit hatten, im Gegensatz zu den viel manipulierteren Individuen unserer Zeit, keine individuelleren Bedürfnisse. Das Argument ist wahr, jedoch nicht gerecht. Mit Recht stellt der Gesellschaftskritiker seine Vergleiche nicht im Lichte der Weltgeschichte an.

Bisher sprachen wir über die Möglichkeit des Wertes nur in dem Sinne, dass ein erkämpfter Wert auf die Stufe des Möglichen zurück-sinkt. In den verschiedenen Wertsphären kann jedoch auch eine andere Möglichkeit beobachtet werden: jene Möglichkeit des Wertes, von der wir bereits im Zusammenhang mit der Entwicklung der Produktivkräfte sprachen, nämlich, dass gewisse Produktions- und gesellschaftliche Verhältnisse abstrakt eine grössere Wertmöglichkeit enthalten, als die vorherigen: sie brachten sie jedoch noch nicht zur Entfaltung. Deshalb ist es gerecht, gesellschaftliche Strukturen an ihren *eigenen* Wertmöglichkeiten zu messen. Wie bei der Beurteilung der gegebenen Formen des Sozialismus, und seiner inneren Wertverhältnisse nicht die gesellschaftlichen Werte des Kapitalismus, sondern die Wertmöglichkeiten des Sozialismus den realen Massstab bilden.

Die Geschichte ist also die Substanz der Gesellschaft. Die Gesellschaft ist jedoch stets ein gegebener Komplex, mit einer gegebenen Produktionsmethode, gegebenen Klassen, Schichten, Denkart und Alternativen. Diese Klassen, Schichten, Denkart und Alternativen sind bloss Träger eines relativen Wertinhaltes oder Wertmöglichkeit. Vor allem deshalb, weil die Totalität des Wertes – die Entfaltung des menschlichen Wesens – nur im *unendlichen* Prozess der geschichtli-

chen Gesamtentwicklung realisiert wird. Zweitens vermag sie nicht einmal die Möglichkeiten der gegebenen Epoche zu umfassen, so sehr heterogen ist die Wirklichkeit selbst, in so bedeutendem Masse können die verschiedenen Wertaspekte sich bei den einzelnen Entscheidungen voneinander unterscheiden, einander widersprechen. Welch ein extremer Fall es ist, dass einzelne Alternativen oder die sie wählenden Individuen bar jeden Wertes seien, und wie unmöglich es sei, dass eine Verkörperung eines absoluten Wertes sei, darüber war die Kunst stets im klaren und veranschaulichte es auch auf eine entsprechende Weise. Dies könnten wir einfach so ausdrücken: es gibt kein gutes Drama, in welchem nicht Jeder »irgendwie im Rechte« wäre. Es soll jedoch betont werden, dass, obwohl jeder Wert und jede Wahl von Wertinhalt (oft hat die Wahl des Alltagslebens keinen Wertinhalt) relativ sei, es wird hierdurch unter die verschiedenen Entscheidungen, Alternativen bei weitem noch kein Gleichheitszeichen gesetzt. In grober Formulierung soll es heissen: je mehrerlei Werte bei einer Wahl realisiert werden, – je intensiver und mit einer je reicheren Möglichkeitssphäre –, umso wertvoller ist – in ihrer Totalität – die Wahl selbst. So ist z. B. bei Marx das Proletariat jene Klasse, die durch ihre eigene Befreiung die ganze Menschheit von der Ausbeutung befreit – und dies ist der Boden für die Entfaltung einer unendlichen Zahl von Werten; nicht zuallerletzt desjenigen, dass ein jedes Individuum der Gesellschaft diese Werte sich aneignen und verwirklichen kann. Von dieser Perspektive aus beurteilt er die ökonomischen Theorien von Sismondi und Ricardo und verurteilt den romantischen Sismondi den grundlegenden Wert der Entwicklung der Produktivkräfte bis zu einem gewissen Grade noch zynisch bekennden Ricardo gegenüber: »dass Produktion der Produktionshalber nichts heisst, als Entwicklung des Reichtums der Menschlichen Natur als Endzweck . . . Dass diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung Mensch, obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und gewisser Menschenklassen vollzieht, schliesslich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, dass also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozess erkauft wird worin die Individuen geopfert werden, wird nicht verstanden.«

Auch das Beispiel von Marx zeigt bereits an – obwohl wir darauf in diesem Rahmen nur hinweisen können – dass nicht nur die ästhetischen und sittlichen Urteile Werturteile sind. Ein jedes auf die Gesellschaft bezügliche Urteil – insofern es sich innerhalb einer Theorie, Weltanschauung meldet – ist ein Werturteil. Deshalb ist es bei weitem noch nicht subjektiv: da doch die gesellschaftlichen Werte selbst ontologische Fakten sind. Je mehr eine Theorie faktische – nach Wirklichkeit und Möglichkeit faktische – Werte erschliesst, je klarer sie enthüllt, welch der Weg der Entfaltung des Wertes sei, was die Entwicklung des Wertes kontrahiert, um so wahrer, objektiver ist diese Theorie. Erkenntnis und Stellungnahme sind nicht zwei verschiedene Entitäten, sondern zwei Seiten derselben Werterschliessung.

Als wir gesagt haben, dass ein jedes auf die Gesellschaft bezügliche Urteil ein Werturteil sei, dann machten wir zugleich die Beschrän-

kung, dass »insofern es sich innerhalb einer Theorie, Weltanschauung meldet«. Wenn wir nämlich die auf die Gesellschaft bezüglichen Urteile einzeln abstrakt – untersuchen, dann kann es leicht bewiesen werden, dass viele unter ihnen keine Werturteile sind. Indes, in der Wirklichkeit »existiert« kein einziges auf die Gesellschaft bezügliches Urteil isoliert. Ausgesprochen oder unausgesprochen ist es immer der Teil der Totalität einer Theorie, Weltanschauung, eines Weltbildes, als deren Teil es funktioniert. Durch die Analyse einzelner Urteile kommen wir in diesem Fragenkomplex keinen Schritt vorwärts.

Alle Wahlen, Urteile, Taten haben einen objektiven Wertinhalt. *Die Menschen wählen jedoch nie Werte*, ebenso wie sie weder das Gute oder das Glück wählen. Stets wählen sie *konkrete* Ideen, *konkrete* Ziele und *konkrete* Alternativen. Ihre konkreten Wahlen stehen natürlich mit ihrer allgemeinen Wertattitüde im Zusammenhang, ebenso wie ihre einzelnen Urteile mit ihrem Weltbild. Und umgekehrt: ihre Wertattitüde wird im Verlauf solcher konkreter Wahlen bekräftigt. Infolge der Heterogenität der Wirklichkeit kann es in einzelnen Fällen sehr schwer entschieden werden, welche Wahl unter den gegebenen Alternativen über einen grösseren Wertgehalt verfügt, und diese Entscheidung – insofern eine solche Entscheidung notwendig sein dürfte – kann auch nicht immer von der konkreten Person, die die Wahl trifft, unabhängig getroffen werden. Thomas Mann sagte deshalb von den Jahren des Faschismus, dass sie moralisch gute Zeiten waren, weil der Faschismus *jeden* grundlegenden menschlichen Wert dermassen zurückstellte, dass hierdurch die richtige Wahl relativ leichter war – natürlich nicht physisch, sondern moralisch, vom Gesichtspunkt der Eindeutigkeit. Wir müssen hinzufügen, dass gerade die elementare Entrüstung und Revolte der Menschheit des Faschismus gegenüber den schlagendsten Beweis dafür lieferten, was wir Unbesiegbarkeit der menschlichen Substanz nannten.

Unbesiegbarkeit der Substanz, Entwicklung der Werte – die auch unter den Umständen der Devaluation als Möglichkeit gegeben sind – bilden deshalb das Wesen der Geschichte, *weil es eine Geschichte* ist, weil es trotz seinem diskreten Charakter *kontinuierlich* ist und weil gerade diese Kontinuität die Substanz der Gesellschaft ist. Jetzt zum erstenmal verfügt die Menschheit über solche Mittel – Atom- und Wasserstoffbombe – mit deren Hilfe sie diese Kontinuität unterbrechen und seine eigene Geschichte vernichten kann. Es kann also nicht geleugnet werden, dass die Vernichtung unserer Geschichte d. h. unserer Werte eine bestehende Alternative sei; selbstverständlich eine solche bestehende Alternative, mit der wir nicht rechnen können, weil wir nur mit *unserer* Geschichte und *unseren* Werten rechnen können. Dies ist die einzige solche Alternative, wo es – wenigstens für unsere Geschichte – keine Auferstehung gibt. Im Mittelpunkt der Werte unserer Epoche steht also die Parole: mit dieser Alternative den Kampf aufzunehmen.

Nun kehren wir zur Frage zurück, von der wir ausgingen: ist die Geschichte ein zweckmässiger, objektiv teleologischer Prozess? Diese Frage müssen wir mit einem eindeutigen Nein beantworten. Die geschichtlichen Alternativen sind immer real: man *kann* in ihnen anders

entscheiden, als entschieden wird. Die gesellschaftliche Entwicklung *musste* sich nicht so gestalten, wie sie sich gestaltete, sie *mochte* sich bloss so (d. h. auch so) zu gestalten. Oft waren die entscheidendsten Entwicklungsphasen gerade die Früchte des *Zufalls*; unzweifelhaft ist, dass die Ingangsetzung der Produktion der Antike (Griechenland) im Vergleich zur asiatischen Produktionsmethode als zufällig zu betrachten ist. Wodurch wird jedoch trotzdem der Schein der objektiven Zweckmässigkeit, oft sogar gerade der des »Sinnes« der Geschichte geschaffen? Gerade wegen des substantiellen Charakters der Geschichte, gerade wegen des Aufeinanderbauens der Werte. Nachdem der Mensch – sich aus der Tierwelt emporhebend – durch Menschwerdung die Möglichkeiten seines eigenen Wesens geschaffen hat, so kann er *nichts anderes verwirklichen, als gerade diese Möglichkeiten*. Nachdem er dieselben wo auch immer und in welcher Beziehung auch immer bereits einmal verwirklicht, so kann er sie im Hinblick auf die geschichtliche Gesamtentwicklung nie mehr verlieren. Auf diese Weise bildet sich der Anschein heraus, als würde es sich um einen seltsamen Plan eines Baumeisters, »die List der Vernunft« handeln. Wir können weder das Ziel der Geschichte, noch ihre – ohne Alternative gedeutete – Notwendigkeit erkennen, deren Vorstellung im geheimen mit der Zielvorstellung identisch ist. Wir können jedoch der Möglichkeiten einer weiteren Wertentwicklung gewahr werden, uns neben diese stellen und dadurch *unserer* Geschichte einen Sinn verleihen.

CAUSE AND GOAL IN HISTORY

by *Mihailo Marković*

Beograd

The true historian differs from the ordinary collector and describer of facts primarily in that he tries to explain historical events, to answer the question why they happened. In history two types of explanation are particularly important: the causal and the teleological. Causal explanation consists in determining the necessary and sufficient factors which produced a certain historical event. Teleological explanation is taken to be the formulation of the goals which guided the activity of the participants in an historical happening and who thus determined its character.

In our era there has been a great deal of controversy among scientists and philosophers about whether the idea of causality is applicable to social sciences and history. The denial of causality in history usually has its roots in the tendency to draw too sharp a dividing line between natural and social sciences and between nature and history in general. In the process it tends to be forgotten that what constitutes the subject of natural science is nature transformed by human practice and viewed in the perspective of human experience, language and human needs, i. e. a nature that has become part of human history. Accordingly there is a tendency to overlook that even in the processes of acquiring knowledge of natural phenomena a part is usually played by certain value judgments, and consequently, that one cannot maintain that only in the social sciences is there interaction of object and subject. Indeed, it tends to be forgotten that causality is not primarily a concept of the natural sciences, but one which developed in connection with human practice and which has been transferred to natural phenomena by analogy. A great part of the explanation of the meaning of historical events consists in a reply to the question of the character and kind of human activities that produced them.

If we deny the dualism of the natural and social sciences, of the theoretical sciences and history, if we cannot see any really new or sufficient reasons for giving up, in our investigations of history, a

conceptual apparatus which is highly suitable and in fact indispensable for the explanation of historical events, this still does not mean that the only alternative left to us is the unification of concepts and methods characteristic of positivism, especially during the period between the two World Wars.

By the very fact that, after all, history is made by man, that even the blind, impersonal historical forces are ultimately the mean values of individual human activities (which are to a certain extent free and unpredictable), the patterns of historical explanation must be much more complicated and dynamic.

A detailed analysis points to the following differences:

(1) The notions of causality, law, necessity, accident and determinism are relative, for they have a certain meaning only in reference to a theoretical framework of general concepts on the one side, and to a certain system of concrete conditions on the other. In expanding the set of relevant conditions, what has been qualified as accident may become a predictable necessary development, with a fundamental change of conditions laws will cease to be manifest or even valid, and so on. In nature, such complexes of phenomena relevant to the explanation of certain processes are often simple and closed systems, which sometimes include only a few general qualities. In society, however, they are complex and open systems: the number of factors and circumstances that must be considered is much greater, and it remains to some extent uncertain whether everything that the process studied depends upon has been included. To put it more precisely – we do not have full knowledge of the boundary and initial conditions of the system, which is the precondition of determinism in the strict, classical sense of the word.

There is another very important difference: the criteria of the relevance and importance of certain phenomena for others (on which it depends whether we shall even regard one phenomenon as the *condition* of another and what importance we shall attribute to it) depend on the investigator's epistemological and value orientation. Thus each of these systems forms a *meaningful* structure. Value considerations as the standard of selection play a much greater rôle in social than in natural sciences. But this only indicates that we must take a more critical attitude towards causal explanations in history, and not that they are altogether impossible.

(2) Historical laws are not strict in the same sense as are natural laws: they cannot be very precisely formulated and quantified, the abstractions they contain do not always have operational import, and therefore the degree of their verification is usually not very high.

Because of these epistemological and methodological difficulties historical laws should be conceived as *tendencies* and not inevitabilities. However, there are also ontological reasons for conceiving them in this way. Historical laws do not express the relation of dependence between simple general qualities, but objective central tendencies of a mass of individual chance happenings. Naturally, in the natural sciences too we are concerned with this type of law; they are what are called statistical laws. But what makes an historical event exceptional

and unpredictable is quite different. In nature we call something accidental if it has come into being by an uncontrolled interaction or interference of factors that do not usually act in a system. In society, the character of exceptionality derives from the fact that the individual agent is a conscious being who is able to choose among various possibilities of his action and who is able by his own choice to exceed the limits of his character, habits, traditions, external coercion, social conformism. It is true, from fear or inertia people often fail to make use of their own abilities or their right to choose; or the choice is not conscious and critical, thus allowing unconscious psychic forces to prevail; or again people act contrary to what they have chosen; or the many contrary choices cancel each other out. But when people succeed in achieving a critical awareness of themselves and their times; when they reach comparatively adequate knowledge on the historical possibilities open to them; finally, when they succeed in organizing themselves and co-ordinating their efforts – the historical process will not lead to what seemed most probable according to the existing laws, but to the almost unbelievable but, from a human point of view, optimal realizations, that stand on the very margin of the real possibilities. This was the character of all four great socialist revolutions of our times – in Russia, China, Yugoslavia and Cuba.

It would certainly be paradoxical to say that in these revolutions people had achieved *the impossible*. If this were not a mere *façon de parler*, it would be an expression of a voluntaristic belief in the omnipotence of human practice. Similarly the view is untenable that only at the end, *after* the human action, can the assessment be made of whether something was possible. Important distinctions are lacking here between the being of possibility and the knowledge of possibility, between the *a-priori* and the *a-posteriori* knowledge of possibility. The being of possibility is in the stage before we begin to act and while we are still acting, i. e. while the whole process is still open. When the process is completed and closed, when one of the possibilities has been realized and has ceased to be a possibility, we *know* for certain that this *was* a possibility. But, first, wisdom is no longer necessary for this, for once something has come into being, it must clearly have been possible before. And secondly, before we acted we may already have had good reasons for believing that our objective could be realized. Thus the concept of possibility has full meaning even before human action. The Bolsheviks, the Chinese Communists, the Yugoslav partisans and the Castroites had their chance at the moment they went into action, and they knew they had it. But the chance was slender, much more slender than they realized. Its realization depended on many unforeseen and external factors and circumstances, for instance on the general alignment of forces on the international scene, on developments on the battle fronts in the First and Second World Wars, or, in the case of the Cuban Revolution, on the speed and extent of U. S. intervention. The slender chance was realized in each of these revolutions thanks to exceptional, super-human efforts and an all-out engagement of creative forces on a massive scale. The practice of large social collectives which is marked by

such high intensity and creativity makes possible departures from the middle ways of history to highly risky, but also much faster and more radical paths, which open whole spectra of new possibilities that would otherwise remain unattainable for a long time, or for ever.

The historical experiences of our era make it necessary to re-appraise the classical Marxist thesis of the complete independence of historical laws from human will. People, of course, cannot abolish laws while they remain within the limitations of a system. But people can abolish a whole system of conditions, when at least a minimum historical possibility for this exists, and when their practice possesses the qualities described above, i. e. when it is a practice above average, which far exceeds the usual structures of human behaviour under the given conditions.

When people in this country say that economic laws cannot be ignored and that evidence of their independence from human will is to be found in the fact that among people, even among many of those who took part in the revolution, the profit motive overrides all other motives, they mean in fact that in our conditions most people actually behave, and even should behave, in the way in which people *usually* behave in every industrial society, regardless of whether it is capitalist or socialist. Normally, people in civilized society want to achieve maximum earnings and, normally, they tend to benefit from the current situation in the market in the way which is most profitable for their enterprise or for themselves, regardless of whether this may have an adverse effect on others. But it is equally normal that people do not start a fight when they are much weaker than their adversary. Normally, there are no armies without trained officers, without factories and without any permanent sources of supply. Normally, people do not go into certain death and they do not sacrifice their families for the aims of the social organization they belong to. Fortunately, people sometimes do what is not normal: in a revolution they do it on a massive scale. It is due to this alone that changes are introduced in the conditions in which certain laws were valid, and that the whole system is transcended.

There is then no such thing as inevitability in the action of what are called economic laws. It is true, they come into being spontaneously and blindly, as soon as human practice reaches the level of the historical average of our times and, above all, as soon as large-scale revolutionary enthusiasm subsides. But in the measure in which this enthusiasm still lives and in which socialist consciousness has replaced petty bourgeois consciousness, people and whole collectives will, without any bureaucratic intervention, spontaneously introduce corrections into commodity/money relations, and gradually create new human relationships with new laws that give wider scope for humane practices.

(3) When we are able to integrate a given historical process into a system of conditions, into a concrete historical totality whose general laws and tendencies are known to us, it becomes possible to determine the causes of the process. The causes are then those active antecedent conditions which are necessary and sufficient for the emergence of

a certain type of historical process. In society, not only are there many more causes than in natural processes; but also the concepts of the *necessity* and *sufficiency* of conditions acquire a different meaning. Only when we examine an already completed process afterwards, *a posteriori*, shall we be able to conclude that in the absence of certain events it would not have taken place, and that their presence determined its particular outcome. Here we have included human practice as a known quantity. But while in nature we can generalize and say that in all other future cases the events, which we have characterized as causes, would form the necessary and sufficient conditions, here this is possible only with certain reservations: in the same conditions at some other, later moment people may behave differently, for they can acquire experience from their behaviour in the past, they can assess differently the consequences of their actions, they can, for various rational or irrational reasons, choose and react in an unusual, abnormal way, or, finally, they can change their objectives.

The latter is, for the moment, of the greatest importance to us. In nature, causes are chiefly material phenomena. In society, i. e. in history, a cause can be the awareness of a certain objective.

Many critics of the concept of historical causality have insisted that causes in a historical context can be discussed only in the sense of motives and objectives. Collingwood has, for instance, insisted that historians »unless they apply the methods and vocabulary of natural science« use the word 'cause' in the sense of motive; »what is caused is a free and deliberate act of a conscious and responsible individual«, while »causing him to do this means giving him a motive for doing it«. This approach to history can be seen already with Thucydides, who as a rule does not attempt to discover any deeper causes than the personal character and motives of the main personage and historical events.

We find quite the opposite tendency among those historians who believe that history is controlled absolutely, and completely independently of human motivation, by objective, impersonal powers, economic and political, by geographical conditions, etc. These historians include many crude Marxists, as was the case especially during the Second International and later on during the Stalinist period.

If the only alternatives are to explain history either by a subjective motivation of individuals or by completely objective economic and other factors, the dilemma should immediately be discarded as a false one, not only because both must be taken into account, but also because there also exists something else that is both objective and subjective, i. e. the goals of large social groups, classes and nations first and foremost. All such goals are both objective and subjective in a double sense. First, what is to be achieved by practical activity is a social state which is only a *changed existing state*: consequently the goal is constituted by factors of an objectively given social reality, but the transformation of what is given is imagined, subjective. On the other hand, the goal is objective in the sense that it is an expression of the interests and needs of a social group, but it is also subjective in that it is constituted as an aim only when it is thought, formu-

lated or at least vaguely experienced as something on which one should engage oneself, i. e. when it has become the motive for the activity of all or many individuals belonging to a given social group. As can be seen, the philosophical status of a goal is very complex. It *exists*, though not as a real but as an ideal object, which does not in the least prevent it from sometimes becoming a formidable material force. There must be a certain awareness of it within the group which has adopted it, but this is awareness which varies in the minds of the individuals from *knowledge*: of the real chance, the most appropriate means, the stages and the consequences of their realization – to a more or less vague belief. In any case, beside the cognitive elements existing in the consciousness about a goal there is also a powerful factor of value: a goal is that very future state which under the given conditions appears best suited to the value orientation of the social group as a whole.

It is clear at the outset that many aims cannot play the rôle of the actual causes of historical happenings, either because they are the objectives of insignificant individuals and social groups, or because they are imposed from the outside and thus not suited to the actual needs of the given social group; or they express insignificant, secondary and temporary needs and interests of social groups; or the consciousness of the aim is not widely developed and consequently the process of its interiorization has not taken place; or, finally, the means proposed for the achievement of these aims are inadequate and unacceptable.

Consequently the key question here is: *what type of goal can play an important rôle, and under what conditions, in determining major historical events.* From what has been said above it is already clear that (1) the personal aims of individuals play a part only where prominent historical personalities are concerned.

Further, (2) what constantly occurs in history is a failure to bring to realization actual historical possibilities for improving the social position of certain classes and other groups, because there was no awareness of this possibility. An extreme instance is provided by the conservative attitude of the working class in the United States. The reason for this is the inability of the vanguard of this class to formulate aims that would be in keeping with the specific social position of this class. Instead, the aims of similar classes, but in entirely different conditions, have been adopted without modification. But there are also many opposite cases where social movements with very advanced aims have failed because the historical conditions were not yet ripe. In addition to the well-known instances of revolutions that failed, like that of 1848, the Paris Commune, the Russian revolution of 1905, etc., we may recall that of the British workers' movement for the introduction of self-management at the end of World War I.

(3) One of the cases, where conscious, purposeful action (practice) has been replaced by coercion and crude forms of determination is also the one where only a small proportion of a group is concerned with its aims, while the majority, owing to the concurrence of various circumstances, fails to rise from the level of »being in itself« to the

level of a »being for itself«. This kind of situation can develop in countries where a change in the old regime is brought about by external intervention rather than by the dialectics of internal development. Provided there is adequate support from outside, certain successes may be achieved at the beginning. But as long as the vanguard remains isolated from the class as a whole, certain deformations and unplanned departures from the adopted aims are inevitable. »Cult of personality« is too naïve a name for such declines of a class's activity from the level of revolutionary practice to the level of mechanical necessity.

Consequently it is by no means enough merely to be convinced that goals are concerned which express the actual interests of a class, and then to insist on discipline and loyalty, and believe that everything can be achieved by the application of the state's force and juridical authority. It is indispensable that the goal should be not an external abstract task but rather the expression of a felt need, and a motive for the action of all members of a class. And for this a certain historical experience is required as well as a great effort of the vanguard to bring other members of their class to awareness of their real needs.

(4) Many proclaimed goals that met a number of other conditions failed to play the rôle of real moving forces of historical processes because no adequate means had been found for them. Thus, for instance, there is doubt that in socialism the future of agriculture lies in the creation of big co-operative estates. However, the way in which the realization of this goal has been approached in some socialist countries, as well as in Yugoslavia, has led to crude forms of coercion, passivity and resistance, which actually delayed the realization of this aim. As regards the choice and employment of means, the same criteria of truly revolutionary practice, and above all the same moral principles, must be valid, as for the choice of goals. If this fails to happen, the outcome will be completely unexpected diversions of the actual historical course, which will escape human control and acquire a definitely regressive character, as has been in our case the return to certain elements of the natural economy of serfdom.

(5) So far we have chiefly dealt with cases where the goals objectively fully met the actual requirements of a particular social group, but were not adopted on a large scale because either the historical conditions were not yet ripe for their realization, or the given group – in whole or in great part – had not yet become conscious of its actual needs and interests, or the means chosen were not appropriate. But there is also an opposite kind of case where the goals do *not* suit the basic real needs and interests, and yet they may be accepted voluntarily and on a massive scale, because the ruling forces in the society have succeeded in creating artificial needs of the masses or forcing some secondary and unimportant need to the level of a primary need. One could not, for instance, say that proletarians have any real need to hate the Jews. And yet, during the early years of the Dreyfus Affair, which was the main public event in France between 1894 and 1906, the masses, poisoned by a chauvinist and anti-semitic propaganda, reacted with the most violent indignation against any attempt

of the intellectuals associated with the »League for the Rights of Man and Citizen« (Zola, Anatole France, Jaures, Péguy) to secure a revision of Dreyfus's trial.

Similarly, one could not say that the working class has any actual interest in conquering other countries. And yet, with a few exceptions (the Bolsheviks in World War I, the British Labour Party in the Suez Crisis, one section of Italian workers in World War II, etc.), workers have agreed to participate in imperialist ventures – in certain cases (unfortunately) even with real enthusiasm (the Germans and the Japanese in World War II).

An instance of a different kind: the primary interest of the working class in capitalist society is not to increase the sum total of possessions owned (which, within the pattern of a given society and with a fast increase of the productivity of labour, does not exclude maintaining or even increasing the degree of exploitation), but to eliminate the very relations of exploitation and class division. And yet, in the most highly developed industrial societies, workers identify themselves with the bourgeois classes as regards objectives, i. e. they orientate themselves exclusively to the possession of objects and material prosperity. Artificial needs created by economic and political propaganda take the place of actual and primary needs. In this way the working class loses a great deal of its individuality, is integrated more and more successfully with the given society, and merges with the other social classes.

In all these cases we have to do *with the lower forms of social determination and not with really free practical activity*. The agents of such historical happenings only have the illusion of being free – in fact they are manipulated by external forces without knowing it, or they know it but are unable to resist them. Their decisions are in fact fully determined: on the one hand by external material and psychological pressure, and on the other by their own passions which this pressure may succeed in rousing or creating – such as racism, chauvinism, anti-semitism, greed for possession, etc. We may speak of truly free activity, truly humane and revolutionary practice only when in addition to *knowledge* about real historical possibilities *critical consciousness* is acquired which makes possible the choice of, and engagement on, the realization of optimal historical possibility. And this means: the goal must be that real possibility which more than any other leads towards the satisfaction of the real needs of the given social group. And the real needs are those which correspond to the social being of the group and its real place in the system of social relationships.

This is certainly the central point of all considerations of the problems of goal. It is perfectly clear that many formulated goals of individual social groups do not correspond to their being. Thus it is natural that Marx was much more interested in the former than in the latter. In one famous passage in the *Holy Family* he says: »The point is not to know what this or that proletarian, or even the whole proletariat, momentarily adopts as his aim; but to try to find out what the proletariat is and what historically it has to do *in harmony with its being*.«

The immense value of this thought is, among other things, in indicating the intrinsic limits of all causal and teleological explanation in history. Both these types of explanation require to be supplemented by the deeper levels of analysis which would bring the goals of social groups into connection with the general values whose concretization they represent with the needs from which they have arisen, and ultimately, with that structure of general qualities and relationships that constitutes the social being of the given group. This means that if we had an adequate concept of the social being of a group, we could deduce from it what the needs of that group are, and we would have a criterion for distinguishing between real and artificial, primary and secondary needs. This would help us to find out what the basic values of the group are, and what aims have a chance of being endorsed on a massive scale and awakening such a readiness for engagement as will become a real motive power of history.

In discussing the working class, Marx gave an analysis of its being which has not been superseded up to the present and which even today can serve as a starting-point of any other analysis. And yet, when we make further deductions from it in the manner indicated above, we shall obtain results which do not correspond to historical reality. Does it follow from this that, as times goes on, workers behave less and less in harmony with their being?

The point is that Marx's formulation – like all concise great thoughts which seek to confute specific misconceptions of their own times – is incomplete and therefore one-sided.

First of all, there is no *one* proletariat, or to be more precise, it exists only as long as we think of it in the abstract. If we take this concept as *concretely general*, we have to supplement the abstract structure of the proletariat in general with the particular characteristics of the proletariat of every individual country and every new historical situation.

Connected with this there is also the need for a concrete approach to the question what the proletariat *should* do. This 'should' is not the same for the proletariat of every country, not only because the conditions are different, but also because the being of the proletariat differs in certain specific features. It would be nonsense to expect American workers to do the same as the Russians have done or the Chinese are doing today (and yet there are Marxists who think exactly along these lines and who behave according to these views). But even in very similar conditions, the workers of two countries which differ considerably in their revolutionary experience, national mentality, the quality of their avant-garde, etc. will not behave in an identical manner, nor can they be expected to.

The third objective ground for distinguishing between this 'should' from country to country, from situation to situation, can be found in the circumstance that, although we assume a great similarity of the conditions and the being of the working class, the fact remains that there are several possibilities among which one can choose. The Russian and Yugoslav Communists have expropriated their bourgeoisie, while the Chinese pay compensation for the capital they have taken over.

We may prefer the former, but one cannot insist that the one is more 'necessary' than the other – either is objectively possible, and experience will eventually show which solution produces better results. It is probably that, for industrially developed countries, the Chinese course is actually more appropriate. On the other hand, a critical analysis of the Chinese communes should reveal that this aim is not possible in any highly developed country and that probably it does not suit the requirements of Chinese society either.

Thus we have reached an important question, which classical Marxism, for certain reasons, was not able to pose. This is the question whether it is possible to gain concretely general knowledge about the being of the working class, its needs and values, about what it 'should' do, without a critical analysis of the objectives that workers' movements in different countries have actually set themselves.

This question cannot be given a positive answer. Two components of analysis are indispensable in this case. The one is: an analysis of the social position of the working class in a given historical situation. The other is: an analysis of its actual attitudes and the aims it has set itself. Only, with the second do we succeed in including the subjective consideration as well, which is, *to an ever-increasing degree*, a constitutive factor in the very being of the working class. Those Marxists who continue thinking in the old manner – in categories of exclusively economic determination – fail to see that in our era history is becoming an increasingly open process, with more and more possibilities and more and more freedom, that everywhere strict monomial determination is being increasingly replaced by more flexible polynomial determination, that man's engagement along the exceptional paths of history today has a growing chance of success.

He remains an ordinary doctrinaire and sectarian who fails to keep in mind that we live in a time in which it has been possible:

for the industrially most highly developed western countries to take on a markedly conservative rôle in modern history, while the more progressive forms of society have come into being and are still emerging in economically comparatively backward countries;

for a backward Russia, by her own efforts, to overtake most of the highly developed capitalist countries in the technological respect within three decades;

for a victorious proletariat to develop from its own ranks powerful bureaucratic groups ready ruthlessly to fight with each other;

for the leading socialist countries to clash – while at the same time certain leading capitalist countries achieve a high level of economic integration;

for socialism to start looking sceptically on centralist planning, while capitalism begins to introduce it;

for cultural assets to begin to be regarded in socialism as commodities, while in capitalism there emerge powerful foundations to intervene in order to overcome commodity/monetary relations in this sphere;

for African tribes directly to adopt certain socialist forms, skipping over whole epochs of social development;

for the Chinese Communists to re-educate their capitalists instead of abolishing them as a class;

for the Yugoslavs to create a system in which both the state and the self-management system, planning and the market, co-exist;

for the President of the leading capitalist country to forbid steel concerns to increase their prices, and for the vast majority of this nation to accept for gospel everything it is told about the mysterious death of this president.

for a small Cuba, lying 70 miles from the most powerful centre of counter-revolution that has ever existed, to succeed in bringing about a revolution, while no one was able to achieve this in the 19th century while Russia was Europe's *gendarme*, etc., etc.

The general crisis of traditional capitalist society has opened a wide range of possibilities in our age. They include not only different ways of radical transformation, but also various unexpected paths of reform and stabilization. The general level of determinism has been reduced, the general level of human liberty has risen, the rôle of the subjective conscious factor has increased – of course, both for good and for evil. There would be nothing more mechanical than to view the future as one-way process in which all roads and paths converge finally into a unified, wide motor-way of world history on which all kinds of cars hurry along at different speeds but all side by side, without any danger of deviating from the beaten track or coming into collision with somebody coming from the opposite direction. Present experience encourages us to expect still more unification and transitional forms where the classical Marxist would expect a growing intensification of contradictions, i. e. in the relationship between capitalism and socialism, while being ready for a still greater diversification where he would expect a growing volume of unity and monolithic form, i. e. within each of these two world systems separately.

It remains true – but it is a general, incomplete, abstract truth – that the study of the economic and political structure of society will enable us to comprehend the social being of organizations and movements, and in this way to explain causally the behaviour, aspirations and goals of the people participating in them. But there is a growing need for a process which will run in the opposite direction: and which by an analysis of actually accepted goals values and their underlying needs will contribute to a more concrete and dynamic understanding of the real being of a social group, and thus also to a comprehension of the possible directions of changes in the conditions in which this being is what it is.

The process of transforming necessity into freedom, to which Marx refers at the end of *Das Kapital*, can also be expressed by saying that in the future the causes of historical happenings will be less and less external and impersonal conditions, and more and more a conscious engagement of individuals on freely chosen goals.

EINIGE BEMERKUNGEN ZUM GEGENSTAND DER GESCHICHTE*

Erich Heintel

Wien

Auf Grund der bisherigen Diskussion möchte ich den Umstand, daß in bezug auf den »Gegenstand« der Geschichte die Reflexion, in Hegelscher Sprache die »Vermittlung«, und die Motivation eine wesentliche Rolle spielen, in den Mittelpunkt des folgenden Referates stellen. Dabei soll ein einziger Satz Hegels interpretiert werden, da ich annehme, daß Ihnen die Sprache Hegels relativ geläufig ist. Der Satz lautet folgendermaßen (Ästhetik, Glockner-Ausgabe, Bd. 12, S. 120): »Der Mensch ist Tier, doch selbst in seinen tierischen Funktionen bleibt er nicht als in einem An-sich stehen wie das Tier, sondern wird ihrer bewußt, erkennt sie und erhebt sie wie z. B. den Prozeß der Verdauung zu selbstbewußter Wissenschaft. Dadurch löst der Mensch die Schranke seiner an sich seienden Unmittelbarkeit auf, sodaß er gerade deshalb, weil er weiß, daß er Tier ist, aufhört, Tier zu sein, und sich das Wissen seiner als Geist gibt.« Und nun zunächst einige erklärende Bemerkungen: Hegel stellt fest, daß der Mensch durchaus an bestimmter Stelle im Reich der Tiere seinen Platz hat. Am Beispiel der Verdauung ergibt sich jedenfalls etwas Gemeinsames bei allen Differenzen, die im Bereiche der Tierwelt den Verdauungssystemen zukommen. Die Unmittelbarkeit der natürlichen Funktionen, z. B. auch der Verdauung, kommt Mensch und Tier zu. Aber es bleibt bei dem Menschen nicht bei diesem Ansich der faktischen Abläufe. Hegel führt aus, daß er die Schranke dieser Unmittelbarkeit aufhebt und sich das Wissen seiner als Geist gibt. Tatsächlich kann sich kein Tier die Verdauung bewußt zum »Gegenstand« machen. Wenn in ihr etwas gestört ist, dann treten gewisse instinktive Vollzüge ein, die die Sache beheben oder auch nicht beheben, und dann geht das Tier zugrunde. Der Mensch aber kann Teile dieses

* Zur Thematik s. a. E. Heintel, *Wie es eigentlich gewesen ist, Ein geschichtsphilosophischer Beitrag zum Problem der Historie*, Festschrift für Theodor Litt. Düsseldorf 1960.

Systems operativ entfernen und damit den Gesamtorganismus retten, er hat eine pharmazeutische Industrie erfunden, ohne die heutzutage kaum mehr durchzukommen ist.

Ich komme jetzt auf die »Dialektik« zu sprechen. Es ist unmöglich, das ganze Problem der Dialektik zu erörtern, obwohl es sicherlich im Rahmen einer Besinnung auf der Gegenstand der Geschichte sehr wichtig wäre. Doch haben wir hier jedenfalls ein Beispiel für eine dialektische Formulierung. Der Satz: weil der Mensch weiß, daß er Tier ist, hört er auf, Tier zu sein – das ist ein typisch dialektischer Satz. Der Mensch weiß, daß er Tier ist, und indem er das weiß, ist er nicht Tier. Wie soll man einen solchen Satz interpretieren? Wie kann man sich bewußt machen, was hier methodisch geschieht? Ich bin davon überzeugt, daß wir in der Gegenwart keinen Begriff der Dialektik besitzen, der nur einigermaßen das umfassen könnte, was in unserer Tradition und insbesondere auch bei Hegel selbst als Dialektik aufgetreten ist. Es ist schon sehr schwierig, auch nur die grundsätzlichen Unterschiede der Dialektik bei Hegel selbst festzustellen, obwohl alle diese Aufgaben nicht ohne Bedeutung für die Bestimmung der Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart wären. An unserem Beispiel aber wollen wir zu ersehen versuchen, was in diesem Falle Dialektik ist. Der Mensch ist Tier und er weiß sich als Tier und das Wissen dieses Umstandes läßt ihn das verlassen, was er ist, nämlich Tier. Hegel definiert auf diese Art den Menschen als »existierenden Begriff«. Der Stein in seiner Unmittelbarkeit hat kein Wissen von sich. Das Wissen von diesem Stein als einem bestimmten Mineral hat der Mensch. So hat er seine »Vermittlung« außer sich. Der Mensch aber als existierender Begriff ist die Vermittlung selbst, wie Hegel im gleichen Zusammenhang sagt, die Vermittlung seiner selbst und überhaupt alles dessen, was ist. Es ist damit nicht gesagt, daß alles Unmittelbare, obwohl es vermittelt und notwendig vermittelt ist, in dieser Vermittlung aufgeht. Hegel definiert auf diese Weise den Menschen im großen und ganzen von dem transzendentalen Aspekt der deutsch-idealistischen Philosophie her. Ich möchte von dem existierenden Begriff bei Hegel den »unmittelbaren Begriff« unterscheiden, der alles übrige Seiende konstituiert. Es kommt das etwa auf die gleiche Unterscheidung hinaus, die sich bei Leibniz findet zwischen der natürlichen Monade, die bloß durch die »Perzeption«, und der menschlichen Monade, die durch die »Apperzeption« gekennzeichnet ist. Ich möchte also diesen Sprachgebrauch: existierender Begriff und unmittelbarer Begriff damit eingeführt haben, durchaus in engem Anschluß an Hegel. Wie steht es also nun mit unserem Beispiel? Wenn ich irgend ein Geschöpf als Tier weiß, nehmen wir an einen Esel, so ist es für diesen Esel ziemlich gleichgültig, daß er als dieses bestimmte Geschöpf »vermittelt« ist (freilich nicht gleichgültig für den Esel überhaupt, denn in der Vermittlung durch den Menschen steht er auch in der Sklaverei des Menschen). Wenn aber der Mensch sich selbst als Tier weiß, dann verhält es sich anders. Das Wissen hat dann eine bestimmte ontologische Relevanz: der Mensch weiß sich als Tier, also ist er ein Tier, aber er weiß sich auf diese Weise nicht so, wie er andere Tiere als Tier weiß, sondern

gerade indem er sich als Tier weiß, ist er zugleich nicht Tier. Das haben wir schon gehört. Worin aber besteht die Struktur dieses Gedankens, dieser Art Sprache als einer Art der Dialektik. Ich glaube, man kann die Sache am kürzesten auf folgende Interpretation bringen: Man kann sowohl das Tier unter ein Allgemeines subsumieren als auch das Wissen. Der Begriff Tier ist im Rahmen der Zoologie ein wohl definierter allgemeiner Begriff, unter den alles Mögliche fällt, man braucht keine Beispiele anzugeben. Auch das Wissen ist ein solcher allgemeiner Begriff, das »Sich-als-Tier-Wissen« aber zielt auf ein Wirkliches (den »existierenden Begriff« Mensch), das man nicht in gleicher Weise unter ein Allgemeines subsumieren kann wie seine »Momente«. Subsumiere ich den Menschen unter den Allgemeinbegriff Tier, dann treffe ich sicher Richtiges an ihm, aber ich treffe ihn nicht als existierenden Begriff. Subsumiere ich ihn unter den Begriff Wissen, so mache ich ihn allenfalls zu einem allgemeinen transzendentalen Subjekt, verliere dabei aber wieder etwas, was doch sehr wesentlich zum Menschen gehört, nämlich den Leib, den er durchaus im Sinne tierischer Geschöpfe besitzt. So läßt sich also sagen: es liegt hier eine ganz eigentümliche Struktur des Denkens vor, in der auf ein Ganzes gezielt wird, dessen »Momente« zwar als solche unter ein Allgemeines subsumiert werden können, dies aber nicht indem Sinn, in dem sie, einander zugeordnet, den »existierenden Begriff« vermitteln. Unsere Art Dialektik geht also auf ein Ganzes, dessen Momente nicht unter *ein* Allgemeines im Sinne eines nominalistischen Begriffs subsumiert werden können.

Diese Dialektik nun scheint mir besonders für den Begriff der Geschichte wichtig zu sein. Man könnte nämlich auf Grund der bisherigen Bestimmungen ganz einfach sagen, der Gegenstand der Geschichte sei der »existierende Begriff«. Was folgt daraus, nachdem wir eingesehen haben, daß der existierende Begriff nicht durch ein nominalistisches Allgemeines bestimmt werden kann und was folgt hieraus insbesondere für die Frage nach der Reflexion in der Geschichte und der Motivation in ihr? Nun, Geschichte ist dadurch gekennzeichnet, daß in ihr niemals bei einem Faktum der Vergangenheit so haltgemacht werden kann, daß dieses Faktum ein für allemal bestimmt in der Weise eines »Objektes«, wie es die Naturwissenschaft unproblematisch zum Gegenstand nehmen, fixiert zu werden vermag. Es liegt in der Struktur ihrer »Dialektik«, daß das als unmittelbar Gewußte und Erkannte, das Ganze, von dem hier die Rede ist, nämlich den existierenden Begriff betrifft, in dem es nicht ein Ansich bleiben kann, wenn es in ihn als Moment eingeht. Wir haben hier die vielleicht einzige übergeschichtliche Struktur der Geschichte vor uns, die man angeben kann. Zu diesen allgemeinen Formulierungen ein Beispiel: man kann das ihnen Wesentliche am schönsten am Begriff der Tradition selbst aufzeigen. In Tradition (solange sie währt, solange sie nicht überhaupt zugrunde geht oder vernichtet wird) gibt es kein endgültiges in die Vergangenheit entlassenes »Faktum«. Wenn das Konzil der Gegenwart (ich folge hier der Bemerkung eines Teilnehmers unseres Symposions), die Versöhnung der Christen erstrebt, dann könnte z. B. die »Reformation« wieder in

einem ganz anderen Lichte erscheinen als sie bisher von der Geschichtsschreibung gesehen wurde. Und diese Frage ist nicht eine solche subjektiver Beliebigkeit, nicht die Auffassung des Historikers ist hier maßgebend. Das wäre eine relativ banale Sache. Dieses problematische Ansich in der Geschichte stellt vielmehr eine ontologische Frage. Es gibt in der Geschichte auch ganz unabhängig von den möglichen Perspektiven des Subjekts, der Gruppen, der Parteien, kein Ansich, weil die Fakten in ihr notwendig im Ganzen des existierenden Begriffs vermittelt sind. Ein Faktum, das ein für allemal in der Vergangenheit bestimmt und als solches bestehend gedacht wird, ist ein Faktum, das aber als solches gerade nicht geschichtlich sein kann. Solange eine Tradition weitergeht, solange Vergangenes im Ganzen der Vermittlung des existierenden Begriffs bleibt, solange ist es kein in Unmittelbarkeit gegebenes Ansich. Es gibt also kein geschichtliches Faktum, wobei der Schwerpunkt in dieser Sache auf geschichtlich liegt, und es ist das Dilemma der Historie (ihrer »Exterritorialität«), daß sie dieser Tatsache methodisch nicht gerechnet zu werden vermag. Für den Historiker muß in dem Augenblick, in dem er an die Vergangenheit herantritt und sie beschreibt, zuletzt die Geschichte angehalten werden, nur dann hat er gewissermaßen einen Horizont, aus dem heraus eine Ordnung vergangener Fakten vorliegt. Bei alledem bleibt übrigens das »Faktische« für den Historiker ein durchaus verbindlicher Bezug. In dem Sinn etwa, in dem man von historischen Hilfswissenschaften spricht, läßt sich das Faktische überhaupt nicht relativieren. Die bestimmte Urkunde z. B. aus einer bestimmten Zeit kann ich nicht in eine andere Zeit versetzen. Was freilich ihren Sinn im Ganzen einer Tradition ausmacht, das ist damit nicht ein für allemal bestimmt.

Das »Auf-dem-Bauch-Liegen« vor den »Fakten« erklärt sich zuletzt von den undurchschauten Voraussetzungen der neuzeitlich-empirischen Psychologie her. Ich spreche von den undurchschauten Voraussetzungen der empirischen Psychologie insofern, als sie sich von einem Gegensatz her bestimmt, der sich kurz so formulieren läßt: hier die unwissenschaftliche spekulative Lehre von der Seele als metaphysischer Substanz – hier die Erfahrungswissenschaft der seelischen Tatsachen. Es kann hier nicht in Ausführlichkeit und Genauigkeit gezeigt werden, daß diese Gegenüberstellung selbst Metaphysik, u. zw. eine sehr schlechte, ist, derzufolge bei konsequentem Denken schließlich einerseits die – psychologisch relevanten – »seelischen« Tatsachen nicht mehr »seelisch« sein können, andererseits die in der Wissenschaft gestrichene Seele (in der »Psychologie« ohne Seele, wie man in selbstgefälliger Naivität betont) aber als ein »jenseitiges« Gespenst gedacht wird, mit dem freilich kein vernünftiger Mensch etwas zu tun haben kann und will. Auch heute noch sind übrigens die hierher gehörigen Ausführungen Hegels in seiner »Enzyklopädie« (1830, alle Zitate in den §§ 377 – 408) keineswegs überholt. Hegel unterscheidet sehr deutlich die für den Zusammenhang von Fundamentalphilosophie und (philosophischer) Anthropologie wesentliche Fragestellung von derjenigen der empirischen Psychologie: »Die Erkenntnis des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwer-

ste. Erkenne dich selbst, dies absolute Gebot hat weder an sich noch da, wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung nur einer Selbsterkenntnis nach den partikulären Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen, wie des Wahrhaften an und für sich, – des Wesens selbst als Geistes. Ebensovienig hat die Philosophie des Geistes die Bedeutung der sogenannten Menschenkenntnis, welche von andern Menschen gleichfalls die Besonderheiten, Leidenschaften, Schwächen, diese sogenannten Falten des menschlichen Herzens zu erforschen bemüht ist, – eine Kenntnis, die teils nur unter Voraussetzung der Erkenntnis des Allgemeinen, des Menschen und damit wesentlich des Geistes Sinn hat, teils sich mit den zufälligen, unbedeutenden, unwahren Existenzen des Geistigen beschäftigt, aber zum Substantiellen, dem Geiste selbst, nicht dringt.« Vernachlässigt man hier die nur im Rahmen der Philosophie zu behandelnde Voraussetzungsproblematik, dann kommt es notwendig zur Gegenüberstellung von rationalistischer Seelenmetaphysik und empiristischer Psychologie, d. h. zur Gegenüberstellung methodischer Abstraktionen, deren partikuläre Bedeutungen sofort in schlechte Metaphysik umschlägt, wenn sie das letzte Wort in der Sache zu sein beanspruchen. So kann es durch die gewissermaßen »ontologische« Hypostasierung der methodischen Abstraktion der dann nicht mehr empirischen, sondern empiristischen Psychologie ohne Seele dazu kommen, daß »teils jenes Metaphysische außerhalb dieser empirischen Wissenschaft gehalten wurde und zu keiner konkreten Bestimmung und Gehalt an sich kam, teils die empirische Wissenschaft sich an die gewöhnliche Verstandesmetaphysik von Kräften, verschiedenen Tätigkeiten usf. hielt und die spekulative (d. h. fundamentalphilosophische) Betrachtung daraus verbannte.« Es ist bezeichnend, daß Hegel in diesem Zusammenhang die Bücher des Aristoteles über die Seele als das »noch immer vorzüglichste oder einzige Werk« von philosophischem Interesse auf diesem Gebiete bezeichnet. Das Grundsätzliche betreffend hat sich an dieser Bewertung der Dinge seit Hegel nichts verändert. Näher zeigt Hegel, daß der Grund für diesen sich als perenne »Krise der Psychologie« äußernden Tatbestand der ist, daß man eben im Zusammenhang mit dem Menschen als dem »existierenden Begriff« nicht von einem Ansich (des in der Erfahrung unmittelbar »Gegebenen«) reden kann: »Die psychologische . . . Betrachtungsweise gibt erzählungsweise an, was der Geist oder die Seele ist, was ihr geschieht, was sie tut; sodaß die Seele als fertiges Subjekt vorausgesetzt ist, an dem dergleichen Bestimmungen nur als Äußerungen zum Vorschein kommen, aus denen soll erkannt werden, was sie ist, – in sich für Vermögen und Kräfte besitzt; ohne Bewußtsein darüber, daß die Äußerung dessen, was sie ist, im Begriffe dasselbe für sie setzt, wodurch sie eine höhere Bestimmung gewonnen hat.« Denn das »Fürsichsein der wachen Seele, konkret aufgefaßt, ist Bewußtsein und Verstand, und die Welt des verständigen Bewußtsein ist ganz etwas anderes als ein Gemälde von bloßen Vorstellungen und Bildern.« Zuletzt steht die konsequent durchgeführte Psychologie ohne Seele dann, wenn sie die

Richtung ihrer methodischen Abstraktion nicht durchschaut, im Zeichen des »Wahnsinns«, den Hegel im Zusammenhang mit den zitierten Gedanken folgendermaßen recht sinnvoll bestimmt: »Dieser enthält . . . wesentlich den Widerspruch eines leiblich, seiend gewordenen Gefühls gegen die Totalität der Vermittlungen, welche das konkrete Bewußtsein ist.« Hegel gibt im Rahmen seiner Sprache mit dieser Definition im Grunde eine Definition dessen, was die Psychoanalyse »Komplex« nennt. Nur von den undurchschauten Voraussetzungen der empirischen Psychologie her war es bei aller Gegnerschaft möglich, daß die aus der »Totalität der Vermittlungen« herausgenommenen Fixierungen unbewältigter Vergangenheit auch im Bereich des Normalen zu solcher Bedeutung und Schätzung gelangen konnten: sind doch die »Fakten« der empiristischen Psychologie ohne Seele zuletzt alle eigentlich nur »Komplexe« außerhalb der Totalität der Vermittlungen« des »wirklichen«, d. h. nicht als methodische Abstraktion existierenden Menschen.

Bemerkt sei hier nur noch, daß auch »Faktoren« des geschichtlichen Ablaufes – als immer für das Bewußtsein gesetzte – eine »höhere Bestimmung« gewinnen. Sie verursachen einander nicht unmittelbar, sondern sind »Motive« des handelnden Menschen. Andernfalls wären auch sie nur »Komplexe« außerhalb der »Totalität der Vermittlungen, welche das konkrete Bewußtsein ist«, d. h. aber auch außerhalb dessen, was allein Geschichte heißen kann. Faktoren, die in dieser Weise zu »Komplexen« geworden sind, wären gar nichts anderes als die in ihnen jeweils absolut gesetzte »Entfremdung«, sozusagen die grenzbegriffliche Formulierung und Verneinung der Möglichkeit geschichtlichen Wirkens überhaupt. Menschliche Praxis ist nur möglich, wo »Faktoren« Handlungsmöglichkeiten bleiben und Motive aufzeigen, die in ihnen bewußt gewordene »Entfremdung« zu bekämpfen und vielleicht zu überwinden. Auf das Ganze der menschlichen Praxis (auf die »Freiheit«) bezogen, sind geschichtliche Faktoren selbst nur als geschichtlich begreifbar: ihr Gewebe ist nicht die überzeitliche Textur von Geschichte überhaupt, sondern der selbst geschichtliche Text, aus dem sich jeweils geschichtliche Praxis bestimmt; nur selbst nicht geschichtliche Faktoren (z. B. die Notdurft der tierischen Natur) gehen ungeschichtlich in die Geschichte ein. In unseren Tagen z. B. ist der geschichtliche Text nicht ohne den Faktor »ökonomische Verhältnisse« zu lesen, weil auf der zur Einheit gewordenen Erde der Unterschied von Überfluß und Prasserei auf der einen, Elend und Hunger (nahe der Geschichte und Humanität aufhebenden tierischen Notdurft) auf der anderen Seite unerträglich geworden ist. Aber auch dieser »Faktor« wirkt nur über das Ganze der aus Freiheit sich bestimmenden Praxis des handelnden Menschen, seine Macht liegt nur im motivierenden Bewußtsein geschichtlich-europäischer Humanität; sie allein räumt ihm diese Macht ein. Es wären durchaus auch andere Möglichkeiten denkbar, jene Fragen und jene Not aus der Welt zu schaffen: vor ihnen möge uns freilich das Schicksal bewahren.

Hier noch einige Bemerkungen zur Dialektik. Man ersieht aus dem Gesagten, daß es keine unmittelbare Dialektik der Geschichte

geben kann. Es ist sinnlos anzunehmen, daß zwischen »Faktoren« in der Geschichte ein dialektisches Verhältnis besteht, das diese Dialektik zum Gesetz der Geschichte macht. Hat man das getan, dann hat man eine Art soziologischer Tiefenpsychologie der Geschichte angesetzt und die wirkliche Geschichte längst verlassen. Man muß dabei selbst Hegel gegenüber sagen, daß seine Dialektik in der Geschichte »dialektische Manier« wird, nicht wirkliche Dialektik ist. Man kann nicht aus der Unmittelbarkeit geschichtlichen Fakten und Faktoren durch bestimmte Negation in gesetzmäßiger Weise den Gang der Dinge bestimmen. Dann wird Dialektik als unmittelbare zu einer Art dialektischem Fatums, das jede Möglichkeit der Freiheit und Motivation ausschließt. In dieser Weise kann es in der Tat keine Dialektik der Geschichte geben: man kann nicht mit dem Zauberwort Dialektik einander gegenübergestellte Fixierungen aufheben. In dieser Hinsicht hat Hegel in Natur und Geschichte immer wieder die größten Schwierigkeiten gehabt. Wenn er z. B. im Sinne der Dialektik seiner »Logik« verlangt, daß die Art in der Natur aus den Gattungen so bestimmt werde, daß jeweils tatsächlich im Sinne der bestimmten Negation zwei und nur zwei Arten resultieren, wenn andernfalls die Natur mit den Arten nur »spielen« soll wie der Mensch mit seinen Vorstellungen, wenn er nicht eigentlich denkt, dann ergeben sich seltsame Konsequenzen. Art ist dann eine bloße Vorstellung, man könnte im Sinne der »Phänomenologie« auch sagen eine bloße »Meinung« der Natur, aber nicht eigentlich substanzieller und unmittelbarer Begriff. In der Geschichte stand Hegel im Grunde in der gleichen Schwierigkeit. Wenn Sie sich erinnern, daß er gelegentlich fragt, warum die »Vernunft« gerade dort, wo der Mensch und die menschliche Vernunft es mit sich selbst zu tun haben, nicht anzutreffen sein soll, wohl aber in der Natur, dann sehen wir, wie alle diese Dinge bei ihm zusammenhängen: »Vernunft« findet in dieser unmittelbaren Weise schon in der Natur nicht statt, noch viel weniger in der Geschichte.

Ich wollte nun Einiges zu den verschiedenen Arten des Historismus sagen, überspringe aber diesen Aspekt der Problematik, weil die Zeit schon so weit fortgeschritten ist, mit dem Hinweis, daß das Wort Historismus nicht eindeutig ist. Eine seiner Formen in der Gegenwart besteht darin, daß man die Natur in den Naturbegriff auflöst mit dem Argument, daß das, was Natur ist, für den Menschen immer nur von seinem Naturbegriff her bestimmt und relevant ist. Trotzdem gehört zu allem Geschichtsbewußtsein auch ein Bezug auf dasjenige, was in ihm gerade nicht im eigentlichen (menschlichen) Sinn geschichtlich gedacht ist: wir können es die Natur schlechthin nennen. Wenn es auch nur für den Menschen »Natur« zum Unterschied von anderen Seinsbereichen gibt, und wenn auch diese Natur immer nur über den jeweiligen, selbst wieder geschichtlichen Naturbegriff faßbar ist, so ist es doch der Sinn dieses Begriffs, eben auf etwas zu verweisen, was nicht selbst im spezifischen Sinn geschichtlich ist, ganz abgesehen davon, daß uns die menschliche »Notdurft« so vielfach an unsere Natur ganz unabhängig von jedem Naturbegriff erinnert. Ohne diese Unterscheidung müßte das spezifi-

sche Geschichtsbewußtsein des Menschen nivelliert werden, hin auf ein Geschehen in der Zeit überhaupt. Gerade dann aber geht Geschichte im eigentlichen Wortsinn verloren. Ohne den Gegensatz zu dem, was jeweils Natur heißen mag, ist der Begriff der Geschichtlichkeit selbst und die Geschichte im spezifisch menschlichen Sinn nicht denkbar. Wenn daher Th. Adorno von der »Gesamtwirklichkeit« sagt: »Ihre Gestalt ist menschlich und noch die schlechterdings außermenschliche Natur vermittelt durch Bewußtsein. Das können die Menschen nicht durchstoßen: sie leben im gesellschaftlichen Sein, nicht in Natur.« (Th. Adorno, Metakritik, S. 36), dann sieht man, wie problematisch solche in gewisser Weise einleuchtenden Halbwahrheiten sind.

Wir haben in einem schönen Vortrag des Symposions davon gehört, daß es den Unterschied der handwerklichen und der industriell fundierten Wirtschaft ausmacht, daß der maschinellen Produktion kein dem Eidos in der Natur analoges »Urbild« zugrunde liegt. Bringen wir mit dieser Tatsache einen Satz des Heiligen Thomas in Verbindung. Dieser sagt: »Die Vorsehung erreicht ihre Ziele, in der Natur durch die Art (species, eidos), beim Menschen durch die Freiheit.« Das ist ein an sich großartiger Satz. Er war vielleicht noch so lange sinnvoll, als die Vermittlung der Freiheit lediglich über das Handwerkliche und damit über ein bewußt vorausgesetztes Eidos erfolgte. Er ist heute nicht mehr möglich, obwohl er einen deutlichen Bezug zur »Vernünftigkeit des Wirklichen« bei Hegel hat. Denn Hegel hat nach seinen eigenen Worten die Vernunft der Wirklichkeit vom Begriff der Vorsehung her gedacht. Die Rückkehr zu Hegel ist in dieser Weise, ganz gleichgültig, ob er auf dem Kopf oder auf den Füßen steht, philosophisch nicht möglich. Wie aber steht es nun in dieser Problematik mit dem Menschen als Natur? Ich habe schon auf das, was Notdurft heißt, hingewiesen. Mag der Mensch auch in der jetzigen Weise seines Produzierens ohne »Vorbild« in die Unendlichkeit der Freiheit gestellt sein, so bleibt er doch ein Naturgeschöpf, eine bestimmte Tierart. Als solche ist er sich unverfügbar vorausgegeben. Deshalb ist es bei aller Geschichtlichkeit so wichtig, einzusehen, daß die Natur sich nicht in den geschichtlichen Naturbegriff auflösen läßt. Wir kämen sonst bei einer Position an, die in typischer Weise Sartre zu der Zeit, als er den atheistischen Humanismus propagierte, vertreten hat. Dieser Position entsprechend soll dem Menschen kein Eidos, keine urbildliche Art im Sinne des klassischen Ordogedankens vorausgehen, er macht sich selbst. Aber wie weit ist es denn mit dieser Selbstmache her? Erstens scheidet sie an dem Unverfügbaren der Geschichte, von dem schon die Rede war, zweitens und noch drastischer aber an demjenigen der Natur. Denn wenn Sartre – Sie sehen im folgenden wieder den Zusammenhang von Physis und Eidos – wenn Sartre behauptet, es kann keinen Gott geben, weil der Mensch sich selbst macht, andererseits aber den Menschen zum Unterschied vom Tier dadurch definiert, daß nur bei ihm die Essenz (Eidos) der Existenz nicht vorausgeht, dann hat er indirekt für die übrige Schöpfung einen Gottesbeweis aufgestellt. Denn bei den Tieren geht die Essenz der Existenz voraus und da der Mensch

weder sich selbst als Natur noch die Tiere macht, so wäre auf diese Weise Gott wieder eingeführt. Ich will nicht sagen, daß das sehr vernünftig ist, ich will nur die Konsequenz aus einem klar geäußerten Gedanken aussprechen. An sich halte ich von diesem Gottesbeweis so wenig wie von der Wiederlegung Gottes durch Sartre. Mir fällt in diesen Zusammenhängen immer ein Witz ein, der auf der Wiener Universität seit langem kursiert. Ein der Scholastik angehöriger Professor, Herr Müllner, hat Herrn Jodl, einen Vertreter des Atheismus, folgendermaßen angesprochen: »Es gibt keinen Gott und Jodl ist sein Prophet«. Auf das kommt nämlich ungefähr die Argumentation bei Sartre hinaus. Jedenfalls ist es wichtig, einzusehen, daß bei aller Bedeutung der Geschichtlichkeit, bei aller Bedeutung der gegebenen Situation der Produktion ohne vorgegebenes Eidos der Mensch doch so lange er Mensch bleibt in gewisser Weise sich so vorgegeben ist, daß sehr wohl Momente der traditionellen Metaphysik berücksichtigt werden müssen. Es geht um das Problem von Substanz und Freiheit. Der alte, klassische Ordogedanke war am Substanzbegriff orientiert, im Sinne der *ousia* bei Aristoteles. Ich gehe darauf nicht ein, doch bleibt hier manches zu bedenken. Die Art im Sinne der biologischen Art z. B. ist nicht ewig in jener Stabilität zu verstehen, in der sie im Ordogedanken der Tradition bestimmt war. Aber sie ist auch nicht innerzeitlich im Sinne bloß empirisch feststellbarer Fakten. Es gilt auch heute noch der Satz, daß der Mensch den Menschen zeugt. Es kommt hier ein Allgemeines zur Wirkung, das ontologische Relevanz besitzt. So müssen wir uns beim Artbegriff doch wohl die Frage nach der Temporalität stellen, die hier weder Innerzeitlichkeit noch deren Negation im Sinne des Ewigkeitsbegriffes bedeuten kann. Denn wir müssen auch bezüglich der »Teleologie« ohne Zweifel umdenken und uns nicht in die herkömmliche Alternative einschränken lassen: hier Kausalität, hier Teleologie. Teleologie besagt übrigens noch lange nicht »teleologischer Gottesbeweis«. Aus der Angst vor ihm hat Kant seine Kritik der Urteilskraft nicht konsequent zu Ende gedacht, obwohl er in der sehr schöne und klare Unterscheidungen trifft. Freilich ist es klar, daß die Angst vor der erbaulichen Teleologie nicht völlig unberechtigt ist; wenn man bedenkt, was hier Voltaire gegen Leibniz – mit Unrecht – von dem Speck und den Schweinen, von der Nase und den Brillen, sagt, verstehen wir diese Angst. Ich habe in diesen Tagen ein noch schöneres Beispiel bei dem Morphologen v. Baer gelesen, der ein Werk des 18. Jahrhunderts zitiert, in dem man das beim Menschen stärker vorhandene Sitzfleisch so erklärt, daß er dadurch in der Lage wäre, länger zu sitzen und über Gott zu meditieren. Aus alledem scheint mir zuletzt zu folgen, daß wir bei aller Anerkennung der gegebenen Situation uns doch klar sein müssen, daß im Grunde die beiden größten Ordnungsgedanken unserer Tradition der des Aristoteles und der der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie immer noch Bedeutung für uns haben. Auch die »neue Ontologie« wird nicht aus einem Traditionsbruch resultieren, in dem ein unbestimmtes Seinsgeschick das eigentlich Mächtige ist, als Instanz, die an die Stelle der Vorsehung getreten ist.

LE DROIT ET L'HISTOIRE

Umberto Cerroni

Roma

1. Prenons comme point de départ une constatation assez banale, c'est-à-dire que le rapport entre les catégories juridiques et l'histoire n'est pas foncièrement différent du rapport existant entre les catégories logiques et l'histoire; par conséquent la relation entre droit et histoire, qui pourrait paraître à première vue un problème réservé aux spécialistes, n'est qu'un aspect de la relation plus générale entre logique et histoire. Nous pouvons en déduire tout d'abord deux corollaires: premièrement, même les penseurs qui ne se sont pas penchés sur le rapport entre droit et histoire ont fait des suggestions importantes à cet égard dans la mesure où ils se sont occupés du rapport entre logique et histoire et, plus en général, de la structure de l'histoire, du concept même d'histoire. En second lieu – et ceci est bien plus important – en précisant et en vérifiant le rapport entre droit et histoire on peut avancer dans la solution du problème de plus ample envergure qui concerne le concept d'histoire. Ces corollaires ne seront certainement pas partagés par les juristes »purs« (kantien) qui proclament depuis longtemps le caractère exceptionnel du droit et des méthodes de connaissance du droit, grâce à la découverte d'une prétendue »logique juridique« particulière. Mais le but du problème que nous agitions lorsque nous étudions le rapport entre les catégories juridiques et l'histoire est justement celui de contrecarrer la conception dogmatique des juristes purs. D'autre part, il faut dire qu'un contraste non moins profond nous sépare des philosophes et des historiens (hegéliens) qui négligent la spécificité des domaines dans lesquels se déroule l'histoire et qui ont tendance à réduire l'historiographie à l'observation des »valeurs idéales suprêmes«. Selon eux, tous les déroulements historiques particuliers ne seraient, en fin de compte, que des manifestations ou des exemples de ces valeurs de l'Esprit. Si d'un côté les juristes purs affirment que les catégories logiques du droit n'ont pas d'histoire, d'un autre côté pour ces philosophes et ces historiens l'histoire ne connaît point de cadences catégorielles à expliquer logiquement. Les uns proclament le royaume

d'une logique sans histoire, les autres celui d'une histoire sans logique. S'il est vrai que la logique constitue l'élément essentiel de la recherche scientifique nous devons en conclure – pour reprendre les termes d'un historien italien du droit romain (Orestano) – que les deux courants de pensée soutiennent l'existence d'une science sans histoire et d'une histoire sans science. Mais je suis convaincu que les juristes, les philosophes et les historiens qui suivent ces voies risquent de nous donner une science sans histoire seulement dans la mesure où *leur* science se superpose à l'histoire et de nous donner une histoire sans science dans la mesure où *leur* histoire n'est que histoire philosophique ou bien métaphysique. Le fondement de leurs défauts est le même: puisqu'ils n'analysent pas la racine historique de la structure des catégories, ils construisent surtout des catégories acquises sans l'effort de la critique historique, qui sont des catégories de la pensée commune d'aujourd'hui. D'autre part, puisqu'ils n'étudient pas la structure logique des modèles d'historiographie, ils sont amenés à prendre la simple succession chronologique de ses faits empiriques en tant que mesure logique de l'histoire. En fin de compte, en employant les catégories du présent comme paramètres des deux genres d'analyse, ils accomplissent un double délit, contre la logique et contre l'histoire, justement parce qu'ils les gardent distinctes et opposées. La preuve la meilleure en est que les juristes purs, tout autant que les historiens purs, sont obligés d'introduire plus ou moins explicitement le postulat d'un dédoublement métaphysique de leur discipline. Dans le premier cas ils légitiment ainsi l'existence d'une philosophie du droit et dans le second cas l'existence d'une philosophie de l'histoire. On peut en conclure que le souci originnaire de ne pas altérer par contamination les instruments de recherche se transforme exactement en une contamination réelle et fort dangereuse de la science juridique et de la science historique avec leur ennemi le plus ancien: la philosophie. Ces disciplines qui se sont vouées à la modernité en acceptant la science positive, retombent dans la condition d'appendices de la philosophie. Elles se soumettent à une théorie de la pensée pure qui fait sourdre à nouveau d'elle-même l'ensemble du monde positif des institutions juridiques et historiques. De la sorte on assiste à un processus vraiment déconcertant pour le progrès de la culture moderne. Celle-ci est née en même temps que la revendication de l'historicité et de l'experimentalisme de la philosophie, «scientia altior», «scientia scientiarum», et elle l'a articulée en de nombreuses disciplines positives et scientifiques (science juridique, science historique, science économique, science politique etc.). Si elle réintègre l'unité suprême, mais indistincte, de la philosophie dans la tentative d'éclairer ses raisons ultimes, elle arrive donc à renier sa propre légitimité. La culture moderne se condamnerait au labeur de Sisyphe si le postulat de la spécialisation de la recherche positive lui permettait seulement de redécouvrir dans la connaissance préscientifique de la philosophie le fondement authentique de la science.

Je n'entends point négliger l'exigence profonde de chercher un lien uniforme pour l'ensemble des disciplines sociales positives nées de la culture moderne. Mais je pense que le problème de l'unité de la connaissance peut être résolu seulement en établissant une base de connaissance homogène pour les disciplines sociales positives. Il s'agit d'un soubassement dans lequel la logique et l'histoire s'enchevêtrent et forment un seul organisme. C'est seulement ainsi que la »connaissance des lois de la pensée« et des catégories en général pourra quitter la condition permanente d'extra-territorialité historique sur laquelle est fondée, en dernier ressort, la place privilégiée de la philosophie par rapport aux sciences socio-historiques. En même temps l'histoire rejettera la chronologie, ce domaine d'élection de l'empirisme dans la connaissance sociale.

2. On verra que cette exigence d'unification méthodologique de la connaissance sociale tend à favoriser la préservation du caractère scientifique (antispéculatif) des disciplines sociales. En effet elle vise à renverser totalement l'unification traditionnelle et factice de ces disciplines au sein de la philosophie, qui était obtenue aux dépens de leur convergence vers le monde positif de rapports entre les hommes. L'unification méthodologique vise à transposer le lien logique-histoire du plan de la philosophie à celui de la sociologie ou bien, pour mieux dire, à le transposer du niveau de la spéculation à celui de l'explication causale. Autrement dit, la connexion entre synthèse et analyse que tout le monde accepte et qui jusqu'à présent avait son épicentre dans la synthèse, dorénavant devrait le trouver dans l'analyse. Sans renoncer pour autant à l'effort de généralisation et d'anticipation qui est essentiel pour la construction des hypothèses dans l'organisme de toute recherche scientifique.

Il est à peine nécessaire de signaler que les indications générales que je viens d'énoncer trouvent leurs fondements théoriques dans la pensée de Marx. C'est Marx, en effet, qui propose de construire une »science unique positive« de la société qui ferait de l'économie politique son fondement le plus consistant et le plus irréductible. Il propose une méthodologie de la connaissance où l'historicité et le caractère social des catégories constituent le pivot, et qui, pourtant, est à même de rejeter la spéculation dans les sciences sociales. Marx, enfin, propose de considérer la connaissance sociale en tant que connaissance rigoureusement scientifique, c'est à dire en tant que connaissance dont on puisse mesurer expérimentalement les généralisations sur l'*analyse* d'objets sociaux. Ces généralisations, donc, sont des *hypothèses vérifiables* sur des rapports objectifs *déterminés*, sociaux et naturels et non pas sur des rapports de conscience. Ainsi Marx légitime la possibilité de connaître scientifiquement la société humaine et l'histoire à travers la vérification d'agrégats socio-historiques structurés de manière naturaliste (fondés sur les »rapports de production« ou rapports d'interaction naturaliste des hommes au sein d'une société historique). Par là il suggère la fin du hiatus traditionnel entre »sciences humaines« et »sciences naturelles«. Pour ce qui concerne la révolution théorique effectuée par Marx dans la pensée moderne il est peut-être difficile de trouver une louange plus

efficace que celle exprimée par le recenseur russe du *Capital* (Marx l'a explicitement acceptée dans la postface de la deuxième édition allemande du *Capital*). Le recenseur écrivait que Marx »envisage le mouvement social comme un enchaînement naturel de phénomènes historiques [...]. Si l'élément conscient joue un rôle aussi secondaire dans l'histoire de la civilisation, il va de soi que la critique, dont l'objet est la civilisation même, ne peut avoir pour base aucune forme de la conscience ni aucun fait de la conscience. Ce n'est pas l'idée, mais seulement le phénomène extérieur qui peut lui servir de point de départ. La critique se borne à comparer, à confronter un fait, non avec l'idée, mais avec un autre fait«.

En faisant dépendre les rapports sociaux des rapports de production, c'est-à-dire des corrélations sociales de l'homme avec la nature, Marx a accompli dans les sciences humaines la même révolution que Darwin a déclenché dans les sciences naturelles. D'un côté Darwin a reconstruit les liens historiques des espèces naturelles, tandis que Marx a reconstruit les différences naturelles des sociétés historiques humaines. Il a demythifié la spéculation vide et trompeuse sur l'idée de société en général et il l'a supplantée par la recherche expérimentale sur les différents types historiques matériels, d'agregats sociaux. Pour ce faire il a posé le principe – ainsi que l'écrivait le recenseur russe – que »la distinction entre les différents organismes sociaux est tout aussi fondamentale que celle entre les organismes végétaux et animaux«. Ce postulat, qui descend directement de la réduction *objective* du rapport sujet-objet (homme social-nature), ouvre la voie à la réduction historique des catégories et de la pensée en général puisqu'il nous introduit à la critique historique et sociale de nos catégories d'aujourd'hui. Ce faisant Marx nous suggère non seulement une réduction du présent en histoire mais aussi une réduction des catégories du présent en catégories historiques et il nous pousse à rechercher la structure *spécifique* des catégories du passé dans les organismes sociaux révolus, au-delà de la *fluidité* apparente de l'histoire purement chronologique.

La réforme de la logique doit être donc complétée par une réforme de l'historiographie: tout comme la logique n'est plus la science des lois de la pensée pure, des origines de la pensée, l'historiographie n'est plus la science des origines et de la succession de l'action. La première se transforme en *critique historique de la raison pure*, la seconde en *critique logique ou typisation des actions historiques*. La première n'est plus le domaine de la généralisation abstraite (»pure«) apriori, tandis que la seconde n'est plus le domaine de la description empirique de la chronologie humaine. Au contraire de ce que soutenait Benedetto Croce nous affirmons que classier c'est *intelligere* et que l'acte d'*intelligere* comporte la classification. La logique ne peut être que classification historique et, par conséquent, compréhension (explication) du monde *historique*, tandis que l'histoire ne peut être que compréhension du monde dans sa structure organique, objective, différente et donc *classifiée* des types sociaux. Les disciplines »spirituelles« ou idéographiques deviennent ainsi nomothétiques, puisqu'elles portent sur des *objets* vérifiables et sur des organis-

mes historiquement différents. Pour Marx, donc, comme pour Darwin, ce qui est essentiel «c'est la loi de leur changement, de leur développement, c'est-à-dire la loi de leur passage d'une forme à l'autre, d'un ordre de liaison à un autre» afin d'atteindre la compréhension des formes de la spiritualité et de la culture.

3. Tout en nous permettant d'approcher de la connaissance des phénomènes sociaux et des catégories elles-mêmes sur la base de la vérification au sein d'organismes socio-historiques objectifs (les «formations économique-sociales»), la conception matérialiste de l'histoire ouvre le danger représenté par la possibilité d'effectuer une recherche causale simplifiée. Il s'agit du danger dénoncé par Max Weber lorsqu'il accusait les tenants du matérialisme historique de se contenter des «hypothèses aux mailles les plus larges» et des «formulations les plus générales» et que, aujourd'hui, nous pourrions nommer le danger du «réductionnisme». Selon ce type d'investigation, l'explication causale se bornerait foncièrement à la «réduction» des catégories et des idées aux termes des rapports et des intérêts socio-économiques. Toute autre considération mise à part, ce cheminement introduit une nouvelle séparation entre la logique et l'histoire. Elle est mise en évidence par le fait que la prétendue explication obtenue par cette «réduction» se révèle très peu utile et parfois trompeuse lorsque, ayant retracé le caractère des rapports matériels et des intérêts économiques, elle est employée pour montrer le «conditionnement» historique des catégories et des idées. Celles-ci deviendraient essentiellement des notions extra-historiques, qui seraient part d'une nouvelle sorte de «raison pure pratique»: de la «volonté de classe». On élague ainsi toute la vie culturelle de sa racine historico-matérialiste et l'on «réduit» la logique à l'histoire seulement pour réduire l'histoire à la logique. Il s'ensuit que ce type de reconstruction historique comporte les deux défauts dont sont entachées les recherches de type traditionnel. En effet il envisage les types historico-sociaux comme une simple succession chronologique de laquelle est éliminée l'explication historique des catégories logiques, et, par conséquent, il conçoit les catégories comme un organe de la pensée pure (théoretique et pratique). Il faut reconnaître à ce propos que Engels n'a pas évité ces risques lorsque, par exemple, il a cru pouvoir distinguer (dans sa recension de *Zur Kritik der politischen Oekonomie*) une *méthode historique* et une *méthode logique*. Il a cru pouvoir légitimer la survie de la philosophie en tant que science des lois de la pensée à tout le moins dans le domaine de la logique. Et il est symptomatique que Engels ait aussi montré parfois trop d'indulgence pour la reconstruction de catégories auxquelles faisait défaut une cadence historique effective. C'est ainsi qu'il a souvent parlé d'un concept d'Etat *en général*, pour lequel les adjectifs de bourgeois, féodal, esclavagiste n'entraînaient point de modifications structurelles significatives. Dans la littérature marxiste cette indulgence est allée en augmentant et il suffira ici de mentionner, dans le domaine de la science juridique, la notion de droit *en général* donnée par Vyšinskij: «Le droit est constitué par l'ensemble des règles de conduite qui expriment la vo-

lonté de la classe dominante». Afin de souligner les divergences qui séparent ces positions de la perspective de Marx, on peut rappeler l'avertissement de Marx dans l'*Introduction* de 1857, où il disait que »les catégories expriment [...] des façons d'être, des déterminations de l'existence« et que »il serait donc inopportun et erroné de disposer les catégories économiques selon l'ordre dans lequel elles ont été historiquement déterminantes. Leur succession, par contre, est déterminée par la relation dans laquelle elles se trouvent respectivement au sein de la société bourgeoise moderne. Cet ordre est exactement le contraire de celui qui semble être leur ordre naturel, ou de ce qui correspond à la succession du développement historique«. C'est à cause de cela que Marx recherche une explication historique des catégories à l'intérieur de l'organisme historique le plus complexe, c'est-à-dire la société bourgeoise, et qu'il en donne un premier grand exemple en dédiant le plus grand de ses ouvrages à l'étude de la société bourgeoise moderne. Rien de plus étranger à la pensée de Marx que l'intention de produire un traité général de logique ou de dialectique (comme l'auraient bien désiré les ténants du matérialisme dialectique), ou bien un traité d'histoire universelle de la société humaine. Il ne pense pouvoir nous donner ni l'un ni l'autre car, justement, il envisage les catégories comme les fonctions d'un organisme social historiquement déterminé. Puisque, selon lui, la succession des types sociaux exige une discrimination logique des instruments catégoriels nécessaires pour les identifier, il ne la considère point comme une succession purement chronologique qu'on peut mesurer sur des catégories non-historiques. Sa méfiance envers les »abstractions générales« est étroitement liée à la remarque que »les abstractions les plus générales surgissent là où se manifeste le développement le plus riche du concret, là où une caractéristique semble être partagée par un grand nombre, par une totalité de phénomènes«. L'exemple le plus pertinent est celui qui a trait au concept de travail en général. C'est un instrument logique évidemment nécessaire et indispensable afin de comprendre la base des types sociaux pré-modernes dans lesquels domine, au contraire, une notion partielle et déterminée du travail (travail concret). Selon Marx, l'emploi de la catégorie »travail en général« (travail abstrait) laquelle permet de mesurer et de connaître l'autre catégorie est liée étroitement à la prise de conscience de sa modernité, d'une modernité qui n'est point purement mentale (logique): »[...] cette abstraction du travail en général – écrit Marx – n'est pas seulement le résultat mental d'une totalité concrète de travaux. L'indifférence à l'égard du travail particulier correspond à une forme de société dans laquelle les individus passent avec facilité d'un travail à un autre, et dans laquelle le genre déterminé du travail leur paraît fortuit et par conséquent indifférent. Le travail est alors devenu, non seulement en tant que catégorie, mais dans la réalité même, un moyen de produire la richesse en général, et il a cessé de se confondre avec l'individu en tant que destination particulière de celui-ci«. On peut en conclure qu'un emploi pertinent de cette catégorie sera possible seulement si l'on devient conscient de sa rigoureuse appartenance à un type historique de culture *et* d'organisation

sociale, puisque la «conquête mentale» de cette catégorie correspond à son apparition pratique et institutionnelle. Cette catégorie, donc, était non seulement «absente» dans la pensée prémoderne, mais elle était impossible à établir.

4. Essayons maintenant de vérifier dans quelle mesure ces considérations sur le lien entre logique et histoire peuvent éclairer les problèmes du droit.

La division entre recherche logique et recherche historique est traditionnelle dans la philosophie du droit. Celle-ci reste encore marquée, somme toute, par la tripartition entre logique, histoire et déontologie du droit, qui trouve ses racines les plus profondes dans le fondateur de philosophie juridique moderne: Emmanuel Kant. Dans l'introduction aux *Fondements de la métaphysique des moeurs* Kant fait une distinction très nette entre la construction des «lois morales» et la construction des lois étudiées par la science physique et naturelle. Il écrit que les premières «ont une valeur de loi seulement si elles peuvent être fondées *a priori* et comme nécessaires; bien plus, les concepts et les jugements sur nous-mêmes et sur ce que nous faisons ou ne faisons pas, n'ont aucune importance morale s'ils contiennent ce que l'on peut apprendre de la seule expérience». Plus loin Kant précise que «la connaissance de ces lois ne procède ni de l'observation de nous-mêmes et de la partie animale de notre nature, ni de la perception du cours des choses, de ce qui arrive et de la manière dont cela s'est produit [...] mais la raison nous impose notre façon d'agir, même s'il n'y avait encore aucun exemple à ce propos [...]». Pour ce qui concerne spécifiquement le droit, Kant affirme que les concepts ayant trait aux «éléments empiriques» – c'est-à-dire aux institutions historiques du droit – «ils ne peuvent paraître dans le système en tant que partie intégrante, mais seulement en tant qu'exemples, dans les notes». Ainsi ce même Kant qui, ayant séparé le droit de la morale, est salué comme le penseur qui a légitimé la naissance de la jurisprudence moderne, et qui a établi une ligne de démarcation entre l'étude des «principes» et l'investigation historique des institutions juridiques, est celui qui reconvertit le droit en philosophie dans la mesure où il rabaisse son histoire à une exemplification des «principes».

Ce nouveau triomphe de la philosophie (sous le déguisement pseudo-laïque de la logique et de la raison pure) trouvera la sanction théorique ouverte dans le panlogisme hégélien. Hegel écrit: «ce que le concept nous enseigne est indiqué comme nécessaire par l'histoire: c'est-à-dire que l'idéal apparaît d'abord face au réel dans la maturité de la réalité et qu'ensuite il construit ce même monde, appréhendé dans sa substance, sous forme de royaume intellectuel». Puisque – toujours selon Hegel – l'histoire n'est que «l'image et l'acte de la raison», la nouvelle théologie laïque de la philosophie spéculative allemande aussi tue dans l'oeuf toute possibilité d'une science positive du droit, d'une fondation historique des catégories juridiques, et en même temps elle rabaisse l'histoire du droit à une simple démonstration phénoménologique de l'Esprit, qui suppose une véritable métaphysique des moeurs et des institutions.

Toutefois, Kant et Hegel nous prouvent combien la disjonction préliminaire de la logique et de l'histoire, des catégories et des institutions juridiques, est lourde d'inconvénients. Si l'histoire du droit positif redevient – en empruntant les termes à Marx – «une parenthèse de la logique», l'enchevêtrement entre les catégories et les institutions se révèle irremplaçable. Ainsi, chez Kant les «principes» juridiques dérivés de la «raison pure» révèlent leur temporalité, une temporalité qui, n'étant pas reconnue, est universalisée et apriorisée d'une façon arbitraire. De même, chez Hegel, le développement historique de l'Idée débouche sur la notion empirique de l'Etat organique prussien. En effet, qu'est-ce que la république nouménique kantienne, bâtie en faisant abstraction des institutions historiques contemporaines, sinon l'affirmation apriori, donc a-historique et a-critique, de l'Etat représentatif moderne? Et l'Etat hegelien, qui est censé marquer l'entrée de l'Idée dans le monde historique, est-ce autre chose que l'entrée d'un monde empirique (l'Etat prussien) dans l'empyrée de l'Idée? Représentation politique, séparation entre Etat politique et société civile, disjonction entre propriété privée et communauté publique, primauté individualiste du propriétaire privé, prééminence du «libre contrat», égalité purement abstraite (juridique et politique) des hommes en tant que personnes spirituelles et inégalité effective des hommes en tant qu'individus sensibles, caractère essentiel du souverain et du gouvernement qui doivent «former» le peuple (cette *formlose Masse!*) incapable de s'unifier, suprématie de la constitution constituée par rapport au peuple constituant: ces «principes» apriori ne sont-ils pas la transposition en catégories *absolues en raison de leur a-historicité* de la réelle, plate structure historique (et pourtant relative et presque sûrement vouée à la disparition) du monde bourgeois moderne? Ne s'agit-il pas de la projection dans les cieux (comme le dit Marx) du monde historique bourgeois, de cette unité composée de disjonctions, agrégation des choses et séparation des hommes dans le royaume de l'échange contractuel de toute chose, jusques d'eux-mêmes?

Mais, si tout cela est vrai, il est légitime que naissent des soupçons à propos de la séparation préliminaire entre logique et histoire et de la réconduction de l'histoire du droit positif à une simple illustration du développement des catégories pures. En particulier il est permis de douter de l'affirmation de Hegel selon lequel le «droit abstrait ou formel» n'est rien d'autre que le domaine de la «volonté immédiate» ou apparaît «la gradation du développement de l'idée de volonté, libre en soi et pour soi». On doit douter aussi de l'autre affirmation de Hegel suivant laquelle le droit et la moralité atteignent leur point culminant dans l'Etat, qui ne serait rien d'autre que la «réalité de l'idée éthique». Il est même permis de remarquer que l'identification du droit abstrait avec le domaine de la volonté et que la réduction de l'Etat en simple réalité idéale constituent les modèles spécifiques à travers lesquels les esprits abstraits sanctionnent et légitiment théoriquement la configuration actuelle des institutions positives du droit formel bourgeois et de l'Etat représentatif. Ils expriment et soutiennent ainsi ce système

social historique, articulé dans l'opposition du droit privé et du droit public seulement parce que la vie sociale qu'il règle est elle-même brisée en deux. Par conséquent elle se déroule sur deux plans: celui de l'économie privée et celui de la simple unification politique et juridique. Cette césure découle de l'absence d'une connexion vraiment sociale des rapports de production et de l'absence d'une base vraiment économique de son unité.

La science juridique moderne n'est pas sortie dans son ensemble de l'impasse de Kant et de Hegel. Ou bien elle a reconnu, en proclamant l'autonomie des normes de la jurisprudence, qu'elle néglige l'explication historico-positive de ses principes (la relativité historico-sociale de *devoir être* social, l'historicité du *Sollen*) et, ce faisant, elle a replacé le domaine des catégories sous la domination de la logique philosophique. Ou bien elle a accepté les «invasions» des sciences naturelles, affaiblissant de la sorte la spécificité historique-humaine des catégories juridiques qui, pourtant, est à l'origine de la science juridique même.

Mais il faut ajouter que Marx a rencontré trop souvent des continuateurs qui se sont substantiellement alignés sur les solutions traditionnelles. Ils n'ont vu dans le droit que l'expression d'une volonté (fût-elle «de classe») ou bien ils ont effacé la caractéristique de différenciation du droit par la réduction universelle des phénomènes juridiques en phénomènes économiques. Dans les deux cas ils ont renforcé la séparation traditionnelle de la logique et de l'histoire. De la sorte le phénomène juridique a été compris comme une «norme» pure émanant d'une volonté législative arbitraire, qui doit concilier le *Sollen* avec le *Müssen*, c'est à dire l'obligation purement abstraite (ni socio-naturelle, ni historique), avec la construction empirique de la force naturaliste (ni naturelle-sociale, ni historique).

Et la science juridique a continué de construire son système en manoeuvrant ces concepts généraux de Droit, Etat, Propriété, Sujet etc. qui se révèlent génériques et incapables de fournir des déterminations positives et à même temps chargés d'indigestes instituts empiriques historiquement relatifs.

5. De cette habitude très répandue de construire les catégories juridiques par une méthode purement logique (philosophique) dépendent non seulement une mauvaise systématique des catégories mais aussi une mauvaise systématique des institutions historiques. De l'absence d'explication historique des catégories descendent, d'une part, une configuration *a-historique* des catégories juridiques conçues selon notre esprit moderne, et d'autre part une configuration *a-logique* (seulement chronologique) de l'histoire des institutions révolues. Faute d'une agrégation historique des catégories du présent dans le cadre institutionnel de la formation économique-sociale bourgeoise, elles deviennent automatiquement – étant soustraites à la mesure historique – une «conquête mentale» pure de la raison philosophique abstraite qui servira inévitablement d'é-talon pour les systèmes historiques positifs du passé et pour les catégories mentales du passé elles-mêmes. L'histoire des institutions

juridiques positives prend ainsi une configuration en échelle qui des »origines«, où apparaissent les premiers »embryons« du droit, atteint le système catégoriel »complet« moderne et qui *par là même* sanctionne le caractère immuable de nos institutions. D'autre part, cette collation du passé avec le cadre conceptuel moderne (qu'on considère »pur«) diminue l'attention du chercheur pour la pénétration et la reconstruction du système catégoriel et institutionnel du passé en lui faisant surtout relever les éléments conceptuels et institutionnels qui *tendent vers* le présent et qui, tout en étant importants et vitaux, n'ont pas les dimensions, la structure et l'incidence que les concepts et les institutions modernes présentent dans notre monde historique. Il en découle une double altération de l'histoire des institutions et des idées: le passé est modernisé et le présent devient éternel. Il s'agit donc d'une construction perpétuellement entachée d'incapacité critique et axiologique puisqu'elle ne prend pas comme points de repère auxquels elle pourrait s'expérimenter, des objets socio-historiques *différents* de nos idées et, pourtant, différents des idées (objets objectifs ou entièrement historiques), mais elle se réfère à des objets déjà idéalisés (objets subjectivés). Tandis que l'on perd de vue la structure causale des systèmes historiques, l'absence d'agrégation causale pousse le chercheur à attribuer des *significations modernes* à la dynamique historique. C'est-à-dire qu'il court le double danger d'une reconstruction téléologique des systèmes positifs qui en altère la structure et, paradoxalement, d'une prédétermination finaliste de la chronologie pure et simple des systèmes. On remarque que l'absence de résolution historique des catégories engendre en même temps une tractation »philosophique«, téléologique de l'histoire aussi bien qu'une reconstruction purement empirique des phénomènes historiques en tant que succession purement temporelle et chronologique (naturaliste). Il en découle que seulement une critique du présent semble consentir une compréhension historique adéquate du passé, de la même façon que la compréhension des organismes supérieurs plus développés permet de comprendre les organismes inférieurs moins développés. Dans ce sens Marx affirmait: »La société bourgeoise est l'organisation historique de la production la plus développée et la plus différenciée qui soit. Les catégories qui expriment ses conditions et la compréhension de ses structures permettent en même temps de comprendre la structure et les rapports de production de tous les types de société disparus, sur les ruines et les éléments desquels elles s'est édiflée et dont certains vestiges, non encore dépassés, continuent à traîner en elle, et dont certaines virtualités se sont pleinement épanouies, etc. L'anatomie de l'homme et une clé pour l'anatomie du singe«.

6. Tout ce que nous venons de voir fait surgir des soupçons légitimes concernant la possibilité d'employer des concepts aussi généraux que Droit et Etat. Après une étude attentive, ces concepts apparaissent comme étroitement liés aux déterminations modernes qui nous suggèrent de les qualifier comme »droit formel« et »Etat représentatif«. Le droit formel (ou, selon Hegel, abstrait) est – en

reprenant les termes de Max Weber – un droit qui »sur le plan juridique et processuel« prend en considération »exclusivement les caractéristiques générales univoques du cas d'espèce«. Weber précise que »une sublimation spécifiquement technique et juridique du droit dans le sens moderne est possible seulement dans la mesure où celui-ci a un caractère formel«, c'est-à-dire dans la mesure où le droit perfectionne au maximum l'abstraction et la généralité de ses normes: deux caractères qui d'aucune manière ne peuvent être attribués aux organismes juridiques prémodernes (au »droit ancien« et au »droit médiéval«). La formalité du droit moderne est en effet étroitement liée à la condition effective de formalisation qui est rendue possible par l'égalisation universelle abstraite des individus (*capacité juridique de tous*), laquelle suppose la fin de l'esclavage et des privilèges. Mais si cela est vrai, quel sens peut garder une notion *générale* du droit qui réunirait par leurs *traits communs* des organismes juridiques aussi différents que le droit moderne fondé sur le maximum de formalisation, que le droit médiéval fondé sur la discrimination normative des sujets (sur les *privilèges*) et que le droit ancien (de la *polis* grecque et de la *civitas* romaine préclassique) dans lequel, grâce à la discrimination morale des hommes selon leur naissance (Aristote nous l'enseigne, qui justifie l'esclavage par nature), il y a une commixtion organique entre caractère juridique et moralité? Une pareille unification peut suivre (et elle a suivi effectivement) seulement deux lignes directrices, fondées ou bien sur le caractère commun impératif et coercitif de la norme ou bien sur la finalité politique de la norme. Mais, dans le premier cas, on ne voit pas pourquoi on doive exclure de cette unification tous les autres types de norme sociale non juridique (morale, religieuse, etc.). Dans le deuxième cas on ne voit pas pourquoi le droit doit rester distinct de la politique. De la sorte, la pénétration spécifique du droit s'estompe dans les deux cas. Il semblerait être plus juste, au contraire, de partir de la caractéristique formelle du droit moderne et d'essayer de la développer comme une catégorie rigoureusement liée à la structure spécifique de la société moderne. Celle-ci est en effet la seule société de l'histoire qui ait pu fonctionner sans esclaves et sans castes fermées, étant liée à un cadre social caractérisé par la fungibilité universelle des sujets et par une mobilité formellement infinie, à un type de rapports éminemment contractuels (même la production est réalisée par l'échange sous la forme du »contrat de travail«). En relevant les racines historiques des catégories formelles du droit serait possible de déduire des indications plausibles concernant les caractères *informels* des catégories juridiques (et politiques) appartenant aux types sociaux dont le fonctionnement n'était pas fondé sur l'indépendance universelle, mais sur des liens précis de subordination de l'individu à l'égard du groupe et de servitude personnelle.

Par le moyen de cette reconstruction *par différences* nous pourrions identifier, comme plateformes matérielles des catégories informelles, des modes spécifiques de connexion entre la société et la nature autres que le mode moderne. Celui-ci peut être défini

comme un rapport de production à travers l'échange et les modes prémodernes comme un rapport de production fondé sur la servitude personnelle ou bien sur la subordination directe au moyen de production. On peut en déduire trois schémas d'organisation matérielle et juridique-politique profondément différents et intérieurement cohérents: 1) production à travers l'échange entre individus indépendants et droit formel, 2) production par la subordination du producteur au moyen de production et privilège, 3) production fondé sur l'asservissement personnel et *ethos*. Ces trois schémas indiqueraient de façon coordonnée les trois types fondamentaux du développement social: capitalisme, féodalisme et esclavagisme, déduisant les catégories les plus simples des catégories les plus complexes de la société moderne. Au sein de celle-ci il est possible de rencontrer aussi les traces institutionnelles (ankylosées et déformées) des mécanismes sociaux révolus. L'élaboration conceptuelle de ces traces consentirait de formuler des hypothèses (analogues aux «types idéaux» de Max Weber) pour la reconstruction du développement social du passé. Mais ces hypothèses pourraient et devraient être vérifiées sur types historiques réels (la société capitaliste, la société féodale, la société esclavagiste). Les catégories du passé seraient tirées de celles du présent seulement *par différence*, mais on ne les mesurerait pas sur les catégories *absolues* du présent puisque elles sont considérées comme des fonctions d'organismes historiques différents et celles-ci comme fonctions d'un organisme spécifique (société moderne).

Pourtant, il ne s'agirait plus de rechercher dans le passé les «embryons» des catégories formelles modernes ou bien de rechercher dans le présent les catégories de la raison pure, mais plutôt de découvrir les modes spécifiques et autarciques d'organisation idéale des différents types matériels de société. Même l'exception la plus remarquable (mais elle n'est qu'apparente), celle du droit romain qui atteint le plus haut degré d'«achèvement» formel dans le passé, trouverait une explication plausible. Justement la société romaine, a été en fait celle qui a vu surgir d'importants phénomènes marchands tout en restant encore prise dans les mailles informelles d'une discrimination normative des esclaves puisque c'était une société dans laquelle l'échange n'arriva pas à envahir le domaine de la production. La production resta toujours esclavagiste et elle ne devint jamais une production effectuée par le truchement de l'échange, c'est-à-dire moyennant le travail salarié. La société romaine n'acquiesça jamais un caractère privé intégral (indépendance de tous les individus) et de cela découla une abstraction très limitée de la sphère publique (toujours liée aux conditions sociales des individus), de façon que la dyctomie entre droit privé et droit public ne fut que apparente. C'est la raison pour laquelle le droit moderne peut utiliser largement le droit romain des obligations, tandis que le droit public romain est inutilisable. Il en va de même pour ces domaines du droit privé dans lesquels la commixtion avec la sphère publique restait profonde (famille, propriété etc.).

7. Il est encore moins problématique de caractériser la notion d'Etat comme notion de l'Etat moderne séparé de la société, et donc l'Etat moderne comme Etat représentatif, c'est-à-dire fondé sur la représentation politique qui n'était connue ni du monde ancien ni du monde médiéval (lequel connut seulement la représentation de caste). L'Etat représentatif aussi – tout comme le droit formel – présuppose une scission entre domaine privé et domaine public, entre société et Etat, qui était inconnue dans les sociétés prémodernes. En fait l'Etat représentatif présuppose l'indépendance personnelle de tout le monde et, dès lors, la fin d'un pouvoir public ou politique directement inhérent à la domination d'un individu sur d'autres individus. Au contraire il présuppose que le pouvoir soit indépendant de toute détermination directe inhérente à l'activité sociale des individus. De la même manière que dans le droit formel nous retrouvons un lien entre la formalité et l'abstraction de la sphère publique (communauté abstraite, juridique et politique) et le caractère privé et atomisé de la vie sociale individuelle (propriété privée). Nous avons ainsi la possibilité de comparer les caractéristiques de l'Etat représentatif avec celles de la structure matérielle productive de la société moderne et d'obtenir, *par différence*, les caractères hypothétiques de formes de gestion politique où la séparation entre domaine public (Etat) et domaine privé (société) ne s'est pas réalisée. Nous pouvons donc tracer une typologie des formes politiques suivant les trois modèles qu'on peut définir: 1) Etat représentatif bourgeois, ou bien, pour employer les définitions de Marx, »Etat politique«, 2) Etat féodal ou Etat-propriété (dans lequel les fonctions publiques sont étroitement enchevêtrées avec les fonctions sociales), 3) Etat-communauté esclavagiste, c'est-à-dire l'Etat qui, en discriminant du genre humain les esclaves, fait participer à la communauté politique seulement une section de l'humanité, réalisant au sein de cette élite une authentique communauté affranchie des activités sociales matérielles qui sont accomplies par les esclaves (il suffit de penser à la notion grecque de *skolè*, abstention des activités pratiques, qui était la condition réelle pour accéder à la vie politique; pensons aussi à l'ancien mépris pour le *negotium* et à l'ancienne primauté de l'*otium*).

Dans cette perspective l'étude historique des institutions juridiques et politiques ne peut plus viser à saisir la dynamique »ascendante« qui est censée conduire au monde moderne dans une graduelle conquête de l'Esprit. Elle devrait au contraire s'engager dans l'investigation de la *discontinuité* des institutions et des catégories prémodernes en tant qu'institutions et catégories d'un organisme historique *différentiel*. La recherche de la *continuité* deviendrait seulement une fonction de l'investigation de la *discontinuité*, c'est-à-dire qu'elle deviendrait une recherche des modes de transformation matérielle des types sociaux et du changement des catégories mentales qui en découle. Ainsi que la compréhension logique de la notion de travail abstrait est la condition pour comprendre les formes prémodernes du travail, la compréhension historique de ces formes devient la condition pour expliquer l'historicité et la réla-

tivité de la catégorie logique plus développée. De façon analogue, si la notion conceptuelle moderne de droit formel nous permet de comprendre la notion médiévale de »privilège«, l'explication historique de celle-ci nous fait comprendre le fondement historique relatif de la catégorie moderne.

Sans avoir d'autre prétention que celle d'esquisser une perspective générale de réduction historique des catégories juridiques (et politiques) je vais signaler quelques-unes des utilités qu'on pourrait en tirer. En premier lieu les catégories générales du droit et de l'Etat (modernes) perdraient le caractère présumé d'absolu extra-historique, de sorte que, entre autres, on conférerait une réelle légitimité théorique à la perspective indiquée par Marx du »dépérissement« du droit et de l'Etat et, à la limite, d'une société sans droit et sans Etat dans la mesure où elle serait fondée sur un rapport économique-social organique, socialisé et dirigé sciemment par un plan. En second lieu la coordination des catégories juridiques et politiques fondamentales (droit formel et Etat représentatif, privilège et Etat-propriété, *ethos* et Etat-communauté esclavagiste) permettrait d'établir d'intéressantes connexions théoriques pour relever plus facilement les connexions qui soutendent les différents niveaux idéaux des organismes sociaux. En troisième lieu, chacune des époques sociales pourrait être caractérisée avec des catégories non seulement économiques mais aussi juridiques, politiques, morales, historiquement déterminées sans encourir dans les dangers de »modernisation«. En quatrième lieu, enfin, l'ensemble des catégories logiques employées dans la reconstruction des formes juridiques et politiques trouverait des cadences historiques et des différenciations radicales qui permettraient de décrire, sans forcer les faits mais sur leur base, les caractères et les formes de transition d'une typologie historique vers l'autre et de saisir ainsi au niveau des idées les répercussions des changements des rapports de production.

En laissant à l'investigation scientifique la tâche de vérifier les considérations qui précèdent et celle de faire progresser les hypothèses que je viens d'énoncer, je voudrais conclure en disant que ainsi le matérialisme historique, avec sa méthode logico-historique, consentirait la reconstruction causale des développements idéaux eux-mêmes. De la sorte on contredirait la prétendue nécessité pour la science du droit de remonter encore à une *Métaphysique des moeurs* (c'est-à-dire au kantisme) et pour l'histoire du droit de suivre encore une *Phénoménologie de l'Esprit* (c'est-à-dire l'hegelisme), étant donné qu'on peut trouver dans le corps de la science matérialiste de la société une explication suffisante soit pour les »principes« soit pour les »développements graduels« des institutions. Une fois éliminé tout résidu métaphysique et téléologique, la jurisprudence aussi pourrait se réduire intégralement en science positive et elle pourrait se passer soit d'une *Philosophie du droit* soit d'une *Philosophie de l'histoire*.

TRADITION UND NEUERUNG IM SOZIALEN LEBEN

Mihailo Đurić

Beograd

Es ist bekannt, daß der Mensch in allen Teilen und Eckchen unseres Planeten und unter den verschiedensten Naturbedingungen lebt, sogar unter solchen, die durch ihre Unwirtlichkeit sonst die niedrigsten Lebensformen im Keim ersticken. In der Rangordnung der Lebewesen nimmt der Mensch eine Sonderstellung ein. Seine Existenz hängt nicht entscheidend davon ab, ob bestimmte Naturbedingungen gegeben sind oder nicht. Diese Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Menschen von der Natur rührt daher, daß der Mensch im Grunde genommen nicht in der reinen Natur lebt, sondern in einem künstlichen Nest, das er zwischen sich und seiner Umwelt erbaut. Für den Menschen bestehen – anders als für alle anderen Lebewesen – keine streng bestimmten natürlichen Grenzen, innerhalb deren sein Leben erst möglich wird. In gewisser Hinsicht liegt die Grenze ausschließlich in ihm und nicht außerhalb seiner selbst. Die Behauptung, der Mensch wäre biologisch gezwungen, gegen die Natur zu kämpfen, stimmt und enthält eine tiefgreifende Wahrheit. Wohin immer der Mensch verschlagen wird, auf das Land oder ins Wasser, an den Pol oder an den Äquator, niemals bleibt er untätig. Immer und überall verhält er sich der Umwelt gegenüber aktiv. Seiner biologischen Unzulänglichkeit wegen ist er unausweichlich auf Arbeit und Schaffen angewiesen. Um sich am Leben zu erhalten, muß er sich die Natur anpassen, ihre Rohstoffe verarbeiten, ihre Energiequellen nützen. Daraus ergibt sich, daß der sogenannte Naturmensch (der heute zwar selten als anthropologische Tatsache erwähnt wird, aber immer noch als anzustrebendes Idealbild hingestellt wird) der reinste Unsinn ist. Da der Mensch immer und überall in einer Welt lebt, die sein Werk ist, oder genauer gesagt, da der Mensch nur imstande ist, in der Welt zu leben, die er sich selbst zubereitet hat, steht es außer allem Zweifel, daß der Kulturmensch die einzige menschliche Lebensform ist, die im anthropologischen Sinne denkbar ist.

Dies ist jedoch nur ein Aspekt des Problems. Es kommt hinzu, daß der Mensch einzig in Gemeinschaft mit anderen Menschen, als Glied einer engeren oder weiteren gesellschaftlichen Gruppierung, keinesfalls aber als isolierter Einzelgänger, arbeitet und schafft. Sein Leben ist nur ein Glied in der Kette unzähliger Generationen. Daraus ergibt sich die Folgerung, daß der Mensch nur deshalb eine Geschichte hat, weil er in der Kultur lebt. In gewisser Hinsicht ist Kultur nichts anderes als vergegenständlichte Geschichte. Dadurch sichert der Mensch seine Dauer in der Zeit. Wie weit wir auch in die Geschichte zurückgreifen, nirgends werden wir auf einen völlig wurzellosen Menschen stoßen, der aus dem Nichts anfängt, der sich unmittelbar sich selbst und seiner Umwelt gegenüber verhält, der über gar keine vorhergehenden Erfahrungen verfügt, dem seine Vorfahren nichts hinterlassen haben. Es gibt keine verbindlichen Angaben über den absoluten historischen Anfang der menschlichen Kultur und des menschlichen Zusammenlebens. Diese Anfänge sind sogar schwer vorstellbar. Soweit der Blick reicht, begegnen wir Menschen, der sich auf den Schultern seiner Vorfahren emporhebt. Vielmehr, erst auf Grund von Spuren, die vom Gebrauch verarbeiteter Naturelemente und von der Vermittlung von Erfahrungen von einer Generation auf die nächste zeugen, schließen wir, daß wir es mit dem Menschen zu tun haben.

Der Mensch ist ein Wesen, das im wahrsten Sinne des Wortes im Bereich der Geschichte lebt – in einer ewig andersartigen Gegenwart, in der Gegenwart, durch die die Vergangenheit hindurchleuchtet und die zugleich unaufhaltsam in die Zukunft strebt. Mensch sein heißt an einem großartigen Geschehen teilnehmen, an einem Geschehen, das ebenso alt ist wie der Mensch selbst. Mit anderen Worten: Mensch sein heißt in der Tradition leben, in einer Umgebung, die bereits durch die Arbeit anderer geprägt ist, gewissermaßen schon durch die Bestrebungen der vorangegangenen Generationen veredelt ist. Auf nichts und niemanden gestützt, ohne jede Voraussetzung, in einem leeren Raum beginnt niemand zu schaffen. Wir alle finden schon etwas vor und übernehmen das, was andere vor uns geschaffen haben. So kann man mit Recht sagen, daß es keinen Menschen gibt, der gelebt hat, als ob niemand vor ihm gelebt hätte. Sogar der Neandertaler erwacht und kommt in einer künstlich vorbereiteten Umgebung zur Besinnung. All das heißt also, daß die Tradition eine ungeheuer wichtige Rolle in der sozialen Lebenswelt spielt und daß die ererbten Kulturformen in mancher Hinsicht Richtung, Charakter und Entwicklungsmöglichkeiten aller menschlichen Bestrebungen und Äußerungen bestimmen.

TRADITION ALS RITUAL UND KONVENTION

Die Frage nach der Rolle und Bedeutung der Tradition in der sozialen Lebenswelt zählt zu den ältesten theoretischen Fragen der Soziologie. Man kann sogar sagen: sie gehört zu den ältesten Fragen der Sozialtheorie überhaupt. Gleich vielen anderen Fragen wurde

auch sie gestellt, bevor die Soziologie in den Status einer besonderen Gesellschaftswissenschaft erhoben wurde. Darin liegt nichts Außergewöhnliches. Es zeigt nur, daß auch die Soziologie in großem Ausmaß in einer bestimmten Tradition lebt, nämlich in der Tradition der politischen Philosophie von Plato bis Hegel. In der Soziologie hat sich zwar in der letzten Zeit ein ausgesprochen positivistisch-pragmatistischer Geist ausgebreitet, der jedem philosophischen Zugang zur gesellschaftlichen Wirklichkeit, sogar auch der großen Tradition des europäischen sozialphilosophischen Gedankengutes feindlich gegenübersteht. Später werden wir jedoch sehen, daß dieser Aufruhr gegen die Tradition weit davon entfernt ist, von ihrem Druck endgültig zu befreien. Was nun die Frage nach der Rolle und Bedeutung der Tradition in der sozialen Lebenswelt anbelangt, muß gesagt werden, daß man dieser Frage in neuerer Zeit zum erstenmal in einem Zusammenhang begegnet, in dem politischen Motiven mehr Gewicht beigemessen wird als den rein theoretischen. Diese Frage wurde in einem äußerst ernstesten Augenblick der europäischen Geschichte mit Nachdruck und Entschlossenheit gestellt, nämlich unmittelbar nach der französischen Revolution, also an der Wende des 18. zum 19. Jh. Unter denen, die diese Frage verdienstvollerweise gestellt und erörtert haben, gebührt Edmund Burke¹ eine Sonderstellung. Anders als die französischen Aufklärer, die Burke spöttisch »kühne Experimentatoren auf dem Gebiet der Moral« nannte, und gegen die Bestrebungen der französischen Revolution, in der er die größte Gefahr für die Zukunft der gesamten Menschheit sah, betonte Burke die moralische Kraft der Tradition und wies auf die spontane, organische Entstehung des Staates und der Gesellschaftsordnung aus dem kollektiven nationalen Leben hin. Von dem Gefühl der Kontinuität der gesellschaftlichen Entwicklung durchdrungen und felsenfest überzeugt, daß die subjektive Vernunft, für sich allein genommen, eher eine zerstörende als konstruktive Macht sei, glorifizierte er die kollektive Weisheit des Volkes, die in den traditionellen gesellschaftlichen und politischen Institutionen verkörpert ist. Ja, er ging noch weiter: indem er sich gegen jede rationalistische und individualistische Auffassung von Gesellschaft und Politik absetzte, behauptete er, daß die Gesetze weder auf physischer Macht noch auf eigennütziger Kalkulation des Einzelnen fußen und formulierte überzeugend den Gedanken, daß der Staat der berufenste Hüter der gesellschaftlichen Tradition sei, da er den Vertrag zwischen den lebenden, verstorbenen und noch ungeborenen Generationen darstelle.

Es ist ersichtlich, daß Burkes Erörterungen politisch gefärbt sind, obwohl ihre eigentliche Triebfeder die phisosophische Inspiration ist. Letzten Endes will Burke Folgendes sagen: die menschliche Gesellschaft ist ein organisches Ganzes, mit seinem eigenen Wachstum, und kein mechanisches Aggregat, das nach einem zum voraus entworfenen Plan konstruiert wird. Mit anderen Worten: die menschliche

¹ Edmund Burke: *Reflections on the Revolution in France* (Original edition 1790) (London, Macmillan and Co., 1900), besonders S. 96–98. und 107–108.

Gesellschaft ist ein eigenständiges, aus dem Gemeinschaftsleben erwachsenes Gebilde und nicht das Produkt bewußter, planvoller menschlicher Tätigkeit. Schwerlich kann man sagen, daß das ganz richtig ist, aber es wäre ebenso schwer zu negieren, daß in dieser Formulierung ein beträchtliches Korn Wahrheit enthalten ist. Und doch hat Burke durch seine fast religiöse Begeisterung für Tradition, Volksbrauch und -gedankengut wie durch seine unverhüllte Abscheu vor dem bloßen Gedanken, daß es im England jener Zeit zur revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft kommen könnte, einer durchgreifenden Kritik am europäischen Rationalismus den Weg geebnet; er hat die Kritik an jener philosophischen Richtung eingeleitet, die seit Descartes dazu neigte, den Bereich des Rationalen auf das für den Menschen Nützliche zu reduzieren, und den materiellen Wohlstand und das diesseitige Glück zum höchsten Ideal gesellschaftlichen Denkens zu erheben. Diese Tendenz ist zur Zeit der Aufklärung schon so weit fortgeschritten, daß sie die Frage nach der Vollendung des Menschen und der Gesellschaft offen auf die Tagesordnung der Geschichte setzte. Es scheint, daß Burke viel weitsichtiger als viele seiner Zeitgenossen war, wenn er meinte, man dürfe die gesellschaftlichen Institutionen nicht einzig in Hinblick auf ihre Fähigkeit beurteilen, Einzelbedürfnisse zu befriedigen, ohne Berücksichtigung der Absichten vorangegangener Generationen, nur auf Grund einer subjektiven Vernunft, die immer nur den materiellen Nutzen im Auge behält.

Man muß sich jedoch vor jeder Übertreibung in der endgültigen Beurteilung hüten. Neben vielen treffenden und wichtigen Gedanken, die Burke in seiner Kritik der französischen Revolution darlegte, hat er sich doch von seiner romantischen Begeisterung für die Geschichte oft hinreißen lassen. Deshalb müssen wir uns in unserer weiteren Erörterung der Rolle und Bedeutung der Tradition für die soziale Lebenswelt von ihm distanzieren. Letzten Endes entbehrt Burkes Glaube an die Allmacht der Tradition genauso jeder Grundlage wie der Glaube der französischen Aufklärer an die Allmacht der Vernunft. Es ist weder richtig, daß die Gesellschaft alles bedeutet und der Einzelmensch nichts, wie Burke angenommen hat, noch ist es so, daß der Einzelmensch alles und die Gesellschaft nichts bedeutet, wie die Aufklärer behaupteten. Das Verhältnis zwischen Einzelmensch und Gesellschaft ist bedeutend komplizierter und vielschichtiger, so daß jede Unterbewertung der einen oder anderen Seite in diesem Verhältnis zwangsläufig zu Fehlschlüssen führen muß. Darüber hinaus bleibt es – wenn man von falschen Voraussetzungen ausgeht – für immer unverstündlich, wieso und warum die Tradition unter bestimmten Bedingungen streng rituelle Formen annimmt, während sie unter anderen Bedingungen zur leeren Konvention erstarrt.

Daß der kollektive Geist, der spontan zum Ausdruck kommt und sich in der Tradition niederschlägt, eine Macht ist, die den Einzelmenschen von allen Seiten umschließt, an ihn bestimmte Anforderungen in Bezug auf sein äußeres Verhalten stellt und sogar bis in die tiefsten Schichten seiner Persönlichkeit wirkt, daran ist nicht

zu rütteln. Aber der Einzelmensch ist mit diesem kollektiven Geiste nie so völlig verwachsen, daß man behaupten könnte, er wäre in allem, was er fühlt, denkt und tut, gänzlich und ohne jeden Rest durch ihn bestimmt. Die Annahme, daß in primitiven Stammesgemeinschaften ein strenger, einheitlicher und unumgänglicher Automatismus in der sozialen Lebenswelt herrsche, daß sich der Einzelne sklavisch der Tradition unterwerfe, daß sein Gesichtskreis völlig vom kollektiven Bewußtsein bestimmt sei, ist falsch. Die Ergebnisse neuerer soziologischer und anthropologischer Forschungen, und ganz besonders die Resultate, zu denen Bronislaw Malinowski² gelangt ist, räumen mit diesem seit langem eingebürgerten Irrtum auf. Nach Malinowski hat der Primitive zweifellos den Stammesbräuchen und -traditionen die höchstmögliche Verehrung entgegengebracht. Aber die Macht des Brauchtums und der Tradition war nicht die einzige Triebfeder in seinem Leben. Selbst auf den niedrigsten Stufen der menschlichen Kultur sind auch andere Faktoren wirksam. Die Vorstellung einer menschlichen Gesellschaft, in der alle Mitglieder völlig dem Ganzen untergeordnet wären, in der die freie, tätige Initiative des Einzelnen völlig unterdrückt oder abgeschafft wäre, ist weit davon entfernt, etwas darzustellen, was es in der entfernten Vergangenheit je gegeben hätte. Solch eine Gesellschaft gehört viel eher in den Bereich der Phantasie als in den der historischen Wirklichkeit; vielleicht ist das aber die Zukunft, die uns bevorsteht.

Auf Grund der bis jetzt gemachten geschichtlichen Erfahrung kann nur gesagt werden, daß das Verhältnis zwischen Tradition und Neuerung in der sozialen Lebenswelt sehr großen Schwankungen unterworfen ist. Es gibt geschichtliche Epochen, in denen die Macht der Tradition so groß war, daß niemand auf die Idee kam, daß man auch anders leben könnte, als man seit eh und je gelebt hat. Aber ebenso gibt es ausgesprochen kritische, revolutionäre Epochen der Menschheitsgeschichte, in denen die Neigung zu selbständigen Schaffen und selbständiger Ausdrucksweise riesenhafte Ausmaß annahm und vulkanartig zum Durchbruch gelangte. Selbstverständlich liegt der ganze Unterschied zwischen den genannten Epochen darin, daß in der einen ein Faktor und in der anderen der andere das Übergewicht hatte. Die ganze bisherige Geschichte der Menschheit steht im Zeichen zweier gegensätzlicher Bewegungen; die reale soziale Lebenswelt durchschneidet ein tiefgehender Widerspruch. Oder mit anderen Worten die menschliche Gesellschaft befindet sich immer in einem labilen Gleichgewicht zwischen zwei Extremen, zwischen Beständigkeit und Veränderung, zwischen der Tendenz, dauerhafte und feste Formen aufzustellen, in deren Rahmen sich das menschliche Leben äußern und erneuern sollte, und der Tendenz, jedes schematisch fixierte Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu anderen Menschen zu zerschlagen. Seitdem der Mensch sich seiner selbst bewußt ist, ist er zwischen diesen zwei gegensätzlichen Tendenzen hin und her geris-

² Bronislaw Malinowski: *Crime and Custom in Savage Society* (Kegan Paul, London, 1926).

sen, zwischen der Tendenz, das, was er einst geschaffen hat, zu bewahren, und der Tendenz, Neues zu schaffen. Das bedeutet mit anderen Worten, daß es in der sozialen Lebenswelt einen ununterbrochenen Kampf zwischen Tradition und Neuerung, zwischen konservativen und revolutionären Kräften gibt.

Es braucht nicht betont zu werden, daß der Standpunkt, der die Dialektik der Gegensätze zwischen den beständigen und den auf Neuerung gerichteten Elementen in der menschlichen Gesellschaft aufdeckt, von erstrangiger Bedeutung ist. Zunächst schon deshalb, weil wir von diesem Standpunkt aus mit Recht den Schluß ziehen dürfen, daß die Tradition keine allmächtige Kraft in der sozialen Lebenswelt darstellt und ihre Verabsolutierung also jeder Grundlage entbehrt. Selbstredend können wir nicht bei dieser negativen Schlußfolgerung stehenbleiben. Es muß auch eine positive Antwort auf die Frage nach der Rolle und Bedeutung der Tradition für die Ganzheit der sozialen Lebenswelt gefunden werden. Zu diesem Zweck wollen wir zunächst die Frage behandeln, worin überhaupt der Sinn der Tradition liegt, was sie für den Menschen bedeutet, wo ihre tiefsten Wurzeln liegen. Erst danach können wir den Unterschied zwischen Ritual und Konvention berücksichtigen, ein Unterschied, der für das Verständnis des inneren Mechanismus, mit dessen Hilfe die Tradition erhalten und verändert wird, wesentlich ist.

Als Ausgangspunkt für die weitere Erörterung dieser Frage kann sehr gut die bereits erwähnte Tatsache dienen, daß die Tradition ein Zentrum der Kristallisation und Stabilisierung der gesellschaftlichen Erfahrung darstellt. Dadurch, daß wir von dieser einfachen Feststellung ausgehen, setzen wir uns keinen Gefahren aus. Denn das ist in der Tat das wesentliche Kennzeichen der Tradition, das, wodurch sie zu den universellen Erscheinungen der Geschichte der Menschheit gezählt werden kann. In gewissem Sinn ist Tradition nur ein Symbol für Ordnung, Regelmäßigkeit und Beständigkeit in der menschlichen Gesellschaft. Sie ist jene Kraft, die am meisten dazu beiträgt, daß die Lebenswelt des Menschen eine bestimmte innere Struktur hat, einen mehr oder minder gut geregelten Kosmos und nicht ein einfaches Chaos darstellt. Wenn es keine Tradition gäbe, gäbe es auch nichts, woran man erkennen könnte, daß der Mensch tatsächlich als Mensch lebt. Dadurch, daß sie die erprobten Erfahrungen früherer Generationen auf die nachfolgenden überträgt, daß sie eine bestimmte Handlungsweise gutheißt und eine bestimmte Art zu denken und zu glauben bewußt macht, sichert die Tradition die Dauer des Menschen in der Zeit und ermöglicht seine Erhaltung im gesellschaftlichen Raum.

Meistens wird angenommen, daß Macht und Autorität der Tradition in der sozialen Lebenswelt auf der ständigen Wiederholung bestimmter Verhaltensweisen und der allmählichen Gewöhnung an bestimmte Forderungen der Gesellschaft beruhe. Daß das in einem hohen Maße zutrifft, wäre schwer zu bestreiten. Aber die Gewohnheit ist weder die einzige noch die wichtigste Quelle, aus der die

Tradition ihre Kraft und Verbindlichkeit schöpft.³ Streng genommen, verhält es sich folgendermaßen: da die tiefste Wurzel der Tradition in der anthropologischen Struktur des Menschen liegt, kann auch die eigentliche Ursache ihrer Kraft und Verbindlichkeit nur darin liegen, daß sie wesentliche menschliche Bedürfnisse befriedigt. Man könnte sagen, daß die Tradition zu den Voraussetzungen des menschlichen Lebens und Daseins zählt, daß das Bedürfnis nach Tradition in gewisser Hinsicht eine unausweichliche, menschliche Notwendigkeit ist und daß sich jede Tradition den Weg zum menschlichen Herzen dadurch ebnet, daß sie den Menschen zugleich befreit und fesselt. Wie das zu verstehen ist, werden wir jetzt in kurzen Zügen zeigen.

Was zuerst ins Auge fällt, wenn man auch nur einen oberflächlichen Blick auf die Kulturgeschichte der Menschheit wirft, ist die Fähigkeit des Menschen, sich jeder möglichen kulturellen Stilisierung seines Lebens anzupassen und die vorgefundenen gesellschaftlichen Institutionen und Sitten als etwas Natürliches, Selbstverständliches hinzunehmen. Es ist leicht zu erkennen, daß diese Fähigkeit weitgehend biologisch bedingt ist. Sie entspricht durchaus einem Wesen, daß so plastisch in seinen Möglichkeiten und so armselig und unsicher in seinen Instinkten ist. Gerade deshalb, weil der Mensch keine angeborenen Konstanten hat, weil auf ihn von allen Seiten die verschiedenartigsten Eindrücke wirken und weil er nicht imstande ist, instinktiv auf sie zu reagieren, bleibt ihm nichts anderes übrig, als einen Rückhalt in seiner Kultur zu suchen, als sich selber das zu schaffen, was ihm die Natur vorenthalten hat.⁴ So tauscht der Mensch seine ursprüngliche, ihm von der Natur gegebene Freiheit, auf irgendwelche äußere oder innere Anregung auf die verschiedenste Art zu reagieren (diese seine Fähigkeit bricht in Zeiten großer gesellschaftlicher Umgestaltungen und Kataklismen mit elementarer Gewalt durch) für eine neue Freiheit, für eine Freiheit, die ihn beruhigt und labt; diese neue Freiheit besteht in der Sanktionierung einer möglichen Lösung, in der Schaffung und Erhaltung gewisser künstlicher Konstanten in Form von bestimmten kulturellen Schemata.

³ Das ist sogar einem so weitsichtigen Forscher der Tradition wie Max Weber entgangen. Obgleich er in seinen konkreten historisch-soziologischen Werken eine Reihe wertvoller Bemerkungen über die traditionelle Lebensführung und die traditionelle Struktur der Macht gegeben hat, ist er nicht zu klaren Begriffsbestimmungen gelangt. Siehe die entsprechenden Stellen in meinem Buch *Sociologija Maxa Webers* (Matica hrvatska, Zagreb 1964). Einige interessante Anmerkungen über das Verhältnis von Weber zu Burke kann man in dem Artikel von Siegfried Landshut »Tradition und Revolution« in dem Band *Verhandlungen des 13. Deutschen Soziologentages* (Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen, 1957), S. 62–64. finden.

⁴ Karl Löwith, *Natur und Humanität des Menschen, Gesammelte Abhandlungen: Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*. (Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1960), S. 179–207. Zu den weiteren Darlegungen im Text siehe auch Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1. Aufl. 1928 (V. Masleša, Sarajevo, 1960), und besonders Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1. Aufl. 1940, (Athenaeum Verlag, Bonn und Frankfurt am Main, 1962).

Wie groß und tief das menschliche Verlangen nach Tradition ist, kann man am besten daran sehen, daß in der menschlichen Seele immer ein potentiell Chaos besteht, daß der Mensch immer der Gefahr von Entartungen ausgesetzt ist. Jene natürliche Freiheit, mit der der Mensch zur Welt kommt und die – anders gesehen – nur die Kehrseite seiner biologischen Schwäche ist, führt zu einer tiefen Spaltung im menschlichen Bewußtsein. Sie ermöglicht einmal seinen radikalen Zusammenstoß mit der Natur, dann aber auch den Zusammenstoß der Menschen miteinander. Diese innere Freiheit befähigt den Menschen, sich gegen die Natur aber ebenso auch gegen seine Mitmenschen aufzulehnen. Das Wesen dieser Freiheit liegt darin, daß der Mensch im Unterschied zu allen anderen Lebewesen imstande ist, alle möglichen Richtungen der Tätigkeit zu erkennen, weiter in der Tatsache, daß das Feld seiner Reaktionen immer offen ist, daß ihn nichts dazu zwingt, immer auf die gleiche Weise auf gleiche Anregungen zu reagieren. Deswegen ist diese Freiheit die grundlegende Antriebskraft alles menschlichen Schaffens. Um sich vor sich selbst zu schützen und um Vertrauen zu den anderen zu gewinnen, vor allem zu jenen, mit denen er zu leben gezwungen ist, muß der Mensch eine objektive, überpersönliche Instanz schaffen, der er sich unterordnet. Denn nur eine solche Instanz kann ihn von der Mühsal befreien, in jedem Augenblick selbständig unter vielzähligen Möglichkeiten zu wählen und jeweils originelle Lösungen für die vielfältigen Fragen, die täglich an ihn herantreten, zu finden; nur solch eine Instanz kann ihm helfen, sich von dem Gefühl der Unsicherheit und Angst, dem er sonst unausweichlich ausgesetzt wäre, zu befreien.

So sind wir also an den Punkt gelangt, von dem aus es uns ein leichtes sein wird, in unseren jetzigen Betrachtungen einen entscheidenden Schritt vorwärts zu tun. Da der Mensch nur in einer kulturellen Umgebung bestehen kann, da die Kultur ein grundlegendes Anliegen des Menschen ist, versteht es sich von selbst, daß jede Gesellschaft bestrebt ist, ihre Mitglieder zur Kultur zu erziehen, d. h. sie auf einen bestimmten Weg zu führen, um in den Besitz ihrer intimsten Gedanken und Gefühle zu gelangen, um ihr gesamtes Innenleben zu regeln, zu formen und es in eine bestimmte Richtung zu lenken. Mit anderen Worten, es ist selbstverständlich, daß jede Gesellschaft unaufhörlich bestrebt ist, gewisse Institutionen und Bräuche zu erhalten, und ihnen nach Möglichkeit die Autorität ewiger und unantastbarer Leitlinien für die gesellschaftliche Organisation des Lebens zu verleihen. Denn der Mensch fühlt sich nur dann sicher und geborgen, wenn er sich durch diese seine Gefühle an ein gemeinsames Werk mit seinen Vorfahren gebunden weiß, wenn er überzeugt ist, daß man seit eh und je so gelebt hat – wie man auch von ihm erwartet, daß er weiterhin so lebt – wenn er glauben kann, daß die Kulturformen, die er ererbt hat, von universeller Bedeutung und allgemeiner Gültigkeit sind, während jede plötzliche Veränderung oder jeder radikale Umsturz in der sozialen Lebenswelt den Menschen in den Naturzustand, in den Zustand des inneren Chaos, der Ungeregeltheit und Unsicherheit zurückversetzt. Selbstredend findet

der Mensch die größtmögliche Sicherheit und Geborgenheit in der Tradition, in der er groß geworden ist, besonders wenn diese Tradition von einem heiligen Hauch verklärt wird, wenn die ererbten Kulturformen mit religiöser Symbolik durchsetzt sind, wenn der Glaube an die absolute Verbindlichkeit und unantastbare Gültigkeit dieser Formen bis auf die Stufe des Glaubens an ihren göttlichen Ursprung erhoben wird. In diesem Falle erhält die Kultur der Vorfahren eine besondere Färbung: die Tradition wird zu einer streng ritualen Zeremonie, und jede Mißachtung der geheiligten Institutionen und Bräuche wird als Gotteslästerung angeprangert. Die Strenge bei der Aufstellung der Bräuche und die Wachsamkeit über die Einhaltung bestimmter Forderungen, die Intolleranz gegen jede Abweichung vom Gebräuchlichen sind dadurch begründet, daß das Ritual und die sakralen Riten von Anbeginn mit der Religion Hand in Hand gehen. Alle großen religiösen Bewegungen bestehen so auf der Praktizierung des Glaubens. Wie auch können Abweichungen von der Tradition geduldet werden, wenn man sicher weiß, was durch eine bestimmte Handlung bewirkt und was verhindert wird, was durch eine Unterlassung erreicht und was unwiderruflich abgewendet wird? Zumal ja alle alten Mythen davon ausgehen, daß von allen Seiten Gefahren drohen, daß die dunklen Mächte der Zerstörung, die die Götter zu Beginn, zur Zeit der Welterschöpfung, gebändigt haben, wieder Macht über den Menschen gewinnen könnten.

Aber die Tradition als Ritual, als Bestandteil der Religion, gehört der Vergangenheit an. Heute hat niemand mehr jenes Gefühl der Sicherheit und Geborgenheit in einem Kulturkreis, den er für das Werk der Götter und nicht der Menschen ansieht. Es stellt sich uns heute sogar die Frage, ob solche Vorstellungen noch allgemein verständlich sind. Sie erscheinen uns heutigen Menschen einfach als die sklavische Abhängigkeit von der Tradition. Wir können nicht erkennen, was der Mensch durch seine völlige Hingabe an die Welt, in der er sich vorfand, tatsächlich gewinnen konnte; wir sehen nur, daß er als Einzelmensch noch nicht geboren ist, daß er die Fähigkeit, selbständig zu schaffen und sich selbständig auszudrücken, noch nicht erlangt hat.

Es gibt aber noch eine andere Form der Tradition, die den zeitgenössischen Menschen viel näher und verständlicher ist. Diese Form hat ausgesprochen konventionelles Gepräge. Wenn der Glaube an die ursprüngliche Kraft und die absolute Verbindlichkeit des kulturellen Erbes zu schwinden beginnt, wenn das religiöse Gefühl, besonders das Gefühl für den Einfluß der mystischen, irrationalen Kräfte auf die soziale Lebenswelt schwächer wird, wenn die Menschen zur Einsicht gelangen, daß die Kulturformen, in denen die Lebenserfahrung ihrer Vorfahren sich niedergeschlagen hat, nicht die einzig möglichen Formen, sondern nur eine Variante in einer ganzen Reihe von möglichen Formen darstellen, dann wird die Tradition zur Konvention. Aus verständlichen Gründen können wir hier nicht den Fragen im einzelnen nachgehen, wann und unter welchen Bedingungen es zu dieser Veränderung in der Beurteilung der inneren Bedeutung und des Wertes der Tradition kommt. Es will

uns scheinen, daß es dazu am ehesten kommt, wenn der eigene Kulturkreis mit einem anderen in enge Berührung tritt, mit einer ihm fremden Welt, in der andere Sitten und andere Auffassungen herrschen. Es kann dazu aber auch kommen, wenn die übertriebene Strenge einer auf der Tradition fußenden komplizierten Gesellschaftsordnung die Menschen daran hindert, einen intimen Zugang zu ihrem tiefsten, geistigen Kern zu finden. Für unsere Untersuchung ist es jedoch im Augenblick nebensächlich, wem solche Veränderungen zuzuschreiben sind. Es genügt zu betonen, daß in diesem zweiten Fall, wenn die Tradition die Form der Konvention annimmt, das Verhältnis des Einzelmenschen zum kollektiven Bewußtsein viel freier ist. Es wird zwar auch hier angenommen, daß alle den traditionellen Institutionen und Gebräuchen Gehorsam schulden, und die kollektive Weisheit des Volkes wird jeder individuellen Tat vorgezogen. Aber das Hauptargument für die Annahme der Tradition heißt nicht mehr, daß man seit ewigen Zeiten so gelebt hat und daß die Götter diese Lebensform gewollt haben, sondern die Annahme der Tradition geschieht aus der praktischen Überlegung: daß auch unter den neu gegebenen Bedingungen die ererbten Kulturformen die beste Stütze für die Lösung aller wichtigen gesellschaftlichen Fragen bedeuten. Selbstverständlich wird auf diese Weise in gewisser Hinsicht die streng konservative Lebenseinstellung aufgegeben und gewisse rationale Elemente in das Verhältnis zur gesellschaftlichen Realität hineingetragen.

RATIONALE KRITIK UND REVOLUTIONÄRE PRAXIS

Wir haben schon früher erwähnt, daß die soziale Lebenswelt von der ständigen Spannung zwischen Dauer und Wechsel, zwischen der Neigung, das einmal Geschaffene zu festigen und zu erhalten, und dem Wunsch, die ererbten Beschränkungen zu überwinden und alte Kulturformen durch neue zu ersetzen, gekennzeichnet ist. Dadurch haben wir schon zu Beginn deutlich zu erkennen gegeben, daß Tradition und Neuerung keine streng voneinander getrennte, zeitlich sich ablösende Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung, sondern kultur-historische Faktoren sind, die sich gegenseitig verflechten und durchdringen. Diese Behauptung soll hier näher erörtert werden.

Um von vorneherein jedes Mißverständnis zu vermeiden, müssen wir vorausschicken, daß nicht nur die Tradition in der innersten anthropologischen Struktur des Menschen verwurzelt ist. Auch die Neigung und das Bedürfnis nach spontanem Ausdruck und der Erschließung neuer Wege haben ihren Ursprung in den tiefsten Schichten des menschlichen Wesens. Gerade wegen seiner inneren Instabilität und Unfertigkeit ist der Mensch unausweichlich der Gefahr und der Versuchung ausgesetzt, sich von dem abzulösen, dem er früher sein Vertrauen entgegenbrachte. Er kann nicht für immer bei dem verharren, was ihn einmal als Lebensschicksal ereilt hat.

Mit anderen Worten heißt das, daß das Bedürfnis nach Neuerung ein ebenso starkes Bedürfnis ist, wie das Bedürfnis nach Tradition. In gewisser Hinsicht sind beide Tendenzen nur zwei Seiten desselben Prozesses. Obwohl der Mensch nur leben kann, indem er sich auf bereits Vorgefundenes, auf das, was die anderen vor ihm geschaffen haben, stützt, ist er nicht imstande, die Vergangenheit zu verewigen, bis in allen Einzelheiten das zu bewahren, was er von seinen Vorfahren ererbt hat. Selbst wenn er das allen Ernstes wollte, könnte er es nicht, zumindest nicht über einen größeren Zeitraum. Darin beruht die eigentümliche Stellung des Menschen im Weltall: zum Unterschied von allen anderen Lebewesen lebt der Mensch, indem er jeder Starrheit, jeder Schematisierung und routinemäßigen Wiederholung trotzt; er strebt ständig danach, nur im Einklang mit sich selbst zu sein, obschon er ständig neue Formen schafft, die seine Spontaneität aufs neue beschränken, Formen, in denen er sich wiederum verfängt.⁵

Sogar im Rahmen der sogenannten traditionellen Gesellschaften – d. h. der Gesellschaften, in denen man mit unglaublicher Beharrlichkeit an dem »ewig Gestrigen« festhielt, in denen der Druck der Tradition so stark war, daß es auf den ersten Blick scheinen will, als ob Struktur und Organisation dieser Gesellschaften über Jahrhunderte unverändert, unbeweglich, fast eingefroren blieben – sogar im Rahmen solcher Gesellschaften lassen sich viele Spuren mehr oder minder ausgeprägter Abweichungen von den überkommenen Formen erkennen. Wie könnte es auch anders sein, wenn schon die alltägliche Erfahrung zeigt, daß sich nicht alle Menschen gleichermaßen für eine kulturelle Erziehung und Einordnung eignen und jede Kultur bestrebt ist, bei allen Menschen Widerhall zu finden, die größtmögliche Zahl von Angehörigen einer bestimmten Gesellschaft zu durchdringen und ihren Seelen bestimmte dauerhafte Stimmungen, Wünsche und Neigungen einzupflanzen! Übrigens, da die Gesellschaftsordnung nichts Materielles, Körperliches, Gegenständliches, nichts Fertiges, Abgeschlossenes, ein für alle Male Gegebenes ist, und da die Menschen nicht arme, hilflose und blutleere Automaten sind, die passiv alles ertragen, was sie aus der Sphäre des Gesellschaftlichen anspricht, sondern da sie auch lebendige Menschen, Menschen aus Fleisch und Blut sind, die an der Schaffung und Erhaltung ihrer Kultur aktiv teilhaben, besteht die dauernde Möglichkeit, daß es zu einer und sei es auch nur geringfügigen Abweichungen von der vorgefundenen gesellschaftlichen Praxis kommt. Viel tiefgreifender und stärker als der oberflächliche Betrachter zu erkennen vermag, ist in der sozialen Lebenswelt alles in ständiger Bewegung und Veränderung begriffen, obwohl die Veränderungen auf dem Gebiet des Ge-

⁵ Bekanntlich hat Georg Simmel darin die Tragödie der Kultur gesehen. Siehe: Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, 3. unveränderte Auflage. (Drucker und Humblot, München und Leipzig, 1920), S. 502–533. Vielleicht ist derselbe Standpunkt noch deutlicher und vollständiger aus einem anderen, weniger oft zitierten Werk von Simmel ersichtlich »Der Begriff und die Tragödie der Kultur«, *Logos* II (1911), S. 1–25.

sellschaftlichen meistens erst nach einem gewissen zeitlichen Abstand sichtbar werden. Auch neben den vielen Versuchen, eine bestimmte Lebensform zu verewigen und ein für alle Male den Widerstand des Menschen und sein Mißtrauen gegenüber der Tradition, in der er lebt, zu brechen, gibt es nichts, das uns davon überzeugen könnte, daß in dieser Hinsicht in der bisherigen Geschichte irgendein wesentlicher Fortschritt gemacht wurde. Man könnte vielmehr auf Grund alles dessen, was bisher geschehen ist, eher meinen, daß die Spontaneität aus der sozialen Lebenswelt überhaupt nicht auszumerzen ist. Auch die strengsten und barbarischsten Regimes haben es nicht vermocht, die fehlerlose Anwendung und die absolut genaue Wiederholung dessen, was einmal hergestellt wurde, auf die Dauer zu sichern. In der sozialen Lebenswelt handelt es sich aber eher darum, in Einklang mit dem, was man für den Sinn einer bestimmten Forderung hält, zu handeln, als darum, in Einklang mit etwas vorgeblich objektiv Existierendem, einer bis in die kleinste Kleinigkeit verständlichen und sich bis aufs Haar gleichbleibenden Ordnung zu handeln.

Es muß zwar gesagt werden, daß im Rahmen traditioneller Gesellschaften die Zeit viel langsamer floß als heute. Das erklärt sich daraus, daß in diesen Gesellschaften die Möglichkeiten einer kritischen Stellungnahme zu den vorgefundenen Institutionen und Sitten, sowie die Möglichkeit eines bewußten und freien Kulturschaffens auf ein Minimum beschränkt waren. Mit anderen Worten heißt das, daß in den Gesellschaften vom traditionellen Typus, in den Gesellschaften, in denen die Tradition, und zwar als Bestandteil der Religion, eine zentrale Stellung in der sozialen Lebenswelt einnahm, die Neuerung nicht öffentlich anerkannt wurde. Sie wurde vielmehr institutionell auf Schritt und Tritt unterdrückt. Von Kindesbeinen an wurde den Menschen deutlich gemacht, daß niemand mehr etwas Neues schaffen kann, daß nichts entstehen könne, das imstande wäre, das Alte in den Schatten zu stellen, und daß alles, was früher einmal geschaffen wurde, das Beste sei, was der Mensch überhaupt zu schaffen imstande sei. So ist es gar nicht verwunderlich, daß in den traditionellen Gesellschaften die Menschen erst nachträglich zur Einsicht zu gelangen pflegen, wie weit sie sich schon von den Kulturidealen ihrer Väter und Großväter entfernt haben. Dieser Sachverhalt bestätigt nur die Tatsache, daß sich die soziale Lebenswelt in ständiger Bewegung befindet, daß sie sich ständig ändert, und zwar auch dann, wenn gar keine bewußte Absicht vorliegt, etwas zu ändern, sondern wenn nur durch die Häufung von unmerklichen, beiläufigen, zufälligen Abweichungen etwas Neues entsteht. Selbstredend gab es auch in traditionellen Gesellschaften echte, wirkliche und über alle Zweifel erhabene Neuerungen, d. h. bewußte und prinzipielle Abweichungen von den längst fixierten Gepflogenheiten. Aber selbst dann, wenn es sich um eine ganz originelle Lösung, Idee, Tat, ein ganz eigenes Werk handelte, verschleierte man das meistens vor den anderen: man behauptete dann, es wäre etwas Altes und

Erprobtes wiederentdeckt worden, etwas, was seit eh und je Gültigkeit gehabt hätte, etwas, was längst in Kraft gewesen, in der Zwischenzeit aber in Vergessenheit geraten sei, so daß ihm jetzt nur der alte Glanz und die alte Größe zurückgegeben würden.

Die Gelegenheit, die Tradition entschlossen und offen zu übergehen, bestimmte zu den überlieferten Sitten und Auffassungen im Widerspruch stehende Neuerungen bewußt in die soziale Praxis einzuführen, bietet sich in einem ganz anderen Kulturklima. Man könnte sagen, daß diese Möglichkeit nur in den Gesellschaften gegeben ist, die auf irgendeine Weise die Rationalisierung der sozialen Lebenswelt anstreben. Daraus würde sich ergeben, daß die Möglichkeit der bewußten und freien Forschung und Erprobung neuer Wege erst dann realisierbar wird, wenn die Trennung von Kultur und Religion vollzogen ist, wenn die Tradition ihren streng ritualen Charakter eingebüßt hat und in den Rang der Konvention herabgesunken ist. Vom Standpunkt der Gesellschaftspsychologie ist das leicht zu erklären. In der obenerwähnten Situation, in einer Gesellschaft also, die alle religiöse Symbolik abgeschüttelt hat, gewinnt der Einzelmensch ein lockereres Verhältnis zu dem Kulturerbe, in dem er aufgewachsen ist. Das ist am ehesten daran zu erkennen, wie sich seine familiäre Bindung zu den Vorfahren allmählich lockert. Dieses Verhältnis wird dann für ihn zu einer rein formalen Verpflichtung. Und nicht nur das. Der Einzelmensch wird sich immer mehr seiner selbst und seiner Macht bewußt, so daß er von einem bestimmten Augenblick an mit dem Gedanken umgeht, die ganze Gesellschaft nach seinen Prinzipien umzugestalten. Das führt dann dazu, daß er sich aufmacht, etwas zu suchen, was seinen neuen, wenn auch noch nicht ganz klar bestimmten Zielen besser entspräche. Warum sollte man von irgendjemand erwarten, daß er sich auch weiterhin an die gesellschaftlichen Institutionen und Sitten hält, an deren absolute Verbindlichkeit er zu glauben aufgehört hat, besonders wenn es als erwiesen gilt, daß auch die härteste Strafe, die über einen Menschen verhängt werden kann, rein weltliche Bedeutung hat?

Eine von den ungeheuer wichtigen Begleiterscheinungen dieses Zusammenpralls zwischen revolutionären und konservativen Tendenzen in der sozialen Lebenswelt liegt in der Tatsache, daß parallel mit der Loslösung vom Kulturerbe und den traditionellen gesellschaftlichen Organisationen allmählich auch die ursprünglichen emotiv-affektiven Impulse, die im organischen Fluß des kollektiven nationalen Lebens verankert sind, nach und nach absterben. In den Vordergrund tritt nun der Einzelmensch als gesonderter und selbständiger Mittelpunkt der gesellschaftlichen Energie. Eine höhere und allumfassendere Macht, die über dem Einzelmenschen stünde, die seiner Existenz einen Sinn verleiht und ihn beim Schaffen inspiriert, wird nicht mehr anerkannt. Der Schwerpunkt des menschlichen Lebens wird vielmehr nach und nach von den zentralen auf die Randgebiete verlagert. Eine deutliche Tendenz, die subjektive Vernunft als höchsten Maßstab alles Bestehenden zu setzen, tritt mehr

und mehr hervor. Der Mensch beginnt die ganze Welt als seine Beute, als Objekt zur Befriedigung seiner spezifischen Wünschen anzusehen, so daß schließlich jedes Gefühl für das Absolute, für die ewige Lebensquelle verlorengeht. Die offene Rebellion gegen die Tradition, die zuerst in Form der rationalen Kritik und schon bald darauf in Form der revolutionären Praxis erscheint, entsteht immer auf der gleichen Basis: ihre wichtigste Triebfeder ist der Glaube an die Allmacht der Vernunft. Die geschichtlichen Epochen, in denen die Kräfte der Inovation stärker waren als die der Tradition, waren immer Zeitabschnitte, in denen die Fähigkeit des Menschen, in jedem Augenblick seines Lebens von vorne anzufangen, als ob er vorher überhaupt nicht gelebt hätte, verherrlicht wurde.

Und dennoch muß unabhängig von allen anderen Umständen und ohne Rücksicht auf alles, was man in dieser Hinsicht versuchen könnte, gesagt werden, daß sich der Mensch nie restlos von der Tradition lösen kann. Die rationale Kritik, – wie radikal sie auch sein mag – kann nie die gesamte gesellschaftliche Erfahrung in allen Teilen und Einzelheiten in Frage stellen, so wenig wie die revolutionäre Praxis alle Sphären der sozialen Lebenswelt durchdringen kann. Insofern ist ein absolutes *Novum* undenkbar. Ebensowenig wie das Tradierte in unverändertem Zustand, immun gegen alle Neuerungen, ohne eine Beimischung von etwas Neuem erhalten bleiben kann, genausowenig kann die Inovation aller Elemente der Tradition entbehren. Noch in seiner scheinbar spontansten und authentischsten Tat, in der Begeisterung der revolutionären Tätigkeit, im äußersten Aufruhr gegen die Tradition, bestätigt der Mensch, daß er in ihr lebt. So wie niemand abgesondert von anderen Menschen in »natürlicher« Umgebung, in reiner, naiver und ungetrübter Unmittelbarkeit, in der allerursprünglichsten Verbindung mit der Natur aufgewachsen ist, so ist es auch niemandem beschieden, in allem ganz von vorne zu beginnen, wieweit er auch sonst in der Ablehnung der Tradition gegangen sein mag. Auch dem heftigsten Versuch, das Leben total umzuwälzen ist der Erfolg nicht sicher beschieden. Allein schon dadurch, daß der Mensch sich freizumachen sucht von den ererbten Sitten und Auffassungen, von allem, was für ihn den tieferen inneren Sinn eingebüßt und sich in eine rein äußerliche Verpflichtung verwandelt hat, dadurch daß er sich davon frei zu machen sucht, gibt der Mensch zu, daß er eben diesen Auffassungen verhaftet ist, daß er sich innerhalb eines Rahmens bewegt, in den er durch seine Existenz gestillt ist. Denn hätte es die Kulturformen nicht gegeben, an deren Verbindlichkeit er früher geglaubt hat, so wäre der Mensch nicht in einem bestimmten Kulturklima aufgewachsen und er brauchte auch nicht gegen die Tradition zu rebellieren. Und selbstverständlich wäre es einzig im Falle eines totalen Kulturvakuum's möglich, jede beliebige Richtung einzuschlagen, nach Belieben die Zukunft aufzubauen. So aber sind Richtung, Charakter und Entwicklungsmöglichkeiten aller menschlichen Bestrebungen weitgehend durch die Tradition und die traditionellen Beschränkungen gebunden, die sie gerade zu überwinden suchen.

Wie man sieht, lebt und wirkt der Mensch immer aus einer bestimmten geschichtlichen Situation, inmitten eines vorgefundenen Wissens, unter dem Druck bestimmter kultureller Forderungen, so daß auch das Neue, für das er sich begeistert, das er zu schaffen sucht und in dem er seine bessere Zukunft sieht, tief in seiner Vergangenheit verwurzelt ist. In diesem Sinne kann man sagen, daß jedes Bestreben, das Kulturerbe zu verwerfen und sich von dem Druck der Tradition zu befreien, in Wirklichkeit den Versuch darstellt, eine Tradition durch eine andere abzulösen oder zumindest durch die Übernahme gewisser vorgefundener Elemente und durch die Hinzufügung anderer, die Grundlage für eine neue Tradition zu schaffen.

HISTORISCHE VORAUSSETZUNGEN DES SOZIALISMUS

Iring Fetscher

Frankfurt am Main

Lassen Sie mich für die folgende Diskussion ein orientierendes Schema entwerfen, das weder die historische Wirklichkeit vergewaltigen noch das Ergebnis unserer kritischen Reflexion präjudizieren soll.

Daß es so etwas wie »historische Voraussetzungen«, Bedingungen der realen Verwirklichung des Sozialismus gibt, hat als erster *Karl Marx* nachdrücklich formuliert. Immer wieder hat er gegen den absoluten (zeitunabhängigen) Revolutionarismus (namentlich der Anarchisten) auf die Notwendigkeit des Vorliegens bestimmter historischer Voraussetzungen für die erfolgreiche Durchführung einer sozialistischen Revolution verwiesen. Auf der anderen Seite hat sich gezeigt – und Friedrich Engels hat sich nicht gescheut es offen einzubekennen – daß es Marx und Engels nicht gelang, *exakte Kriterien* für das anzugeben, was sie allgemein als »Reife« einer Gesellschaft für die sozialistische Transformation umschrieben. Dennoch müssen wir versuchen wenigstens umrisshaft zu formulieren, welche objektiven (oekonomischen und politischen) und welche subjektiven (psychologischen und organisatorischen) Voraussetzungen in den Augen von Marx und Engels die Verwirklichung des Sozialismus erlauben. Seit 1917 gibt es aber darüber hinaus eine Anzahl von Staaten, in denen »sozialistische Revolutionen« durchgeführt wurden und wir müssen daher zweitens fragen, ob die *dort* existierenden Bedingungen (historischen Voraussetzungen) mit den von Marx und Engels erwarteten übereinstimmen, oder inwiefern es sich dabei herausgestellt hat, daß auch unter anderen, spezifischen Bedingungen eine erfolgreiche sozialistische Umwälzung stattfinden kann. Schließlich wird aber zu fragen sein, *wie* die zu verwirklichende sozialistische Gesellschaft nach der Auffassung von Marx und Engels aussehen sollte und wie sie in der Tat in jenen Staaten aussieht, die eine sozialistische Revolution erlebt haben.

Abweichend von dem soeben skizzierten Gang unserer Überlegungen möchte ich jedoch an den Anfang eine »Definition« dessen stellen,

was Marx unter Sozialismus verstanden hat, wobei ich im übrigen auf die Arbeiten von *Danko Grlić* und *Mihailo Marković* in Heft 2/3 von »Praxis« verweisen kann.

I. WAS IST SOZIALISMUS?

Vielleicht beginnt man eine Umschreibung dessen, was als sozialistische Gesellschaft von Marx intendiert wurde, am besten durch Hinweis auf *unzulängliche*, zu enge Definitionen. Als sozialistisch kann noch nicht eine Gesellschaft bezeichnet werden, in der das Privateigentum an den (wichtigsten) Produktionsmitteln abgeschafft ist und die infolgedessen eine planmäßige Entwicklung der Produktivkräfte erlaubt. In der Epoche des Stalinismus wurde der Sozialismus jedoch vielfach in dieser verkürzten Perspektive gesehen. Für Marx und Engels war die Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln (oder positiv ausgedrückt: die Vergesellschaftung des Eigentums an Produktionsmitteln) nur ein *Mittel* zur Veränderung der zwischenmenschlichen Beziehungen und damit zugleich der Entfaltungsmöglichkeiten der Individuen. Der Übergang von der kapitalistischen Konkurrenz (und oder Monopol-) Wirtschaft zur sozialistischen Wirtschaftsweise sollte die Beziehungen der Menschen so verändern, daß sie einander nicht mehr als *Mittel*, sondern als einander ergänzende solidarische Brüder und Schwestern erscheinen. An die Stelle des Kampfes der Klassen und der egoistischen Individuen solle (und zwar ohne irgendwelche staatliche Erziehungsarbeit »von oben«) eine freiwillige Gemeinschaft, entfalteter, reicher, vielseitiger, glücklicher Individuen treten. Die Rechtfertigung für die gewaltigen Anstrengungen der Revolution wurde nicht in der »schmutzig-materialistischen« Oekonomie, sondern in der Stiftung einer humanen Gesellschaft erblickt, in der alle von der Bourgeoisie lediglich propagierten Werte tatsächlich realisiert sind, einer Gesellschaft wirklicher Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.

Wenn Karl Marx und Friedrich Engels es abgelehnt haben, diese neue Gesellschaftsordnung als ein »Ideal« zu propagieren und formulieren und wenn sie immer wieder gegen alle Spielarten des ethischen (und religiösen) Sozialismus zu Felde gezogen sind, so geschah das *nicht* deshalb, weil sie diese Gesellschaft nicht als moralisch wertvoller als die kapitalistische angesehen und herbeigewünscht hätten, sondern nur, weil ihnen die *bloße* moralische Forderung, die erbauliche Reflexion auf den eignen guten Willen zur Besserung (ohne die praktische Tat) wertlos erschien. Ihre Aversion gegen den politischen Moralismus speiste sich darüber hinaus aus zwei heterogenen historischen Quellen: aus Hegels historischem Realismus und aus dem Scientizismus der zweiten Jahrhunderthälfte. Es gehört zu den dringenden Desideraten der Marx-Forschung diese heterogene Kombination von »absoluten Wissen« Hegels mit dem naturwissenschaftlichen Wissenschaftsbegriff aufzulösen, die vermutlich weder Marx noch Engels bewußt geworden ist. Ganz sicher aber scheint mir, daß *heute* der Hinweis auf den sittlichen Charakter, auf den höheren humanen Wert

der sozialistischen Gesellschaft mindestens ebenso gerechtfertigt ist wie seinerzeit die kritische Abkehr gegenüber jeder Form eines moralisierenden, die realen Ansatzpunkte der sozialen Veränderung übersehenden, letztlich allein auf die sentimentale Befriedigung des eignen Gemüts abzielenden »Sozialismus«. Aber natürlich ist auch diese ältere Gefahr nicht verschwunden, die darin besteht, sich mit dem bloßen Protest, der verbalen Verurteilung der »moralisch schlechten« und der ebenso verbal bleibenden Verherrlichung der »guten, sozialistischen« Gesellschaft zu begnügen. Die Formulierung von moralischen Wertungen hat fast immer die psychologische Nebenwirkung das Subjekt, welches sie formuliert mit seinem eignen moralischen Standard mehr als angänglich zufrieden zu machen. Dieses »sich um die eigne gute Seele« mehr kümmern als um die objektiven Bedingungen eines »guten Lebens« für alle wird aber von Marx nicht nur aus wissenschaftlicher Nüchternheit verurteilt, sondern gerade auch aus moralischen Gründen. Doch genug hiervon. Für den vorstehenden Zusammenhang genügte es darauf hinzuweisen, daß in den Augen von Marx und Engels die sozialistische Gesellschaft nicht allein durch die Eigentumsordnung charakterisiert wurde, sondern vor allem durch die von ihr erwarteten *Wirkungen*.

Je nach dem welchen Begriff der sozialistischen Gesellschaft eine politische Gruppe hat, wird sie auch die Frage der »historischen Voraussetzungen des Sozialismus« beantworten. Die Abhängigkeit von Sozialismus-Begriff und historischen Voraussetzungen ist aber eine *wechselseitige*: unter spezifischen historisch-sozialen Bedingungen wird der Begriff des Sozialismus (ob bewußt oder unbewußt bleibe dahingestellt) *modifiziert*. Wenn eine politische Gruppe in ihrem Lande eine Revolution durchzuführen beabsichtigt und für diese Revolution den klangvollen Namen des Sozialismus zu verwenden wünscht, dann wird sie nicht umhin können, diesen Sozialismus (so gleich oder spätestens im Verlauf des »Aufbaus«) so zu verändern, daß er mit der sozialen Realität der »neuen Gesellschaft« übereinstimmt. Andernfalls (und auch das kommt natürlich vor) wird sie genötigt sein eine soziale Realität als »sozialistisch« in dem oben nach Marx und Engels charakterisierten Sinne auszugeben, die in Wirklichkeit ganz andere Hauptmerkmale aufweist. In diesem Falle wäre der Begriff der »sozialistischen Gesellschaft« zu einer Ideologie (im kritisch abwertenden Sinne) geworden.

II. HISTORISCHE VORAUSSETZUNGEN DES SOZIALISMUS (NACH MARX UND ENGELS)

1. Ein entsprechender »Reifegrad« der entwickelten bürgerlich-industriellen Gesellschaft. Eine genaue Bestimmung dieses Grades erwies sich freilich als schwierig wenn nicht gar ausgeschlossen. Jedenfalls hat Marx seit 1848 wiederholt mit dem baldigen Eintreten der hinlänglichen historischen Voraussetzungen der sozialistischen Revolution gerechnet.

Dieser »Reifegrad« sollte einerseits durch ein bestimmtes *technisches* Niveau der Entwicklung der Produktionsmittel, andererseits durch eine entsprechende *soziale* Transformation (Proletarisierung der kleinbürgerlich-bäuerlichen Bevölkerung, Konzentration des Kapitals usw.) und das Vorherrschen der kapitalistischen *Marktwirtschaft* gekennzeichnet sein. Die Gesellschaft sollte mit anderen Worten technisch, sozial und ökonomisch für die Umwandlung »reif« sein, wobei Marx unterstellte, daß die ökonomische Struktur sich bald als ein Hemmschuh weiterer technischer Fortschritte erweisen werde und zu einer kontinuierlichen Steigerung des Gegensatzes zwischen einer immer kleiner werdenden und zugleich immer reicheren Kapitalistenklasse und dem immer massenhafteren Industrieproletariat führen müsse.

2. Die zweite Voraussetzung für die Möglichkeit einer sozialistischen Transformation ist bereits in der ersten mit enthalten. Sie besteht in der Existenz eines hinlänglich starken (wie starken?) *Industrieproletariats*, von dem Marx annahm, daß es die einzige Klasse sei, die als solche an einer radikalen (eben sozialistischen) Transformation existentiell interessiert sein könne. Was immer an »Hilfskräften« zu dieser revolutionären Klasse hinzukommen würde, die Führung sollte einzig und allein beim Industrieproletariat liegen.

3. Die Existenz eines massenhaften Industrieproletariats *allein* würde aber auch im Zusammenhang mit den unter 1. genannten objektiven Bedingungen der sozialistischen Revolution noch nicht ausreichen, um dieses zu ermöglichen. Vielmehr mußte als drittes Moment das *revolutionäre Klassenbewußtsein* hinzukommen, von dem Marx allerdings annahm, daß das Proletariat es sich – sobald es ihm einmal bekannt gemacht wäre – rasch aneignen würde.

Die Bewußtwerdung der eignen Klassenlage sollte aber zusammenfallen, ja identisch sein mit der Konstituierung des Proletariats zur *Klasse*, das heißt zur politisch aktionsfähigen Gemeinschaft. Während gleichsam von der »Geschichte gegeben« nur die »Klasse an sich« vorhanden ist muß deren Verwandlung in die »Klasse für sich« erst noch durch eine zusätzlichen Bewußtseins- und Willensakt geleistet werden. Dieser Willens- und Bewußtseinsakt würde aber durch die *objektive Verelendung* und die periodisch wiederkehrenden *Krisen*, deren Hauptleidtragende die Industrieproletarier seien, gefördert oder wenigstens erleichtert.

Die drei historischen Voraussetzungen für die sozialistische Transformation, welche Marx ins Auge fasste, sind also: ein bestimmter industrieller und ökonomischer Reifegrad der entfalteten kapitalistischen Gesellschaft, ein hinlänglich starkes Industrieproletariat und ein entsprechendes politisches Klassen(selbst)bewußtsein. Alle drei Voraussetzungen, die einen eng zusammenhängenden Komplex bilden, mangeln der exakten quantitativen Bestimmbarkeit. Es handelt sich um Größen, die nur durch die historische Erfahrung genau bestimmt werden könnten.

In diesen genannten historischen Voraussetzungen steckt aber auch noch mehr und anderes, als auf den ersten Blick zutage tritt und als von Marx und Engels explizite formuliert wurde. Wenn nämlich die

sozialistische Revolution (und die durch sie inaugurierte sozialistische Gesellschaft) nur aus einer entsprechend »reifen« kapitalistisch-bürgerlichen hervorgehen kann, dann wird sie auch notwendig die *Erbin* der progressiven Traditionen dieser Gesellschaft (namentlich der bürgerlichen Revolution und der bürgerlichen Aufklärung) sein. Marx und Engels waren beide so fest mit den progressiv-bürgerlichen Traditionen verbunden, daß es ihnen ganz und gar überflüssig erschien, darauf noch ausdrücklich hinzuweisen.

Die Freiheit und Würde des Einzelmenschen, seine Gleichheit mit allen übrigen Gliedern der Gesellschaft, sein Recht auf freie Entfaltung und auf angemessene Teilhabe an der Gestaltung des Gemeinschaftslebens all das waren Selbstverständlichkeiten der bürgerlich-liberalen und demokratischen Tradition. Marx hat sie nie als solche kritisiert, sondern lediglich nachgewiesen, daß sie – solange die kapitalistische Eigentumsordnung erhalten bleibt – sich nicht allgemein realisieren lassen, sondern ideologische Schleier bleiben, hinter denen sich eine Wirklichkeit verbirgt, die den eignen Idealen der bürgerlichen Gesellschaft ins Gesicht schlägt.

III. HISTORISCHE VORAUSSETZUNGEN DES SOZIALISMUS (NACH LENIN UND DEM LENINISMUS)

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Lenin keine andere Absicht hatte, als die Marxschen Gedankengänge, wie ich sie unter 2. zusammenzufassen suchte, auf die veränderten Verhältnisse des 20. Jahrhunderts und namentlich auf die russische Gesellschaft anzuwenden. Er versuchte dabei soviel wie möglich von Marx festzuhalten und die Modifikationen in engen Schranken zu halten. Gehen wir ein wenig schematisch vor und suchen wir zu formulieren, wie sich die 3 Aspekte der historischen Voraussetzungen des Sozialismus in Lenins revolutionären Schriften verändern:

1. Der Reifegrad der kapitalistisch-industriellen Gesellschaft schien Lenin *im Ganzen* – d. h. im Weltmaßstab – längst erreicht zu sein. In den hochindustrialisierten Staaten der Erde (wie Großbritannien, USA, Deutschland, Frankreich, Belgien) waren auch nach seiner Überzeugung längst die objektiven Bedingungen für eine proletarisch-sozialistische Revolution gegeben. Aus bestimmten Gründen jedoch, die in seiner Imperialismustheorie ausführlich entwickelt werden, nahm er an, daß sich die Chancen für den *Ausbruch* der Revolution (aber auch nur für *diesen*, keineswegs für die sozialistische Transformation selbst) von den industrialisierten Zentren hinweg an die »Peripherie« des kapitalistischen Weltsystems verschoben hätten. Die »Initialzündung« für die Weltrevolution konnte sehr wohl und würde sogar wahrscheinlich dort, »beim schwächsten Kettenglied« und nicht bei den hochindustrialisierten Ländern erfolgen. Lenin hielt also durchaus an dem Marxschen Gedanken fest, daß für die Durchführung der sozialistischen Revolution ein bestimmter industrieller und ökonomischer Reifegrad erforderlich sei, aber er vermochte – mit Hilfe

der Imperialismustheorie – die Marxsche Konzeption mit der Perspektive des *Ausbruchs* der Revolution in einem relativ sehr rückständigen Agrarland wie Rußland zu rechtfertigen. Dafür war es aber auch nötig, den zweiten Aspekt der historischen Voraussetzungen der proletarisch-sozialistischen Revolution erheblich zu modifizieren:

2. Da in den Ländern an der Peripherie des kapitalistischen Welt-systems das Industrieproletariat keine hinlänglich starke soziale Gruppe war, konnte die Revolution nur dann Chancen haben, wenn es einer revolutionären *Elite* gelang, *heterogene* Gruppen, die sämtlich mit dem politischen und sozialen status quo unzufrieden waren, auf dieses eine Ziel hin zu lenken. Damit war gleichsam die »Notwendigkeit« des »Ersatzes« des Industrieproletariats durch eine »Partei neuen Typs« gegeben, welche es sich zur Aufgabe macht, aus Kleinbürgern, Bauern und Intellektuellen »Massen« für die Revolution zu rekrutieren, und die (zumindest der Funktion – bald aber auch ihrem Selbstverständnis nach) an die Stelle der revolutionären *Klasse* tritt. Gewiß war auch für Marx die Bildung einer eignen revolutionären Partei entscheidend gewesen, aber während sich in seiner Konzeption die Klasse mit Hilfe der Partei als selbstbewußtes historisches Subjekt konstituiert, konstituiert bei Lenin die Partei aus heterogenen Elementen ein Substitut für die fehlende revolutionäre Klasse.

3. Damit ist aber auch der dritte Aspekt schon wesentlich modifiziert: das revolutionäre Klassenbewußtsein kann und muß nicht in einem großen Industrieproletariat lebendig sein, es genügt, wenn es in der politischen Elite, der »Partei neuen Typs« Gestalt gewonnen hat. Es löst sich aber damit das politische Klassenbewußtsein von seinem sozialen Substrat ab und wird zur auszeichnenden Eigenschaft einer Führungsansprüche erhebenden Minorität. Diese kann sich nicht mehr damit begnügen, das dem Industrieproletariat »angemessene« politische Bewußtsein zu wecken, den der objektiven Klassenlage angemessenen Bewußtseinzustand zu verkünden, sondern wird zur »Führerin und Erzieherin der *Massen*« (unter welchem-gleichsam technizistischen – Terminus die heterogene Rekrutierungsbasis der Bürgerkriegsarmee zusammengefasst wird).

IV. DER MÜGLICHE UND DER VERWIRKLICHTE SOZIALISMUS

Sehen wir uns nun – orientiert an diesem einfachen Schema – an, was als Sozialismus verwirklicht worden ist und was von Marx und Engels als sozialistische Gesellschaft intendiert war. Zunächst läßt sich leicht feststellen, daß die von Marx und Engels beschriebenen historischen Voraussetzungen zwar (vielleicht) eine ganze Zeit lang zum größten Teil vorhanden waren, daß sie aber – aus einer ganzen Anzahl von Gründen – in den Industriegesellschaften nicht für tiefgreifende revolutionäre Veränderungen genützt wurden. Seit der Überwindung der letzten Weltwirtschaftskrise haben die hochindustrialisierten Gesellschaften offenbar ein wirtschafts- und konjunkturpolitisches Arsenal entwickelt, das die Verhinderung schwerer Krisen erlaubt und darüber hinaus sind diese Staaten imstande, durch ihren

technisch bedingten Reichtum auch der Arbeiterklasse einen so hohen Lebensstandard zu sichern, daß ein Anlaß für revolutionäre Umwälzungen nicht mehr zu bestehen scheint. Das weit komplexere Phänomen der Selbstreform der hochindustrialisierten Gesellschaften hängt natürlich unter anderem auch mit der Existenz der Sowjetunion und des »sozialistischen Lagers« zusammen, die alle bürgerlichen Regierungen zu gewissen, nicht unerheblichen Anstrengungen auf dem Gebiet der Daseinsvorsorge ihrer Bürger zwingt. Es kann also sein, daß – sagen wir zwischen 1910 und 1930 – eine »objektiv revolutionäre Lage« insofern bestanden hat, als die unter 1. und 2. genannten Voraussetzungen weithin erfüllt waren. Wenn es aber an dem entsprechenden revolutionären Bewußtsein fehlte, so wird man dafür – je nach dem eignen Standpunkt – die Defekte der reformistisch-revisionistischen Theorie, den mangelnden politischen Durchsetzungswillen der sozialistischen Politiker, die Stärke des *Nationalismus* oder auch – seit 1917 – die Spaltung der Arbeiterbewegung verantwortlich machen. Kein Zweifel kann jedoch daran bestehen, daß gerade der »Sieg« des Sozialismus in dem rückständigen Rußland den Chancen der sozialistische *Revolution* in den westlichen Industriestaaten mehr geschadet als genützt hat. Indirekt und ungewollt trug der Sieg der Partei Lenins zur Stabilisierung des Kapitalismus bei, indem er die führenden Kreise der kapitalistischen Industrienationen angesichts der Krise von 1929 und seither dazu aufrief, durch sozialpolitische Maßnahmen (oder Faschismus) ein ähnliches Schicksal im eignen Lande zu vermeiden und indem er zur Spaltung der revolutionären Arbeiterbewegung führte. Der von Marx für möglich gehaltene und herbeigewünschte Sozialismus ist daher nicht verwirklicht worden und es ist kaum anzunehmen, daß er je – unter den von ihm angenommenen Bedingungen – realisiert werden wird.

Stattdessen »siegte« der Sozialismus zunächst in einem, isolierten wenn auch sehr großen Lande: in der Sowjetunion. Die von Lenin theoretisch noch gar nicht für möglich gehaltene Lage trat ein, daß auf die Initialzündung vom Oktober 1917 *keine* Weltrevolution in den hochindustrialisierten Staaten folgte. Damit war auch die von Lenin angenommene Verlagerung des revolutionären Schwerpunkts in diese Länder nicht möglich und die Sowjetunion blieb allein. *J. U. Stalin* entwickelte die Theorie von der Möglichkeit des Aufbaus des Sozialismus in einem Lande. Diese Theorie war notwendig, wenn die Herrschaftsposition seiner Partei auch nach dem Scheitern der Weltrevolution erhalten bleiben sollte. Die Zulassung einer Rückkehr zum Kapitalismus – auch nur in der kontrollierten Form der »Neuen Ökonomischen Politik« schien als *Dauerlösung* zumindest den Angehörigen dieser neuen politischen Klasse an der Spitze der Sowjetgesellschaft inakzeptabel.

Wurde aber die Art von Gesellschaft, welche in der Sowjetunion seit Anfang der dreissiger Jahre »aufgebaut« wurde als »sozialistisch« bezeichnet, so war man (d. h. die Ideologen der KPdSU) gezwungen, den *Begriff* des Sozialismus entweder so zu modifizieren, daß er mit der sowjetischen Realität übereinstimmte, oder aber die Theorie mußte zu einer »Ideologie« werden, hinter deren Behauptungen eine

ganz andersartige Wirklichkeit sich verbarg. Es war nämlich weder zu erwarten noch auch zu erhoffen, daß unter so stark von den Marx'schen abweichenden Voraussetzungen eine Form des Sozialismus entstehen würde, die mit dem von ihm erhofften übereinstimmen würde. In der Praxis haben die sowjetischen Ideologen zwischen beiden Möglichkeiten der Anpassung der Theorie an die Praxis (oder der Verschleierung der Praxis hinter der Theorie) geschwankt, sie abwechselnd alle beide benützt. Wir finden auf der einen Seite in der Literatur der Stalinzeit eine Verkürzung des Sozialismusbegriffs auf eine Gesellschaft in der Gemeineigentum herrscht und die technische Entwicklung rasch voranschreitet, auf der anderen Seite die dogmatische Behauptung einer konfliktlos-harmonischen Gesellschaft von freundschaftlich verbundenen Klassen, Völkern und Individuen. Beides hat der Sache des humanistischen Sozialismus (des sozialistischen Humanismus) mehr geschadet als genutzt. Während die Reduzierung des sozialistischen Ideals auf Erreichung immer höherer Planziffern keinen Industriearbeiter im Westen beeindruckt, stösst die ideologische Verbrämung schlechter Verhältnisse mit sozialistisch-humanistischen Phrasen den kritischen Beobachter ab und diskreditiert in seinen Augen das Ideal selbst.

V. AUSBLICK

Im vergangenen Jahr ist hier in Korčula von *Herbert Marcuse* und *Serge Mallet* die Frage nach den »Perspektiven des Sozialismus in den Industriegesellschaften« und in den »Entwicklungsländern« behandelt worden. Hoffnung auf die nationale Befreiungsbewegung der »dritten Welt« und gedämpfte Hoffnung auf eine gemeinsame Revolution der Technokraten und Industriearbeiter im »Westen« standen einander gegenüber. Ich möchte eine dritte, leise Hoffnung hinzufügen: die Hoffnung auf eine Überwindung der Fehler und Entstellungen des Sozialismus in den sozialistischen Gesellschaften. Erst wenn diese Gesellschaften und ihre politischen Institutionen sich mit Recht als Verwirklichungen unerfüllt gebliebener bürgerlicher Zukunftsträume darstellen können, werden sie für die Sache des humanistischen Sozialismus werbend und nicht mehr abschreckend wirken. Die Erreichung eines hohen Lebensstandards ist dabei keineswegs das einzige und vordringliche Ziel, auch wenn es nicht entbehrt werden kann. Seit einigen Jahren ist die sozialistische Welt in Bewegung geraten, wozu der chinesisch-sowjetische Konflikt erheblich beigetragen hat. Man sollte diesen Konflikt, solange er unblutig bleibt, nicht allzusehr verurteilen. Vielleicht fördert er einen Reifungs- und Reformprozeß, an dessen Ende etwas steht, das dem von Marx visierten Sozialismus ähnlicher sieht als was heute – oft zu Unrecht – sich mit diesem Namen schmückt.

THE MORALITY OF THE REVOLUTIONARY AVANT-GARDE AS THE HISTORICAL PRESUPPOSITION OF SOCIALISM

Svetozar Stojanović

Beograd

1

This theme is extremely complex and here I can only sketch out my approach to it. Further, I should mention that I have intentionally chosen to discuss the negative, rather than the equally plentiful positive experience of socialism, because I think it is in principle more useful for socialist theory and practice, and there will always be plenty of people to do the opposite.

For Marx a *numerous and mature* working class was a necessary and essential prerequisite of socialism. He was certainly right if by socialism we understand the culmination of a revolutionary process. But socialism is also the process itself, and even its beginning. The history of socialism up to now has shown that a *numerous and mature* working class is not a necessary prerequisite of socialism taken in the sense of the beginning of that historic course. In the countries where socialist forces have taken power, *such* a working class – with perhaps one or two exceptions – simply did not exist. For a time the role of the class had to be taken by the organization of revolutionaries.¹ History was asleep at this point – and the revolutionary organization had to waken her.

Instead of a class with the task of carrying out a universal human mission a still narrower social group appeared as the most important protagonist of the socialist revolution, which can be nothing less than total humanistic revolution. But the party principle, still more than the class principle, is like a knife with two edges: one outgoing to mankind in general, and the other closed in on itself. Openness, broad-mindedness, inclusiveness, or reserve, sectarianism, exclusiveness? In a sense this question sums up the main danger lying in wait for the revolutionary avant-garde in fulfilling its historic vocation. Without extraordinary moral potential it cannot pass the test lurking on one horn of the dilemma. The historical mission of the revolutionary avant-garde actually develops in an atmosphere of unity and tension,

¹ This of course is not to say that where a numerous and mature working class exists it makes the organization of revolutionaries superfluous.

hence in the form of a dialectical interaction between what has a party, class and universally human meaning.

The revolutionary avant-garde is conceived as the intermediary between the immediate (class in itself) and the historic interests of the working class (class for itself) which by hypothesis coincide with those of mankind in general. There is a real possibility that the revolutionary avant-garde may oligarchically misuse its role of representative of general interests and the future. This possibility is twice as likely in the situation where even the class in itself hardly exists. One of the basic antinomies of socialism up to now can be formulated thus: *the revolutionary avant-garde is the interpreter of the interests of the class for whose development it is only creating the conditions*. In these circumstances the revolutionary avant-garde determines its line in a sense, according to not just one hypothetical value (the historical interests of the working class), but according to two (the historical and the direct interests of the working class). Of course doctrine to some degree ensures that these values do not become fictive, but doctrine easily leads to doctrinarianism, by means of which a particularistic interpretation of class and general interests can be rationalized.

While the fundamental decline of social democracy consists in passing over the historical, in the name of the direct, interests of the working class, the majority of communist organizations in the past have erred in the opposite, ultra-left, or rather pseudo-left, direction.

2

In the past socialism *came into being* as a social-political system in which the revolutionary organization had a *complete monopoly* of social power. In such a system legal political opportunities did not exist (and secret ones were few) for any substantial influence on the organization, let alone pressure. In this situation it forms a kind of *causa sui* of its own political character and its own morality. The policy it follows depends largely on its own moral profile. As there is no effective control and influence over it, and as the revolution in any case makes all former values relative, it may easily happen that the organization jeopardizes certain already accumulated objective, universal values, and so becomes morally unscrupulous.

Before long it is confronted with the question of how to avoid ethical pessimism without succumbing to immoderate and naive ethical optimism. With the former it would rationalize its prolonged monopoly, its lack of confidence in other members of society, and its unlimited selfconfidence and conceit. The latter would lead to surrendering everything to uncontrolled development, even if the organization formally continued to exist.

This fateful choice between continuing monopolization and demopolizing practice, which largely becomes a choice between management by the party and the development of social selfmanagement, follows relatively quickly on the assumption of power. One cannot all that long be *causa sui* of one's own political and moral revolutiona-

ness. The only way out is in freeing all socialist forces so that they can effectively influence, correct and control the revolutionary avant-garde – in short, in a consistent democratization from within and without. Otherwise, from being the necessary and essential presupposition of socialism (as the starter of the process) it becomes a brake on socialism. Although directed towards the freeing of man, it can quickly enslave socialist society and its own members. Around this choice are polarized the disposition of personalities and personalities among themselves, particularly those with social power. This dilemma and its consequences to a great extent characterize the whole ethical drama of socialism hitherto.

Here I shall mention just two viruses that attack the revolutionary avant-garde as soon as it gains power – privilege and careerism. In the saying »Power corrupts« is summed up the people's deep experience and wisdom. If the avant-garde chooses increasing monopolization these viruses will soon inundate the organization.

In such circumstances one section of the revolutionary movement begins to take advantage of the revolution, although it has previously lived for it. Their call for self-denial for the sake of revolutionary ideals gradually ceases to be self-regulating. Of course, that is psychologically understandable, for »It is easier to fight for principles than to live by them« (Adler). I am obviously not pleading here for asceticism as a lasting characteristic of revolutionaries, but only for the moderation which lies between asceticism and luxury based on the recrudescence of the thirst for possession, which renews itself hydra-like and threatens to swallow up earlier historic merits.

The attainment of power of itself brings a rush of careerists into the revolutionary organization. If it chooses monopoly as a continuing state it quickly becomes incapable of resolving the following ethical antinomy: *the organization has a completely privileged social position, but can only carry out its historical mission if its membership is not motivated by this position but by its own historical aims and ideals.*

It must be said that socio-historical circumstances have strongly pressed the choice of further monopolization, and thus the moral deterioration of the avant-garde. Faced with the difficulty of the situation in which the far-reaching historic choice has to be made, the moral potential of the avant-garde acquires still greater importance, and its eventual moral-historical *merit* becomes still greater. On the other hand, the difficulty of the circumstances cannot of course remove its historical-moral *responsibility* for the opposite solution of the dilemma. For the solution depends on nothing less than the qualities, primarily the moral qualities of the avant-garde. After all, up to that moment the organization has also monopolized the historical-moral right to lead society, so then the whole weight of the burden of moral duty and responsibility at this juncture is on its shoulders. The avant-garde manifest the highest degree of ethical principle and ethical worth when it begins to draw the broad masses of the people into the process of taking social responsibility.

A special difficulty in the choice of the true revolutionary alternative was created by the situation in the world communist movement.

Under a mask of solidarity and internationalism it had been transformed into, and subordinated to, a single national movement. Thus almost all the others lost, or did not gain their freedom, autonomy and equality – the great ethical treasures. Extraordinary moral strength and courage were necessary to say »No« in that situation, and run the risk of isolation, desertion and uncertainty for the sake of socialist principles. So much the greater is the historical-moral merit of those who in 1948 »reached for the sky«. This merit is still further increased if we add to it the far-reaching chain-reactions of that first breach, and remember the divisions they had to overcome in their own ranks.

3

The ethical tragedy of socialism with stalinism, maoism, etc., can be represented by the help of categories: the historical end, the historical means, and their mutual relation.

Here I am not thinking so much of behaviour according to the principle that the end justifies the means, though indeed there was and often still is such behaviour. It may be said in passing that the end can justify the means only insofar as the means can also justify the end.

The whole significance of the revolutionary avant-garde consists in the realization of humanist historical ends. It is practically self-critical only so far as it carries out effective control of that own function. Already because of the difficulties of the revolutionary organization in forming in the first place, and then in seizing power, and the length of the period in which it has to guide society, there is psychologically a very real danger that it will make itself into an end in itself, or, in the long run, into the means for inhuman ends. Transforming ends into means and vice versa is easier inasmuch as the means are at the same time immediate ends in a series. In this continuity of means and ends the relativity, the limitations, of what has been achieved is often lost sight of.

I will call the phenomenon I have described *the finalization of historical means and the instrumentalization of historical ends*. Unfortunately, the members of the revolutionary avant-garde usually become fully aware of this reversal only when it is too late. Together with the finalization of the revolutionary organization as a rule goes the finalization of revolutionary violence, the state, economic and technical development, etc. I shall go on to say something briefly about the finalization of the revolutionary organization, and of revolutionary violence.

4

To be a revolutionary organization does not mean only to favour certain historical ends, but also constantly to adapt one's structure to those ends. Stalinists, maoists and their kind regard that structure as a kind of unchangeable metaphysical entity.

Relatively soon after power is attained the moment comes when the accent must no longer be only on the organization but also on the

personal space inside it. The principle of the organization supersedes the phenomenon of the powerless individualist, but the organization does not of itself save either from organization mania or from organization phobia. The one true remedy for both is the principle of the organization of personalities or organized personalities. This principle, when put into practice, secures against the extremes both of the unorganized soloists and of organized impersonality. The counterpart of (Marx's) *abstract citizen* must be sought in the *abstract member* of the organization. The realization of the principle of the *concrete citizen* in socialism is not possible without the realization of the principle of the *concrete member* of the revolutionary organization.

One of the key questions linked with the preservation of moral avantgardism is the relation between loyalty to the organization (this has not only a practical but a moral sense of fulfilling obligations entered into in the battle for the humanization of the world) and the moral integrity, dignity, independence, initiative and freedom of the member. If the revolutionary organization is not thoroughly democratized these fundamental moral values are endangered.

The principle »I serve my party« can be very ambiguous and therefore dangerous. For, in the last analysis, a member should not serve the party but its historical ends on the basis of which he should autonomously participate in creating, carrying out and controlling its line. One of these ends is surely a free, autonomous and dignified personality. These fundamental values and ideals cannot be served if they are not realized first and foremost within the organization's own ranks.

Lukacs once wrote that the Communist Party makes great demands of its members and that it is therefore a higher type of organization than either bourgeois or opportunist labour parties. I would say this is true, but it is only part of the truth. If we acquiesce in this part, the results can be depressing. In fact the Communist Party must be different not only in that it makes great demands of its members, but also in that they make great demands of it.

If life in the party is more and more monopolized, the ordinary members become morally and politically irresponsible, throwing the whole burden of responsibility on the hierarchy, the leadership. In such circumstances the organization plays before society and its membership the role of bearer of absolute truth, including truth of a moral nature. The alleged absolute historical necessity is apprehended by the absolute knowledge possessed by the organization sublimated in the leadership, and absolute knowledge is absolutely intolerant of ignorance. What other characteristics can such a party leadership have but arrogance and conceit, to put it mildly?

The outcome is that such an organization is infallible and that only its members make mistakes. This alleged infallibility of the organization in practice becomes the alleged infallibility of the leadership – not that this is said,² but it is how the leadership behaves. In other words, real criticism of the leadership is not possible either publicly or within the organization.

² The Chinese are an exception, going so far as to assert openly: »The Party can be wrong – but not Mao Tse Tung«.

As such an organization, or rather leadership, is infallible there are no lawful ideas of a possible conflict between conscience and loyalty to the organization. It must be added that this bankrupt subjectivism is usually rationalized as objectivism. When it is necessary to make a complete change, or even just some corrections, the previous line is always claimed to have been objectively necessary in the circumstances prevailing at the time. Of course that is true if the previous decision is taken as an essential condition. Thus beneath a specious objectivism subjectivism is laid bare. Even when, exceptionally, it is admitted that a mistake has been made, it will be never said in such an organization who was right – and it will be even never admitted that anyone was right.

Members are condemned as morally and politically irresponsible if they anticipate the organization (the leadership) in what they say. Often the reaction to such behaviour is more irritable and rancorous than to hostile acts or expressions. Such people are never admitted to have been right, even when they are proved right. Sometimes their ideas are adopted in practice, but odium still attaches to their authors. Yet true and complete moral self-criticism includes simultaneous comparison of oneself with the person who was right, admission of this and negative self-evaluation.

5

Perhaps most of the moral features of stalinism are focused in its attitude to revolutionary violence. Armed socialist revolution is based ethically on the recognition that sometimes nothing in the world but violence is a remedy for violence. While it is a case of violence against violence things are ethically in order.

The consistent revolutionary must always ask himself afresh: first, does he try to use violence only to the extent that it is really unavoidable? Secondly, is he conscious that violence, however carefully it is employed and however necessary it is for the achievement of humanist values, carries with it ethical traps for the revolution? And thirdly, against whom is he using it? Without this control revolutionary violence can be transformed into self-satisfied and sadistic cruelty. Someone truly wrote: »The transition from one level of violence to the next higher is imperceptible, but afterwards it is very difficult to take a step backwards.«

For the true revolutionary, violence can have a purely instrumental value, and then only in certain conditions. The stalinist on the contrary makes it into an end in itself. He fails the moral examination on all three questions posed above: he uses violence to an unlimited extent, without reserve, and against his fellow fighters. In short, in his hands revolutionary violence is transformed into violence to the revolution.

ÜBERWINDUNG DER KLASSENSPALTUNG DURCH BESEITIGUNG DES PRIVATEIGENTUMS?

Gustav Wetter

Roma

In Num. 1 der Zeitschrift »Praxis« weist Rudi Supek darauf hin, daß das Phänomen des Stalinismus immer noch nicht genügend theoretisch erforscht sei.¹ Einen bescheidenen Betrag zur Beseitigung dieses Mangels will dieser Diskussionsbeitrag liefern.

In einer gewissen vulgär-marxistischen Literatur wird das Problem der historischen Voraussetzungen für den Sozialismus oft in sehr vereinfachender Weise so dargestellt, als ob durch die Abschaffung des auf Grund der Arbeitsteilung entstandenen Privateigentums auch schon die Spaltung der Gesellschaft in Klassen beseitigt und damit der Sozialismus verwirklicht wäre. Eine solche Auffassung wird in ihrer Vereinfachung in diesem Kreis wohl kaum Befürworter finden. Man wird wohl geltend machen, daß sie viele Präzisierungen nötig habe, etwa im Sinne der Ausführungen meines Vorredners, Kollege Fetscher. Dennoch glaube ich, daß eine Analyse dieser These ihren Nutzen haben kann, weil sie uns vielleicht auf neue Aspekte des Problems der historischen Voraussetzungen des Sozialismus aufmerksam machen kann, das uns hier beschäftigt.

Die genannte These enthält genau betrachtet zwei Aussagen:

- a) Alle Klassenspaltung der Gesellschaft hat ihre Grundlage im Privateigentum an den Produktionsmitteln;
- b) Die proletarische Revolution, die notwendig zur Beseitigung des Privateigentums an den Produktionsmitteln führt, bedeutet damit auch die endgültige Beseitigung der Klassenspaltung und die Verwirklichung des Sozialismus.

Auf den ersten Blick scheint dieses Problem rein soziologischen Charakter zu haben. Es ist Aufgabe der Soziologie, die verschiedenen Gesellschaftsformen und ihre Strukturierungen zu untersuchen. Die Soziologie kann es aber als empirische Wissenschaft nur mit den bestehenden und bisher dagewesenen Gesellschaftsformen zu tun

¹ Rudi Supek, *Dialectique de la pratique sociale*, in: »Praxis. Philosophische Zeitschrift«, 1965, N. 1, S. 59.

haben. Wenn aber ausgesagt wird, daß *alle* Klassenspaltung auf dem Privateigentum an den Produktionsmitteln beruhe, so überschreitet man damit schon den Bereich der Erfahrung. Eine solche Aussage kann, wenn überhaupt, nur auf dem Wege einer philosophischen Reflexion begründet werden. Dasselbe gilt auch für die weitere These, wonach die proletarische Revolution infolge der Beseitigung des Privateigentums die Verwirklichung der sozialistischen Gesellschaft bedeutet, da ja diese These eigentlich nur eine logische Folgerung aus der ersten darstellt.

Es erhebt sich demnach die Frage nach der Begründung der beiden genannten Thesen. Da ihre Aussagen den Erfahrungsbereich überschreiten, genügt es nicht, einfach an einigen historischen Beispielen aufzuzeigen, daß die bisher in der Geschichte aufgetretenen Klassen auf dem Privateigentum beruhten. Es geht ja um die Frage, ob *alle* Klassenspaltung aus dem Privateigentum hervorgeht; nur wenn dies nachgewiesen würde, wäre die Erwartung gerechtfertigt, daß durch die Abschaffung des Privateigentums die sozialistische klassenlose Gesellschaft erreicht ist. Die genannten beiden Thesen erfordern demnach für ihre Begründung eine philosophische Reflexion. Wo ist eine solche zu finden?

Auf der Suche nach einer philosophischen Begründung müssen wir, um die Linie der von jenen vulgärmarxistischen Darstellungen anerkannten Autoritäten zu verbleiben, auf Marx selbst zurückgreifen, allerdings auf seine Frühschriften, insbesondere die »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844«, in denen er sich erklärtermaßen² um eine philosophische Grundlegung seiner soziologischen und nationalökonomischen Grundauffassungen bemüht.

Die erste zu untersuchende These lautete: alle Klassenspaltung der Gesellschaft hat ihre Grundlage im Privateigentum. Bei dem Versuche einer Begründung geht Marx von einer Analyse der Möglichkeitsbedingungen der entfremdeten Arbeit aus. Dabei ist vor Augen zu heben, daß, wenn dem Menschen ein anderer gegenübersteht, er sich selbst begegnet, wie auch umgekehrt, daß, wenn der Mensch sich selbst gegenübersteht, ihm ein anderer Mensch gegenübersteht. Wenn aber »das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ihm erst gegenständlich, wirklich ist durch sein Verhältnis zu dem anderen Menschen«,³ so gilt dies auch für das Verhältnis der Selbstentfremdung. »Die Entfremdung des Menschen, überhaupt jedes Verhältnis, in dem der Mensch zu sich selbst steht, ist erst verwirklicht, drückt sich aus in dem Verhältnis, in welchem der Mensch zu den anderen Menschen steht.«⁴

Was hier von der Selbstentfremdung gesagt wurde, gilt aber auch für die Entfremdung des Menschen vom Produkt seiner Arbeit, wie auch für die Entfremdung des Menschen von seiner Tätigkeit selbst. Im Produkt seiner Arbeit steht ja der Mensch seinem eigenen, Gegen-

² Vgl. K. Marx, *Zur Kritik der Nationalökonomie – Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: »Frühe Schriften« 1. Band, herausgegeben von Hans-Joachim Lieber und Peter Furth, Cotta-Verlag Stuttgart 1962, S. 560.

³ Vgl. ebenda, S. 570.

⁴ Ebenda, S. 569.

stand gewordenen Wesen gegenüber. Wenn sich also der Arbeiter zum Produkt seiner eigenen Arbeit »als einem fremden, feindlichen mächtigen, von ihm unabhängigen Gegenstand verhält, so verhält er sich zu ihm so, daß ein anderer, ihm fremder, feindlicher, mächtiger, von ihm unabhängiger Mensch der Herr dieses Gegenstandes ist. Wenn er sich zu seiner eigenen Tätigkeit als einer unfreien verhält, so verhält er sich zu ihr als der Tätigkeit im Dienst, unter der Herrschaft, dem Zwang und dem Joch eines anderen Menschen«. ⁵

Daraus aber ergibt sich schon unmittelbar die Klassenspaltung als notwendiges Resultat und zugleich Bedingung der Möglichkeit der entfremdeten Arbeit: »Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremden und ihm feindlichen Mächten; ⁶ er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andere Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehen, und das Verhältnis, in welchem er zu diesen anderen Menschen steht. . . . Das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältnis des Kapitalisten zu derselben, oder wie man sonst den Arbeitsherrn nennen will. Das Privateigentum ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der entäußerten Arbeit, des äußerlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst«. ⁷

Dies ist der Gedankengang, mit dem Marx dartun will, daß die Klassenspaltung notwendig mit dem Privateigentum gegeben ist. Die Grundlage der ganzen Beweisführung bildet der Begriff des »Gattungswesens«. Hier entsteht jedoch die entscheidende Schwierigkeit. Dieser Begriff setzt nämlich eine echte Subjekt-Objekt-Identität voraus. Nach Marx bedeutet die Bestimmung des Menschen als »Gattungswesen«, daß, wenn der Mensch einem anderen gegenübersteht, er sich selbst begegnet, und umgekehrt, daß der Mensch auch die Beziehung zu sich selbst nur als Beziehung zu einem anderen Menschen realisieren kann. Hier wird eine echte Subjekt-Objekt-Identität sichtbar. Für eine solche Identität ist jedoch in der »materialistischen« Dialektik von Marx kein Platz mehr. Subjekt des dialektischen Selbsterzeugungsprozesses durch die Arbeit ist ja nicht mehr das »Bewußtsein«, wie in Hegels Phänomenologie, sondern die Natur und der Mensch als Teil der Natur. Eine Subjekt-Objekt-Identität ist wohl in der geistigen Sphäre des Bewußtseins denkbar, aber nicht in der »gegenständlichen« d. h. »materiellen« Sphäre der Natur, da ja Marx die »Gegenständigkeit« als »Materialität« versteht.

Damit ist der ganzen Marxschen Argumentation zugunsten der These, daß alle Klassenspaltung notwendig aus dem Privateigentum resultiere, der Boden entzogen und es muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Klassen aus anderen Wurzeln als dem Privateigentum entstehen. Es bleibt also für jede einzelne Gesellschaft,

⁵ Ebenda, S. 570.

⁶ Wir folgen hier der Lesart des in der »Bücherei des Marxismus – Leninismus« (Dietz-Verlag Berlin) veröffentlichten Textes; der von Lieber gebotene Text hat statt »Mächten« »Menschen«.

⁷ Ebenda, S. 571.

in der es Klassen und Klassenkonflikte gibt, zu untersuchen, worin die Grundlage für die Teilung in Klassen gelegen ist. Dies ist aber nicht mehr Gegenstand der Philosophie, sondern der Soziologie.

Die zweite These, die es zu untersuchen gilt lautete: die proletarische Revolution, die notwendig zur Beseitigung des Privateigentums führt, bedeutet damit auch die endgültige Beseitigung der Klassenspaltung, beziehungsweise, um die von Marx hier angewandte Terminologie zu gebrauchen, die Überwindung der menschlichen Selbstentfremdung auf gesellschaftlichem Gebiet. Diese These ergibt sich eigentlich, wie schon bemerkt, zwangsläufig aus der eben behandelten ersten These. Wäre nämlich das Privateigentum alleinige Grundlage aller Klassenspaltung, so ergäbe sich daraus mit Notwendigkeit, daß die Abschaffung des Privateigentums auch die Beseitigung aller Klassenspaltung bedeutet. Hat sich jedoch in unseren bisherigen Überlegungen die erste These als unbegründet erwiesen, so ist damit auch schon der letzten die Grundlage entzogen, sofern diese nicht anderweitig begründet wird.

Eine solche anderweitige Begründung versucht nun Marx aus der Natur des Gegensatzes zwischen Proletariat und besitzender Klasse abzuleiten. »Proletariat und Reichtum sind Gegensätze. Sie bilden als solche ein Ganzes. Sie sind beide Gestaltungen der Welt des Privateigentums«. Der Reichtum ist die positive Seite dieses Gegensatzes, die bestrebt ist, sich selbst und seinen Gegensatz, das Proletariat, im Bestehen zu erhalten. Das Proletariat hingegen ist die negative Seite in diesem Gegensatz, seine Unruhe, da es durch seine Lage gezwungen ist, sich selbst und seinen Gegensatz, durch den es bedingt ist, das Privateigentum, aufzuheben. Beide Teile, besitzende Klasse und Proletariat (und nicht nur das letzte) »stellen die gleiche menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl . . . und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz: die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz«. Der Widerspruch zwischen ihrer menschlichen Natur und ihrer Lebenssituation, welche die totale Verneinung dieser Natur ist, treibt sie zur Empörung.⁸ So liegt es also im Wesen dieses Gegensatzes, daß er nur auf revolutionären Wege gelöst werden kann.

Der Sieg des Proletariats bedeutet für Marx jedoch nicht, daß nun wieder einmal, wie schon mehrmals in der Geschichte, die bisher unterdrückte Klasse zur herrschenden wurde. »Wenn das Proletariat siegt, so ist es dadurch keineswegs zur absoluten Seite der Gesellschaft geworden, denn es siegt nur, indem es sich selbst und sein Gegenteil aufhebt. Alsdann ist ebensowohl das Proletariat wie sein bedingender Gegensatz, das Privateigentum, verschwunden.«⁹ Dieser Sieg bedeutet die endgültige Überwindung aller Klassenspaltung der Gesellschaft und die vollkommene Wiedergewinnung des Menschen nach all den verschiedenen Arten menschlicher Selbstentfremdung. Weil nämlich das Entstehen des Proletariats eine totale Entmenschung des

⁸ F. Engels und K. Marx, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. Gegen Bruno Bauer und Konsorten, in: K. Marx, *Frühe Schriften*, S. 703 f.

⁹ Ebenda, S. 704.

Menschen bedeutet, kann die Überwindung dieser Situation nur durch die Aufhebung jeder Art von Entfremdung und durch eine totale Wiedergewinnung echten Menschentums erreicht werden.

Im Vergleich zu allen bisherigen Klassen kommt demnach dem Proletariat eine Sonderstellung zu. Es hat eine einmalige Sendung in der Geschichte zu erfüllen. Es ist nicht eine Klasse neben anderen Klassen, ein Besonderes neben anderen Besonderen: es kommt ihm vielmehr eine gewisse Universalität, eine gewisse Allmenschlichkeit zu, nur ist dies eine Universalität, die sich nicht auf etwas Positives stützt, sondern, wie schon J.-Y. Calvez bemerkte,¹⁰ eine Universalität im Negativen, bzw. in der »privatio«. Schon in der 1843 verfaßten Schrift »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« stellt Marx die Frage, worin die Bedingungen a priori für die Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung zu sehen seien, und er findet sie »in der Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein besonderes Recht in Anspruch nimmt, weil kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird. . . welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat.«¹¹

Nicht auf irgendwelchen positiven Leistungen oder Qualitäten beruht für Marx die weltgeschichtliche Mission des Proletariats, die menschliche Selbstentfremdung zu überwinden, sondern auf dieser seiner eben geschilderten »privativen Allmenschlichkeit«: »Wenn die sozialistischen Schriftsteller dem Proletariat diese weltgeschichtliche Rolle zuschreiben, so geschieht dies keineswegs, . . . weil sie die Proletarier für Götter halten. Vielmehr umgekehrt. Weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem Schein der Menschlichkeit, im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist, weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichen Spitze zusammengefaßt sind, . . . darum kann und muß das Proletariat sich selbst befreien. Es kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. Es kann seine eigenen Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne alle unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben.«¹²

Mit diesen Gedankengängen will Marx dartun, daß die proletarische Revolution das Ergebnis eines *notwendigen* Entwicklungsprozesses darstellen wird, und daß mit ihr alle Klassenspaltung der menschlichen Gesellschaft endgültig beseitigt wird. Die ganze Kraft

¹⁰ Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris 1956, S. 490–493.

¹¹ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung, in: Frühe Schriften, S. 503 f.

¹² K. Marx, *Die heilige Familie*, a. a. O., S. 704 f.

seiner Argumentation beruht auf der These von der negativen, bezw. privativen Allmenschlichkeit des Proletariats, dem nicht ein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin zugefügt wird und in welchem der absolute Selbstverlust des Menschen erreicht wird. Wie aber will Marx diese These beweisen? Dies ist schlechthin unmöglich. Es kann wohl zugestanden werden, daß die soziale Lage des Arbeiters im Frühkapitalismus ausgesprochen grausam war, es ist jedoch nicht einzusehen, wie Marx nachweisen will, daß hier die privative Allmenschlichkeit, die Entmenschung ihre Totalität erreichte, die nicht mehr unterboten werden kann. Wenn Marx also behauptet, daß dem Proletariat kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin zugefügt wird, so ist dies eine fromme Übertreibung. Und was soll es auch schon für eine exakte Bedeutung haben, wenn ausgesagt wird, daß jemandem das Unrecht schlechthin zugefügt wird? Würde somit diese Marxsche Theorie schon im Hinblick auf die »privative Allmenschlichkeit« sehr fragwürdig, also im Hinblick auf den Terminus a quo der Bewegung, die zur Vollverwirklichung des Menschen führen soll, so erweist sie sich nicht weniger fragwürdig im Hinblick auf den Terminus ad quem, die Aufhebung der Selbstentfremdung und die Vollverwirklichung des Menschen in der positiven Allmenschlichkeit der durch das Proletariat verwirklichten klassenlosen Gesellschaft. Hier stellt sich die Frage, ob die Verwirklichung einer positiven Universalität, einer positiven Allmenschlichkeit durch einen innerhalb der Geschichte vollzogenen Akt überhaupt möglich ist und ob eine solche positive Universalität nicht notwendig die Geschichte transzendieren müßte. In dem Augenblick nämlich, in welchem das Proletariat in der Revolution sich als herrschende Gesellschaftsschicht konstituiert, also als etwas positives setzt, behauptet es sich als ein neues Besonderes. Sich selbst behaupten gegenüber einem anderen (Revolution), bedeutet notwendig wieder ein Negieren, ein Ausschließen des Anderen, bedeutet also, sich selbst als ein neues Besonderes neben anderen Besonderen konstituieren.¹³

Tatsächlich setzt ja Marx als Übergangsphase nach der proletarischen Revolution eine Periode der Diktatur des Proletariats an. In dieser Übergangsphase wenigstens ist das Proletariat ein neues Besonderes. Wie aber soll sich die Umwandlung des Proletariats aus diesem Besonderen in das allmenschliche Wesen vollziehen? Etwa durch einen allmählichen, kontinuierlichen Prozeß des Aussterbens der Überreste der gestürzten Klassen? Kann sich aber in einer dialektischen Geschichtskonzeption ein so entscheidender Übergang ohne einen neuen dialektischen »Sprung« vollziehen? Wenn es sich bei diesem Übergang um die Umwandlung eines Besonderen in die echte positive Allmenschlichkeit handeln soll, so ist dies doch ein viel radikalerer sozialer Strukturwandel als der in der proletarischen Revolution vollzogene Sturz der Bourgeoisie, der – wenigstens zunächst und vorläufig – doch nichts anderes, als die Ersetzung der Herrschaft der einen Klasse durch die Herrschaft einer anderen

¹³ Jean-Yves Calvez, a. a. O., S. 502.

Klasse brachte. Wenn Marx feststellt, daß dem Proletariat nicht deswegen die weltgeschichtliche Rolle der Überwindung der menschlichen Selbstentfremdung zukomme, weil die Proletarier Götter *sind*, so müßte das Proletariat doch zu einer neuen Gottheit *werden* in dem Augenblick, wo es sich zu einem echten Allmenschlichen konstituiert, das sich zu seinem Anderen nicht mehr wie ein Besonderes zu einem anderen Besonderen verhält.

*

Das Ergebnis unserer Besinnung möchte ich in folgende Sätze zusammenfassen: Der Nachweis Marx', daß *alle* Klassenspaltung auf dem Privateigentum beruht, ist nicht gelungen. Solange daher keine echte philosophische, auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit abzielende Begründung für diese These erbracht wird, bleibt mit der Möglichkeit zu rechnen, daß auch in einer Gesellschaft, in der es kein Privateigentum an den Produktionsmitteln gibt, Klassenbildung, beziehungsweise Entfremdung des Menschen auftreten kann.¹⁴ Überhaupt sollte dieser ganze Fragenkomplex der Soziologie überlassen werden, deren Aufgabe es ist, die tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnisse zu untersuchen.

¹⁴ Zu diesem Ergebnis kam auch Adam Schaff in seinem Artikel *Az egyén és teremtményei* (Das Individuum und seine Schöpfungen), in: »Valóság«, Budapest, 1964, Num. 10, S. 31–51. Über Schaffs Ausführungen vgl. Ervin Laszlo, *Marxismus oder Humanismus?* in: *Moderne Welt*, 1965, Num. 1, S. 31–42.

DEMOCRATIC INSTITUTIONS AND REVOLUTIONARY CONTINUITY

by Mladen Čaldarović

Zagreb

In discussing the historical presuppositions of socialism, we have actually adopted one presupposition, the most important one, the socialist future of humanity, as a prospect which is beyond discussion, and we are embarking on an investigation of the conditions and historical premises for achieving the kind of humanistic society that will be built on the personal freedom of every individual, and which will guarantee a full development of human qualities in the sense of Marx's propositions.

It seems to me that we must combine different approaches in our efforts to grasp the totality of the human being as a natural and social being. Marx's work is the most profound achievement in dealing with the problem of determining man as a historical creative being, and in propounding the historical conditions required for the realization of a new society and a socialist future for humanity.

The latter problem is a particularly live issue in view of the fact that certain predictions of Marx, Lenin and others have not been realized. Many fundamental problems of man's position in the world and of the essential meaning of history have gained actuality owing to the very fact that the historical perspectives of socialism have failed to materialize. Few reasons are left for our hopes of a socialist future. But if we analyse the causes which have led to failures in socialist development and in the contemporary revolutionary movement, we shall be in a position to clarify the question of the historical presuppositions of socialism.

Some institutions and principles from the past of the Marxist revolutionary movement must be renewed, but certain contemporary achievements must also be considered, although many concepts (such as *working class*, *socialist social forces*, *revolutionary party*, *the avant-garde of the revolutionary party*, etc.) must be treated with a specially developed sense and a subtle feeling for new trends in the contemporary world.

I shall try to point to the current aspect of the many problems we have discussed. At the same time I hope that the contradictions that

have emerged in our discussions (above all, the differences between the planes, proportions and levels of the phenomenological, cultural and anthropological, positivist and other approaches to the principal theme) will not reduce the actuality and importance of the essential meaning of these problems.

I want to turn your attention to the question of revolutionary continuity as a historical presupposition of socialism, and to democratic institutions in revolutionary political groups, parties and movements as a vital condition that ensures the success of the revolution and revolutionary development after the seizure of political power.

It is obvious that such propositions are possible only if we discuss the 19th and 20th centuries. But there are certain aspects of democratism in political or in socio-political organizations which we can observe in different happenings throughout the history of mankind. We could even categorize certain historical situations in which revolutionary action is connected with the emergence and development of democratic institutions in a political organization or movement.

However, we must pause to differentiate between certain specific developments in democratic institutions in the revolutionary movement, in order to throw light upon the meaning of revolution, and in order to focus our considerations on the concept of revolution and the apparent contradiction between democratic institutions and the real content of the phenomenon which we call revolution.

In modern sociological and politicological literature the concept of revolution is still not properly defined. Regardless of the treatment of this concept in texts of Marx, Lenin and others, particularly in those dealing with the struggle against the type of bourgeois and petty-bourgeois concepts that we find in the works of classical sociologists, scientists concerned with the sphere of politicology, and among social-democrat theoreticians, we must respect the efforts to bind together all such phenomena in a single broad framework.

We must take it as a historical fact that in many cases we can find, over the centuries, a kind of democratism as a spontaneous form of egalitarianism and the link between individuals who devoted themselves to their tasks, to their socio-revolutionary activity, sharing an uncertain fate and the feeling of inter-dependence and mutually conditioned existence. In such organizations there was voluntary assignment and acceptance of tasks, duties, difficulties and risks. Such democratism can be seen in organizations which existed tens or hundreds of years before the scientific formulation of democratism and before the historical emergence of the political forms of bourgeois democracy. Unity of position and identity of fate were the presupposition of such a co-ordination of activity and mutual communication, which not only releases the revolutionary will of the personality of the participants, but also strengthens it, in an atmosphere of creative discussion and in the process of making decisions on both essential and on day-to-day questions.

As the second form of democratism within an avant-garde organization we may mention that which does not spring up spontaneously, as the only possible and immediately given form, the form of mutual re-

lations among the members of a political group which has revolutionary aims, but which emerges as a result of a conscious acceptance of principles and concepts already in existence, or as a process of creating such principles within the organization itself in order to find the best possible way to achieve certain objectives.

The third type of democratism could be that which is not only the manner of an organization's activity, but is at the same time the aim, or one of the aims, of the organization. In this case we may speak of the process of adjusting the type of organization and its aims; a strong interaction between the aims of the organization and the formation of its internal structure and its institutions (such as the type of discipline); and, especially, of establishing functional links and relations within the individual sections of the organization. In that case democratism emerges as a demand of the organization itself, as a spontaneous expression of its life.

The fourth form of democratism within a revolutionary political organization could be that which arises through the introduction of democratic ideas as an element of a theory inherited from the past, or through their adoption from certain thinkers or from an ideological platform, etc. Of course, there is a great difference between a democratism which comes into being and is practiced by a movement as a value of its own, as a revolutionary postulate and the aim of the movement, and those forms of democratism which are taken over from other similar socio-political movements as suitable for directing activity, for the theoretical foundation of the activity of certain groups or political parties.

However, we may take another criterion and define democratism according to the stages of a revolutionary movement. One could probably say that the line of development runs from a spontaneous emergence of democratism, as an internal quality and feature of revolutionary action, to a conscious formulation of democratism in the programmes and statutes of revolutionary political organizations. Between these two extremes there is a series of gradations and levels, each of them corresponding to a particular stage of development. We might formulate the hypothesis: if a movement is young, in its initial stages, the democratism of the internal relationships of its members and the procedure of adopting decisions are more highly developed. Or the other way round: if a movement continues for a long time – democratism degenerates, initiatives become institutionalized, principles become laws, discipline as the pattern of revolutionary behaviour and a model of mutual relations between the participants in a revolutionary movement becomes compulsory, the internal structure of the organization changes its characteristic features to include hierarchic relations and a different treatment of certain categories of participants, according to the length of time they have participated in the movement, the duties assigned them, their social origin, etc.

This development from one extreme to the other may coincide with the period from the beginning of a revolutionary movement up to its political victory. However, the second stage of such a movement must be specially studied, the stage which begins with political victory over

the reactionary forces. Many instances from the contemporary workers' movement indicate that various stages of a movement, after political victory, may present a negative development of democratic institutions, a merely formal proclamation of their validity, together with their actual abolition or falsification.

This question is part of a wider problem which has often been considered – the problem of relations between socio-democratic, politico-democratic institutions and revolution. I should like to point to a special aspect of this problem. Those who are inclined to dispute the rôle of revolution, repeat, in several variations, that revolution is impossible in a society based on democratic institutions. This essentially bourgeois theory refers to institutions which are formal, legal, and ignores the division of actual social power and the internal connection between the political institutions of the bourgeois democracy and the class domination of the ruling bourgeoisie which uses power in order to continue exploitation.

Equally large is the group of social thinkers who try to deny to revolutionary changes any essential character and expand the concept of revolution to include a large number of social changes.

Within the scope of my theme I want to emphasize only one aspect of these problems, i. e. the relationship between democracy and revolutionary aspirations. The question is whether there is a correlation between democratic institutions within political groups and parties which express the revolutionary aspiration of the subordinated classes on the one hand, and their revolutionary abilities, i. e. the effectiveness of their revolutionary action and their ability to carry out an historical act, on the other. Of course, the term *revolutionary ability* and similar expressions come very near to the concept of *awareness of the historical importance* of the participants' political activity, the concept of *historical creativeness* in general.

I should like to recall the thoughts of Lenin, Rosa Luxemburg and others which are directly connected with the problem we are discussing. They devoted as much thought to the problems of democratism as to the question of the revolutionary method of class struggle, and they established the principle of democratism in the political activity of the avant-garde party while at the same time sharply criticizing bourgeois democratism in European political life.

In this respect the political practice of the modern revolutionary movement of the working class is in essence contradictory. The intensity of the class struggle during the period of revolutionary growth, the strategy of the political offensive of such a party, the illegal conditions of political activity – all these demanded a type of organization that would prevent the use of an essentially democratic procedure. On the other hand, the concentration of revolutionary initiative is impossible without the full assertion of the personality of each participant, which can be achieved only in a movement's democratic practice. How to create a political force which will be effective in the revolutionary struggle for power, while at the same time developing democratic institutions in the internal life of the party – this is a question which

was highly relevant in Lenin's time and which has remained one of the most important questions for determining the part to be played by the avant-garde party in the period after political victory.

Of course, there are few serious reasons for dividing revolutionary activity into two periods, before and after seizing power. Contemporary socialist revolution is a concept which we can determine in several manners. However, the greatest difficulties obviously emerge in the period of the development of socialist society. This period demands a continuing revolutionary position and attitude towards unsolved problems and new social trends. It can be successful, if the historical revolutionary forces are capable of maintaining revolutionary continuity in their own orientation and activity.

Experiences differ. Certain institutions, in what is called the post-revolutionary period, and certain programmatic formulations are directed towards these tasks and aims. The rest are mainly slogans and hypocrisy.

The only way to ensure revolutionary continuity and protect political groups, organizations and parties from degenerating is to build and develop democratic institutions, on the basis of the best traditions of a century of political work and struggle for a new society. Regardless of differing concepts of the best type and form of revolutionary political organization and its activity to suit the new social trends and essential changes in the economy, industry, social and cultural life, the importance of democratic institutions for revolutionary continuity is obvious. And this is also the experience of Yugoslav development.

It is along these lines that in my opinion it is also possible to envisage one of the essential conditions that opens the historical perspective of socialism.

KRITIK IM SOZIALISMUS

Gajo Petrović

Zagreb

I

In der letzten Zeit wird bei uns sehr viel über Kritik diskutiert. Daran ist nichts Schlechtes, soweit man darüber nicht vergißt, daß es dennoch besser und wichtiger ist, Kritik zu praktizieren als von ihr zu reden, und daß selbst das aktive Praktizieren von Kritik nur einen Teil der revolutionären kritischen Praxis ausmacht.

In den über Kritik geführten Diskussionen kommt es oft zu verschiedenen Mißverständnissen, wobei sich Mißverständnisse in den Diskussionen über die Kritik im Sozialismus manchmal aus Mißverständnissen über das Wesen der Kritik überhaupt ergeben. Es ist deshalb nicht überflüssig, zunächst etwas über Kritik im allgemeinen zu sagen. Es ist dazu nicht nötig, Kritik streng zu definieren; es dürfte genügen, einige einführende Bemerkungen darüber zu machen.

Wenn von Kritik die Rede ist, muß vor allem hervorgehoben werden, daß Kritik nur dem Menschen eigen ist in dem Sinne, daß nur der Mensch Subjekt der Kritik sein kann. Zum Subjekt oder Träger der Kritik kann weder das Leblöse noch die Pflanze, noch das Tier werden. Nur der Mensch vermag als Kritiker aufzutreten. Der Mensch nimmt aber nicht nur dadurch eine Ausnahmestellung ein, daß er das Subjekt der Kritik sein kann. Nur der Mensch kann auch zum Objekt der Kritik werden. Das heißt nicht, daß wir nur über den Menschen (einen Einzelnen, eine Gesellschaftsgruppe oder die Gesellschaft) oder über verschiedene Aspekte seines Lebens nachdenken, sprechen und schreiben können. Gegenstand der menschlichen Erkenntnis- und Umwandlungstätigkeit kann auch die menschenlose Natur sein. Man kann eine Abhandlung über die Fische des Quarners schreiben oder auch allgemeiner über die Pflanzen- und Tierwelt des Adriatischen Meeres, man kann einigermaßen auf eine Veränderung der Pflanzen- und Tierwelt der Adria einwirken; jemand aber, der es unternähme eine Kritik des Adriatischen Meeres zu schreiben oder zu üben, würde sich lächerlich machen. Kritisieren kann man jemandes Auffassung *vom* und

allgemeiner irgendeine »theoretische« oder »praktische« Einstellung zum Adriatischen Meer. Mit anderen Worten: Man kann das Adriatische Meer nur in dem Maße kritisieren, in dem es Menschenwerk ist. Demzufolge ist Kritik eine Tätigkeit, in der nur der Mensch sowohl als Subjekt wie auch als Objekt auftreten kann.

Aber nicht genug damit, daß nur der Mensch als Subjekt und Objekt der Kritik erscheinen kann; der Mensch kann und »MUSS« als Kritiker auftreten. Mit diesem »Muß« ist kein Zwang von außen, nicht einmal eine innere moralische Verpflichtung gemeint, sondern nur das Verhältnis wesentlichen Bedingens: Kritischsein ist eine der wesentlichen Voraussetzungen des Menschseins. Mit anderen Worten: Der Mensch ist Mensch – unter anderem – gerade so weit, wie er sich zu der Gesellschaft, in der er lebt, zu anderen Menschen und zu sich selbst kritisch verhält. Der Mensch, der sich zur menschlichen Mitwelt seiner Existenz nicht kritisch verhielte, würde sein Dasein kümmerlich auf dem Niveau eines Tieres, einer Maschine oder eines Roboters fristen. Demnach also, insofern der Mensch Mensch ist, ist er auch der Kritiker seiner selbst und seiner Mitmenschen. Ebenso, insofern der Mensch Mensch ist, ist er notwendigerweise auch Gegenstand der Kritik, seiner eigenen und der Kritik anderer Menschen. Der Mensch ist »unter anderem« aber wesentlich ein kritisches und selbstkritisches Wesen. Ein Mensch, der ohne jede Kritik und Selbstkritik leben könnte, wäre der vollkommene und für alle Zeiten vollendete Gott. Ein Mensch, der ohne die Kritik anderer Menschen leben könnte, wäre das von Gott erleuchtete, allen überlegene Genie. Nebenbei bemerkt: Wenn ich das Wort »selbstkritisch« gebrauche ist mir gegenwärtig, daß dieses Wort in der Praxis des Stalinismus mißbraucht worden ist, wo »Selbstkritik« häufig eine eigenartige Form der durch andere erzwungenen Selbstbespeigung bedeutet hat. Ich gebrauche es nicht in diesem, sondern in seinem ursprünglichen Sinne.

Wenn ich darauf bestehe, daß der Mensch ein kritisches und selbstkritisches Wesen ist, so soll das nicht heißen, daß der Mensch nur das ist und daß Kritik und Selbstkritik die einzige Form oder die einzige Art menschlichen Seins bzw. menschlicher Tätigkeit ausmachen. Ich will nicht einmal behaupten, daß dies die »entscheidendste« oder »wichtigste« oder »bestimmende« Art menschlichen Seins ist. Aber ich bin der Meinung, daß Kritik und Selbstkritik konstitutive Momente des menschlichen Seins sind. Der Mensch kann nicht als Mensch wesen und wirken, sofern er nicht kritisch und selbstkritisch ist. Jede wirklich menschliche Tätigkeit enthält notwendig eine kritische Komponente oder einen kritischen Aspekt als Bestandteil und Voraussetzung.

Im täglichen Sprachgebrauch versteht man unter Kritik meist nur das Fällen eines negativen Urteils oder den Hinweis auf zu beseitigende Mängel. Eine solche Auffassung dürfte in der Literatur niemand ernst nehmen. Jemand, der annähme, Literatur-

kritik bestünde nur darin, negative Urteile zu fällen, wäre jedem lächerlich. Indessen wird von einigen die Meinung vertreten, daß im Bereich des gesellschaftlichen Lebens oder in der marxistischen Theorie kritisieren nur heißt, etwas Negatives sagen oder etwas in Abrede stellen, zerstören oder vernichten, Ich bin der Ansicht, daß solch eine vulgäre Auffassung von Kritik unbegründet ist. Sie läßt sich weder durch die Etymologie des Wortes »Kritik« (das doch von »krinein« = »urteilen« herkommt), noch durch den bisherigen Gebrauch des Wortes in den Werken von K. Marx und anderen bedeutenden Marxisten rechtfertigen. Kritik heißt nicht nur ein negatives Urteil fällen oder etwas in Abrede stellen, sondern kritisch nennt man jene Betrachtungsweise, die zum Wesen der Erscheinung durchzudringen, sie in ihren wesentlichen Beschränkungen und Mängeln wie auch in ihren positiven Entwicklungsmöglichkeiten zu erfassen sucht.

Wenn ich sage, daß die kritische Betrachtungsweise eine Erscheinung in ihren wesentlichen Beschränkungen und Mängeln sowie in ihren positiven Entwicklungsmöglichkeiten erfaßt, so ist das Wort »wesentlich« nicht belanglos. Denn ein Auseinanderhalten des »Positiven« und »Negativen«, das an der Oberfläche der Erscheinungswelt haften bleibt, ist noch lange keine Kritik im vollen Sinne des Wortes. Es ist noch keine Kritik, wenn einfach »Mängel« und positive »Leistungen« aufgezählt werden, sondern Kritik besteht darin, zum Wesen einer Erscheinung durchzudringen, ihre wesentlichen Kennzeichen, Entwicklungstendenzen und Möglichkeiten wie auch ihre wesentlichen Beschränkungen und ihre wesentliche Offenheit für die Zukunft aufzudecken.

Zuweilen meint man, Kritik sei Selbstzweck und könne von anderen menschlichen Tätigkeiten getrennt werden. Kritik aber nur um der Kritik willen, soweit sie überhaupt möglich ist, ist keine wahrhaft menschliche Kritik. Kritik ist eine Tätigkeit, die notwendigerweise auf revolutionäre Tat, auf schöpferische Praxis, auf den freien menschlichen Akt gerichtet ist, durch den der Mensch sich selbst und seine Welt schafft. Kritik ist aber nicht nur eine theoretische Voraussetzung für die praktische Tätigkeit. Sie selbst ist eine Form von schöpferischer Tat, ein Bestandteil der verwickelten menschlichen Praxis. Wenn die Kritik bei sich selbst weder bleiben darf noch kann, wenn sie nur einen der Aspekte der revolutionären Umwandlung der Welt ausmacht, so bedeutet das, daß sie zwar verpflichtet ist, ihren Gegenstand wesentlich zu durchleuchten und die Plattform für seine Veränderung zu bieten, nicht aber daß sie auch verpflichtet ist, sogenannte »konkrete Maßnahmen« vorzuschlagen. Jedermann würde über einen Literaturkritiker lachen, der dem Dichter konkrete Vorschläge zur Verbesserung seiner Verse machen wollte. Und doch kann man hie und da der Auffassung begegnen, daß die Kritik gesellschaftlicher Ereignisse nicht gut (konstruktiv, positiv, gesund usw.) sei, wenn sie nicht auf einen ganz konkreten Vorschlag, sagen wir, eine neue Gesetzbildung hinausläuft. Um Mißverständnisse auszuschließen,

hebe ich hervor: Kritik strebt allerdings danach, die Welt zu verändern, und zeigt die Richtung solcher Veränderung an. Es wäre aber falsch zu glauben, daß wesentliche Kritik in irgendeinem beliebigen Bereich mit konkreten Vorschlägen enden muß.

II

Nach den allgemeinen Bemerkungen über Kritik können wir uns nun der Kritik im Sozialismus zuwenden. Vor allem soll daran erinnert werden, daß der Terminus oder das Wort »Sozialismus« mancherlei Bedeutungen hat. In dieser Arbeit verstehe ich unter Sozialismus eine bestimmte Gesellschaftsordnung und eine bestimmte gesellschaftliche Bewegung, die sich für die Verwirklichung einer solchen Gesellschaftsordnung einsetzt. Die Gesellschaftsordnung, von der hier die Rede ist, ist nicht der Sozialismus in jenem traditionellen, im Stalinismus zum Gesetz gewordenen (obgleich nicht nur stalinistischen) Sinne, nach dem der Sozialismus nur eine niedere Phase des Kommunismus darstellt, sondern in jenem weiteren Sinne, in dem Sozialismus wie Kommunismus die humanistische, wirklich menschliche Gesellschaft darstellen, die als Negation des Kapitalismus und der nichthumanen Klassengesellschaft überhaupt entsteht.

Im Sozialismus wie in allen bisherigen Gesellschaften kann der Mensch Mensch sein nur, sofern er ein kritisches und selbstkritisches Wesen ist. Aber nicht nur, daß der Mensch im Sozialismus wie in anderen Gesellschaften ein kritisches und selbstkritisches Wesen sein kann und muß, sondern er kann und muß das im Sozialismus in noch höherem Maße als in einer beliebigen bisherigen Gesellschaft sein. Das ist deshalb möglich, weil der Sozialismus im Gegensatz zu allen bisherigen Gesellschaften seinem Wesen nach eine selbstkritische Gesellschaft ist und demnach kann und muß er das auch immer mehr tatsächlich werden. Alle bisherigen Gesellschaften waren in Klassen und Schichten mit wesentlich entgegengesetzten Interessen gespalten. Vertreter der herrschenden, ausbeutenden Klassen setzten sich in der Regel für die Erhaltung der bestehenden Gesellschaftsordnung ein, während die Unterdrückten und Ausgebeuteten sich ohnmächtig darein ergaben, nur von Zeit zu Zeit meist wenig Erfolg versprechende Versuche unternehmend, diese Gesellschaftsordnung revolutionär zu verändern. So war die Gesellschaft als Gesellschaft nicht imstande, sich kritisch zu sich selbst zu verhalten, zumindest nicht im Sinne einer wesentlichen Selbstkritik. Selbstkritisch konnte sie sich nur im Sinne einer teilweisen Berichtigung von Einzelheiten und Aspekten innerhalb des festgelegten Rahmens der bestehenden Gesellschaft verhalten.

Das Proletariat ist die erste ausgebeutete Klasse in der Geschichte, die zum Träger der revolutionären Zerstörung der bestehenden Gesellschaftsordnung und zum Träger des Aufbaus einer neuen, höheren Gesellschaft werden konnte, einer Gesellschaft, in der auch das Proletariat als Klasse negiert wird. Die sozialistische

Gesellschaft kann und muß gerade deshalb, weil es in ihr weder ausbeutenden noch ausgebeutete Klassen gibt, eine Gemeinschaft von freien Persönlichkeiten, also eine wesentlich selbstkritische Gesellschaft sein, die durch gemeinsame Tätigkeit all ihrer Glieder nicht nur einzelne unwesentliche Mängel ins Auge faßt und beseitigt, sondern in dem Maße, in dem sie ein Besseres und Höheres und Besseres ersetzt werden kann, revolutionär zu verändern. Gerade weil die sozialistische Gesellschaft eine solche Gesellschaft ist, braucht sie ihren Mitgliedern das Recht auf Kritik und Selbstkritik nicht von außen zu gewähren oder zu ermöglichen. Freie Persönlichkeiten der sozialistischen Gesellschaft können und sollen eine viel schonungslosere und folgerichtiger kritische Haltung zu sich selbst und zur Gesellschaft als Ganzheit erkämpfen und verwirklichen, als das irgend jemand in irgendeiner früheren Gesellschaft in dem Maße war.

Zuweilen wird die Frage gestellt, wer denn alles Subjekt der Kritik im Sozialismus sein darf, kann und soll. Aus allem bisher gesagten ergibt sich, daß Kritiker im Sozialismus jedes Mitglied der sozialistischen Gemeinschaft sein darf, kann und soll, und daß es niemanden gibt, dem das Recht auf Kritik abgesprochen werden dürfte, könnte oder sollte, sowie es niemanden gibt, der andere in ihrem Recht, Kritik zu üben, stören sollte oder dürfte. Darüber hat sich Genosse Tito im Jahre 1945 richtig folgendermaßen geäußert: »Glauben Sie nicht, daß ich von freier Kritik nur so daherrede, und daß hinterher jemand kommen und zu Ihnen sagen kann: Sie haben nicht recht und Sie dann ins Gefängnis steckt. Ich warne Sie: Sollte sich irgend jemand finden, ein Volkskomitee, ein anderes Organ der Volksgewalt, oder ein Soldat, der Ihnen dergleichen übelnähme, so handelt er gegen das Gesetz. Er muß bestraft werden. Sie haben das Recht, Kritik zu üben, aufzuzeigen, was nicht in Ordnung ist. Sie haben in Ihrem Dorf und in Ihrem Komitee das Recht, jene Menschen, von denen Sie wissen, daß sie nicht taugen, ihres Postens zu entheben. Das ist die Art der Herrschaft, die wir wünschen.«¹

Eine andere Frage ist es, ob jeder die gleichen Möglichkeiten oder Voraussetzungen zur Kritik mitbringt. Es wäre allerdings falsch zu behaupten, jeder einzelne sei im gleichen Maße zu jeder Art von Kritik und zu Kritik überhaupt befähigt. Verwickelte Erscheinungen jedenfalls können tiefer und erfolgreicher von jemandem kritisiert werden, der über größeres Wissen, höhere Fähigkeit und mehr Mut verfügt. Es wäre lächerlich, die tatsächlich bestehende Ungleichheit der Menschen nach ihren Anlagen, Entwicklungsmöglichkeiten und ihrem intellektuellen Niveau in Abrede stellen zu wollen. Es wäre aber falsch anzunehmen, das Recht auf Kritik solle den Menschen entsprechend ihren theoretischen Kenntnissen und Fähigkeiten zu-

¹ Über das gleiche Thema hat Genosse Tito im gleichen Sinne nur mit anderen Worten 1965 in Sremska Mitrovica gesprochen: »Jeden Menschen müssen wir als Subjekt der sozialistischen Gesellschaft betrachten. Denn in unserer Gesellschaft ist der Mensch kein Objekt, sondern Subjekt, und wir müssen dem jetzt besonders Rechnung tragen, da wir verschiedene Schwierigkeiten zu überwinden haben.«

gesprochen werden, so daß der, der höhere Voraussetzungen zu tieferer und folgerichtigerer Kritik mitbringt, auch ein größeres Anrecht zur Kritik hätte. Aus höheren Voraussetzungen zur Kritik geht eine höhere Verantwortung hervor, aber aus dieser größeren Verantwortung gehen keine größeren Rechte hervor. Diejenigen, die mehr wissen und können, haben auch größere Verpflichtung, für ihre Einsichten einzutreten; um eigene Einsichten durchzusetzen, dafür müssen aber alle in gleicher Weise kämpfen, und zwar durch gleichberechtigten Meinungs-austausch und demokratische Entscheidungsformen.

Obwohl dies alles im großen und ganzen mehr oder weniger klar ist, gingen in der letzten Zeit hie und da Gerüchte um, daß gewisse Gessellschaftsschichten und Berufe in Jugoslawien sich ein größeres Recht auf Kritik anmaßen oder gar die Kritik monopolisiert hätten. Hie und da konnte man z. B. hören, daß die Philosophen, oder sogar noch enger: die Zeitschrift *Praxis* und deren Schriftleitung, das Sonderrecht, ja selbst das Monopol für sich in Anspruch nähmen, die einzigen Kritiker zu sein. Im Zusammenhang damit möchte ich daran erinnern, daß in dem Leitartikel der ersten Nummer der Zeitschrift *Praxis* unter anderem auch Folgendes steht: »Wir sind der Meinung, daß niemandem das Monopol oder ein Sonderrecht auf irgendeine Art oder irgendein Gebiet von Kritik zusteht. Es gibt keine allgemeine oder spezielle Frage, die eine innere Frage dieser oder jener Gesellschaftsgruppe, Organisation oder eines Einzelnen wäre.« Und weiter: »Wenn sich unsere Zeitschrift das Recht auf Kritik, die durch nichts als durch die Natur der kritisierten Sache begrenzt wird, »aneignet«, so bedeutet das nicht, daß wir für uns eine privilegierte Stellung beanspruchen. Wir sind der Meinung, daß das »Privileg« der freien Kritik allgemein sein muß.« Und weiter: »Wenn alles Gegenstand der Kritik sein kann, darf die Zeitschrift *Praxis* nicht davon ausgenommen werden«.

Wenn Texte angeführt werden, in denen sich Philosophen so folgerichtig dafür einsetzen, daß Kritik ein »allgemeines Privileg« wird, daß also niemand privilegiert wird, geschweige denn ein Monopol auf Kritik hat, so kann man manchmal einen interessanten Einwand hören. Er heißt, daß diejenigen, die das Recht auf Kritik auf diese Weise theoretisch verkünden, sich praktisch eigentlich das Monopol oder wenigstens das Privileg aneignen. An diesem Einwand »ist etwas«, es fragt sich nur, was. Es ist wahr, daß Menschen (Einzelne, Gesellschaftsgruppen, Schichten usw.) unaufrechtig sein können, so daß sie eines sagen, aber das andere tun. Es ist z. B. möglich, daß jemand Mitglied eines Antialkoholikerverbandes wird und doch zu Hause regelmäßig Wein trinkt. Um so etwas zu verwirklichen, bedarf es einer bestimmten Voraussetzung, man muß nämlich Geld – wenn auch nicht viel – für Wein haben. Es ist ebenso denkbar, daß jemand grundsätzlich den Besitz und den Gebrauch von Autos verurteilt, und daß er sich trotzdem einen Wagen anschafft, ihn in der Garage stehen hat und damit fährt. Für solch eine Inkonsequenz ist eine schon etwas schwierigere und verwickeltere Voraussetzung nötig, man muß nämlich den Wagen kaufen und ihn unterhalten. Es ist ebenso denkbar, daß jemand das Recht auf Kritik für alle verkündet, und

daß er in der Tat das Monopol für sich selbst behält, indem er alle anderen daran hindert, Kritik zu üben. Indessen müssen auch hier einige Voraussetzungen erfüllt sein. Zu solch einem unaufrichtigen Verhalten ist nur jemand imstande, der auch die Macht hat, alle anderen an der Ausübung freier Kritik zu hindern. Ist es aber nicht ein wenig übertrieben zu behaupten, daß Philosophen irgendwo in der Welt solche Macht besitzen?

III

Es fragt sich nicht nur, wer Subjekt der Kritik sein kann, es fragt sich ebenso, wer oder was Gegenstand der Kritik sein kann. In dem erwähnten Leitartikel der Zeitschrift *Praxis* hieß es, daß die Philosophie »Gedanke der Revolution: schonungslose Kritik alles Bestehenden, humanistische Vision einer wirklich menschlichen Welt und einleuchtende Kraft der revolutionären Wirkung« sein muß. Als ein möglicher Gegenstand der Kritik wird hier *alles Bestehende* bezeichnet. Im Zusammenhang damit war der Einwand zu hören, dies sei ein »negatives«, »nihilistisches« Programm, ein Programm der allgemeinen Destruktion, dem alles Positive abginge. Ebenso wurde die Anmerkung gemacht, daß Prinzip der schonungslosen Kritik alles Bestehenden einst vielleicht fortschrittlich und revolutionär gewesen sei, daß es aber für uns heute nicht mehr gälte, und daß seine Verkündung in unseren sozialistischen Verhältnissen sogar einen antisozialistischen und nichtmarxistischen Charakter habe.

Solche und ähnliche Bemerkungen können im ersten Augenblick überzeugend klingen. Wenn unsere gegenwärtige Gesellschaft im Grunde sozialistisch ist, bedeutet der Aufruf zu schonungsloser Kritik alles Bestehenden dann nicht den Aufruf zum Kampf gegen den jugoslawischen Sozialismus? Die sozialistische Gesellschaft hat freilich ihre »Mängel«, und diese Mängel können nur mit Hilfe einer entsprechenden Kritik beseitigt werden. Bedeutet aber der abstrakte Aufruf zu schonungsloser Kritik *alles Bestehenden* nicht die Ablenkung der Aufmerksamkeit von allen tatsächlichen Schwächen, auf die die Kritik hinweisen sollte? Karl Marx hat die Notwendigkeit einer »rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden« verkündet; doch tat er das in einer bestimmten geschichtlichen Situation, in dem reaktionären halbfeudalen Deutschland des Jahres 1843. Bedeutet das nicht, daß nach Marx das Prinzip der rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden nur für die Klassengesellschaft gilt, ja sogar nur für das rückständige Deutschland der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts? Ist es nicht unmarxistisch, diesem Prinzip universale Bedeutung zuzusprechen und es auf die jugoslawische und andere sozialistische Gesellschaften heute im Jahre 1966 anzuwenden?

Wenn von Marx und Marxismus die Rede ist, muß vor allem darauf hingewiesen werden, daß das Prinzip der schonungslosen Kritik alles Bestehenden – mit geringen Varianten in der Ausdrucksweise – an vielen Stellen in Marx' Werken zu finden ist, und daß Marx nicht

der einzige ist, der dieses Prinzip formuliert und vertreten hat. Wir können es ebenso in den Werken von Engels, Lenin, Tito und anderen bedeutenden Marxisten finden. Wenn es sich als notwendig erweisen sollte, könnten wir solche Texte sammeln und analysieren. Es ist aber nicht schwer zu begreifen, daß die von einem Theoretiker in einem bestimmten Jahre proklamierten Prinzipien nicht notwendig nur für jenes Jahr zu gelten brauchen. Und es wäre nicht schwer zu zeigen, daß das Prinzip der Kritik alles Bestehenden von Marx nicht nur für ein bestimmtes Jahr proklamiert und weder zeitlich noch räumlich-geographisch begrenzt worden ist. Dazu bedürfte es nur der Analyse von einigen Texten. Ich glaube aber, daß sich das – wenigstens in diesem Falle – erübrigt.

Wenn man jenen Begriff der Kritik im Sinne hat, der anfangs kurz dargelegt wurde, nach welchem »kritisieren« nicht einfach »nein« sagen oder wegwerfen bedeutet, sondern zum Wesen einer Erscheinung durchdringen, sowohl ihre wesentlichen Beschränkungen als auch ihre positiven Entwicklungsmöglichkeiten entdecken, dann leuchtet ein, daß schonungslose Kritik alles Bestehenden nicht einfach heißt, alles Bestehende zu verurteilen, wegzuwerfen oder zu zerstören. Demzufolge bedeutet die Forderung nach schonungsloser Kritik alles Bestehenden in unseren Verhältnissen keinen Aufruf zum Kampf gegen den jugoslawischen Sozialismus. Wenn man die schonungslose Kritik *alles Bestehenden* proklamiert, so heißt das, daß es *nichts* gibt, was außerhalb des Bereichs der Kritik bleiben dürfte oder könnte, daß es nichts gibt, was von einer kritischen Untersuchung ausgenommen werden müßte oder sollte. Was für ein Ergebnis die kritische Untersuchung zeitigen wird, was sich als unhaltbar, also als unmittelbar zu verneinen, und was sich als positiv, also zu behalten und zu fördern ausweisen wird, das kann niemand im voraus bestimmen und vorhersagen. Demnach bedeutet schonungslose Kritik alles Bestehenden nicht alles, was ist, in nihilistischer Weise zu verwerfen, sondern es bedeutet im Gegenteil die Anstrengung, möglichst tief und vielseitig alle Entwicklungsmöglichkeiten des tatsächlich Seienden zu erfassen. Ist solch ein Bestreben nicht auch für die sozialistische Gesellschaft notwendig? Und könnte dieses Bestreben nicht gerade im Sozialismus rücksichtsloser, eindringlicher und erfolgreicher durchgeführt werden als je zuvor?

Einige Anhänger des Relativismus, des Maßhaltens und der Vorsicht in der Kritik, werden vielleicht der These zustimmen, daß das Prinzip der schonungslosen Kritik alles Bestehenden allgemeine Gültigkeit hat, sie werden aber sofort hinzufügen, daß man eine generelle Allgemeinheit (die Ausnahmen zuläßt) von einer universellen (die sie nicht zuläßt) unterscheiden muß, und behaupten, daß das Prinzip schonungsloser Kritik alles Bestehenden nur generell gelten kann, also mit Ausnahmen (die angeblich die Regel bestätigen).

Der Gegenstand der Kritik im Sozialismus könne wohl im Prinzip alles Bestehende sein – wird ein vorsichtiger Kritiker zugeben – aber der Bereich der Politik sollte von der Kritik verschont bleiben. Geschehnisse in diesem Bereich seien so bedeutungsvoll, für das Schicksal des Sozialismus so entscheidend, daß auf diesem Gebiete

durch Einführung von Kritik und Selbstkritik kein Durcheinander und keine Verwirrung gestiftet werden dürften. Wenn aber Geschehnisse in diesem »Bereich« tatsächlich so folgenschwer sind – könnte die Antwort lauten – sollten denn gerade in diesem Bereich nicht am eindringlichsten Kritik und Selbstkritik entwickelt werden als das sicherste Mittel, Schwächen und Fehler aufzudecken und Wege des weiteren Fortschritts aufzuzeigen?

Mag es auch auf dem Gebiete der Politik Kritik geben, wird der vorsichtige Kritiker einräumen, aber von der Kritik sollten diejenigen ausgenommen werden, deren Stellung am heikelsten und am verantwortungsvollsten ist, nämlich die Staats- und Parteileitung, bzw. Staats- und Parteiführer. Wenigstens sollte durch öffentliche Kritik das Ansehen derer, die den sozialistischen Aufbau leiten, nicht angetastet werden. Hätten denn nicht gerade diejenigen – könnte man wiederum antworten – die sich in heikelsten und verantwortungsvollsten Stellungen befinden, Kritik und Selbstkritik am meisten nötig? Würde denn nicht eine öffentliche Kritik zu ihrem Ansehen beitragen, und es nur dann schädigen, wenn die Kritisierten dieses Ansehen durch ihre eigenen Handlungen in Frage stellen?

Wenn ich hervorhebe, daß selbst die höchsten Staats- und Parteiführer nicht außerhalb der Reichweite der Kritik bleiben sollen, so soll damit nicht behauptet werden, daß diese die Kritik am meisten scheuen. Mann kann im Gegenteil sagen, daß die wahren Revolutionäre immer am meisten die kritische Haltung zu den leitenden Foren, denen sie angehörten, und sich selbst gegenüber gefördert haben, während nur die Scheinrevolutionäre, die entarteten Revolutionäre und deren Speichellecker Theorien von der Unfehlbarkeit und Unantastbarkeit der klugen Leitung entwickelt haben.

Als Illustration dazu führe ich an, daß Lenin seinerzeit in den Entwurf des Briefes des ZK an die Schriftleitung der Zeitschrift *Iskra* folgendes eingeschoben hat: »Der Meinung des ZK nach ist es unbedingt erforderlich, daß allen Mitgliedern der Partei die größtmögliche Freiheit belassen wird, an den Zentren Kritik zu üben und sie anzugreifen: in solchen Angriffen sieht das ZK nichts Übles, falls sie nicht von Boykott begleitet werden oder dadurch, daß Mitglieder die positive Arbeit aufgeben und sich weigern, Geldmittel zu spenden. Das Zentralkomitee erklärt auch jetzt, daß es gegen sich gerichtete Kritik veröffentlichen würde, weil es im freien Meinungsaustausch die Absicherung gegen mögliche Fehler der Zentren sieht.« (V. I. Lenin: *Sočinenija*, 4. Aufl., Bd. 34, 1952, S. 189).

Bei einer anderen Gelegenheit, genau sechzehn Tage nach der Oktoberrevolution, hat Lenin im Allrussischen Zentralexekutivkomitee von Sowjeten unter anderem auch folgendes gesagt: »Genosse Cudnovski hat hier darüber gesprochen, daß er „sich erlaubt hat“, Handlungsweisen der Kommissare einer scharfen Kritik zu unterziehen. Es kann hier nicht die Frage sein, ob man sich eine scharfe Kritik erlauben kann oder nicht. Solche Kritik ist eine Pflicht der Revolutionäre, und die Volkskommissare halten sich nicht für unfehlbar.« (V. I. Lenin: *Sočinenija*, 4. Aufl., Bd. 26, 1949, S. 283).

Ich möchte daran erinnern, daß auch Genosse Tito auf dem VIII. Parteikongreß des Bundes der Kommunisten Jugoslawiens in demselben Geiste gesprochen hat: »In Zukunft dürfen solche Fälle nicht geduldet werden, und es darf nicht gestattet werden, daß Beschlüsse und Richtungslinien des Zentralkomitees von einzelnen Kommunisten in führenden Stellungen nicht durchgeführt werden. Wir werden daher zu Recht kritisiert, weil wir nicht entschiedener gegen diejenigen auftreten, die in verschiedenen verantwortlichen Stellungen mannigfache Fehler machen und Eigenmächtigkeiten begehen.«

Es erübrigt sich, besonders hervorzuheben, daß die Äußerungen der beiden großen Revolutionäre hier als Beispiel für ihre kritische und selbstkritische Handlung angeführt werden und nicht als Beweismaterial für die oben dargelegte These, daß kein Forum und kein Einzelmensch von der Kritik ausgenommen werden sollen.

Es gibt »Marxisten«, die sich zwar damit einverstanden erklären, daß kein Forum und kein Einzelner von der Kritik ausgenommen werden soll, die aber die Meinung vertreten, daß einige Grundprinzipien des Sozialismus und Marxismus von der Kritik ausgenommen werden sollten. Einige nebensächliche Prinzipien und Thesen – sagen solche »Marxisten« – mögen Anlaß zur Kritik geben, aber die Grundprinzipien des Marxismus und Sozialismus sind schon so überprüft und festgelegt, daß es überflüssig, ja schädlich ist, sie weiterhin kritisch zu untersuchen, so daß sich nur noch Feinde des Marxismus damit befassen.

Solche »Marxisten« mögen vor allem daran erinnert werden, daß in einer lebendigen Lehre, wie der Marxismus sie darstellt, die »Grundprinzipien« von jenen »nebensächlichen« nicht scharf getrennt werden können, und daß es nirgendwo ein allgemein anerkanntes »Verzeichnis« der Grundprinzipien gibt. Das bisher umfangreichste Unternehmen, ein solches Verzeichnis aufzustellen, das stalinistische, hat einen völligen Zusammenbruch erlitten, weil einige Prinzipien, die von Stalin als unerschütterlich erklärt wurden, sich nicht nur als »nebensächlich«, sondern geradezu als nichtmarxistisch und nichtsozialistisch erwiesen haben. Können wir heute sicher sein, daß eben alle Prinzipien, die wir als gesichert ansehen, tatsächlich unumstößlich sind? Ist denn die kritische Haltung allen unseren Prinzipien und Überzeugungen gegenüber nicht das sicherste Mittel, unsere eigenen Fehler und Irrtümer aufzudecken und zu berichtigen? Ist das denn nicht zugleich der sicherste Weg, all das, was im Sozialismus und im Marxismus grundlegend und begründet ist, zu schützen und zu verteidigen? Denn, wenn ein Prinzip tatsächlich fest begründet ist, dann wird uns gerade eine kritische Analyse am überzeugendsten seine Festigkeit und seine Begründung zeigen und auf die Mittel hinweisen Hindernisse, die seiner Durchführung im Wege stehen, zu beseitigen und das Prinzip noch folgerichtiger und erfolgreicher zu verwirklichen.

Auf die Frage, bei wem und weswegen die Dialektik Angst und Zorn hervorruft, hat Marx im Nachwort zum *Kapital* klar geantwortet: »In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgertum und sei-

nen doktrinenen Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Unterganges einschließt, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist.« (Marx-Engels: *Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Bd. 23, S. 27–28).

In meinem Versuch vor fünfzehn Jahren (1950), die Frage zu beantworten, warum Stalin und seine Nachfolger das dialektische Gesetz der Negation der Negation verworfen haben, habe ich meine Antwort zusammengefaßt, indem ich Marx' Worte im angeführten Abschnitt des Nachworts zum *Kapital* paraphrasiert habe: »Ruft denn etwa das Gesetz der Negation der Negation nicht „ein Ärgernis und ein Greuel“ bei der bürokratischen Kaste, wo immer sie besteht, gerade deshalb hervor, weil es in dem „positiven Verständnis“ ihrer privilegierten Lage auch das Verständnis ihrer Negation, ihres notwendigen Unterganges einschließt?« (*Socijalistički front*, Jg. III, Nr. 4, September 1950, S. 70).

Indem ich die Frage beiseitelasse, ob die Bürokratie eine Kaste, ein Stand oder etwas anderes ist, könnte ich die angeführte Antwort auch heute noch unterschreiben. Im Einklang mit dieser Antwort könnte ich sagen, daß das Prinzip der schonungslosen Kritik alles Bestehenden keine Gefahr darstellt, weder für die arbeitenden Menschen irgendeines Landes noch für das sozialistische System der Selbstverwaltung. Aber dieses Prinzip ruft mit Recht »ein Ärgernis und ein Greuel« bei denen hervor, die für die Erhaltung ihrer bürokratischen Privilegien kämpfen, weil es in dem positiven Verständnis dieser Privilegien auch das Verständnis ihres notwendigen Unterganges einschließt.

IV

Wenn im Sozialismus jeder Mensch Kritiker sein darf und soll und wenn auch alles Menschliche kritisiert werden kann und muß, so bedeutet das keineswegs, daß im Sozialismus jede Kritik notwendig »gut« (wahr, adäquat, richtig, begründet) ist. Auch im Sozialismus ist nicht alles vollkommen. Wenn ich also über die Möglichkeit und das Bedürfnis nach allgemeiner, freier Kritik und Selbstkritik im Sozialismus spreche, so bedeutet das nicht, daß ich die Möglichkeit einer »schlechten«, nicht adäquaten und verfehlten Kritik im Sozialismus leugne. Im Leitartikel der Zeitschrift *Praxis* wird sehr klar darüber gesagt: »Wir wollen nicht behaupten, daß jede Frucht der freien Kritik gut sein muss.« Im Leitartikel wird aber auch darauf aufmerksam gemacht, dass die Möglichkeit einer schlechten Kritik nichts gegen die Freiheit der Kritik aussagt. Dazu werden die Worte von Marx zitiert: »Die freie Presse bleibt gut, auch wenn sie schlechte Produkte erzeugt, denn diese Produkte sind Apostate von der Natur

der freien Presse. Ein Kastrat bleibt ein schlechter Mensch, wenn er auch eine gute Stimme hat.« (K. Marx, F. Engels: *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1957, Bd. I, S. 54).

Wenn nicht jede Frucht der freien Kritik notwendig gut ist, wie kann man es erreichen, daß die Kritik in einem grösseren Maße gute Früchte hervorbringt, wie können ihre Mängel vermieden oder abgeschafft werden? Wenn alles Gegenstand der Kritik sein kann, so kann auch die Kritik Gegenstand der Antikritik werden. Die Unzulänglichkeiten der Kritik können am adäquatesten wieder durch Kritik beseitigt werden. Die Kritik ist eine Tätigkeit, die sich selbst korrigieren kann. Das bedeutet nicht, daß die theoretische kritische Tätigkeit unabhängig von allen anderen Tätigkeiten besteht und sich selbst genügt. Weder ist die Kritik Selbstzweck, noch ist sie nur ein Mittel für die Praxis als etwas von der Kritik wesentlich verschiedenes. Die Kritik selbst ist eine der Formen der menschlichen praktischen Tätigkeit, die mit allen anderen Formen eng verbunden ist. Die Kritik kann eine grosse Macht werden, aber die Waffe der Kritik kann nicht die Kritik der Waffen ersetzen. Ebensowenig aber kann die Kritik mit Waffen die Kritik ohne Waffen entbehrlich machen.

Einige meinen, daß man nicht zunächst kritisieren und dann nachträglich die Kritik berichtigen solle, daß man vielmehr im voraus dafür sorgen und sich versichern müsse, daß die Kritik gelingt. Die Kritik sollte, sagt man, gewisse positive Ratschläge oder Vorschriften respektieren, die sie davor bewahren vom richtigen Wege abzuweichen, und es ihr ermöglichen, ihr Ziel zu erreichen.

Es ist mir nicht bekannt, daß Marx irgendwo in diesem Sinne seine Forderungen an die Kritik formuliert hat. Insofern Marx gewisse Forderungen an die Kritik stellt, so laufen sie nicht auf Vorschriften, hinaus, einen äusseren, der Natur der Kritik fremden Rahmen zu respektieren, sondern vielmehr auf die Forderung, folgerichtig und sich selbst treu zu sein. Indem er sich für eine rücksichtslose Kritik alles Bestehenden einsetzt, erklärt Marx, daß er rücksichtslose Kritik in dem Sinne meint, dass die Kritik weder vor ihren eigenen Ergebnissen, noch vor dem Konflikt mit bestehenden Mächten zurückschreckt. Es ist nicht schwer einzusehen, daß »Rücksichtslosigkeit« in diesem Sinne aus dem Wesen der Kritik hervorgeht. Denn, was für eine Kritik wäre es, die sich selbst im voraus gewisse Resultate verböte, oder dazu bereit wäre, auf diese Resultate zu verzichten, um nur den Konflikt mit bestehenden Mächten zu vermeiden?

Im Gegensatz zu einer solchen Marxschen Auffassung kann man hier und da sogar unter Marxisten gewissen Forderungen an die Kritik begegnen, die nicht aus ihrer Natur hervorgehen, sondern einen Versuch darstellen die Kritik von außen zu zügeln und einzuschränken. So besteht man darauf, daß Kritik konstruktiv, wohlmeinend, bescheiden, ernsthaft, erhaben usw. sein soll. Soll die Kritik wirklich diese und ähnliche Forderungen als ihr oberstes Gesetz anerkennen?

Ich bin nicht der Meinung, daß Kritik »unkonstruktiv« oder sogar ausgesprochen »destruktiv« sein soll. Doch glaube ich, daß die Unterscheidung zwischen einer konstruktiven und einer nichtkonstruktiven

(bzw. destruktiven) Kritik zweifelhaft ist und die Forderung nach einer radikalen aber konstruktiven Kritik mehr humoristisch als marxistisch ist. Nichts kann konstruiert werden, ohne zugleich etwas zu destruieren, so daß jede Kritik zugleich konstruktiv und destruktiv ist. Jemand könnte vielleicht einwenden, daß Konstruktion und Destruktion in der Kritik in bestimmten Proportionen stehen sollen, und daß für verschiedene Fälle auch verschiedene Proportionen gelten (in einigen Fällen ist mehr Konstruktion und in anderen mehr Destruktion nötig). Darauf kann man aber erwidern, daß die Suche nach den wünschenswerten Proportionen von Konstruktion und Destruktion verfehlt ist, wie es ebenso verfehlt wäre, die schon vollzogene Kritik danach zu werten, in welchem Maße in ihr ein solch angeblich wünschenswertes Verhältnis realisiert ist. Denn die wesentliche Frage ist, ob eine Kritik wahr oder unwahr, adäquat oder nichtadäquat, berechtigt oder unberechtigt ist, d. i. ob sie wirklich die kritisierte Erscheinung trifft oder nicht trifft. Das ist wenigstens die wesentliche Frage, die Marxisten interessieren sollte. Denn, wenn sich sonst jemand mit der Erwägung von Proportionen zwischen Konstruktion und Destruktion zu unterhalten wünscht, dann ist das eine Sache seines persönlichen Geschmacks und seiner Freizeit.

Die Unterscheidung zwischen einer guten und einer schlechten Absicht und demnach zwischen einer wohlmeinenden und einer übelmeinenden Kritik ist sehr real. Die Schwierigkeit liegt nur darin, daß die Absichten oft tief verborgen sind im Herzen des Beabsichtigenden so daß ein Versuch, zu ihnen vorzudringen, nicht über zu unsichere Vermutungen hinaus gelangen kann. Doch selbst unter der Voraussetzung, daß wir mit mehr Sicherheit über die Absichten eines Kritikers urteilen könnten, bleibt es fraglich, inwiefern die Qualität der Absicht für die Beurteilung des objektiven Wertes der Kritik relevant ist. Die Wohlmeinung in den Beziehungen der Menschen untereinander (und auch in einem kritischen Verhältnis zu den anderen) soll allerdings gepflegt werden. Aber angeblich gute Absichten haben zu oft als Ausrede für die schlechtesten Taten gedient, wie auch angebliche Böswilligkeit nicht selten als Ausrede für die Veritelung der berechtigten progressiven und revolutionären Kritik. Deshalb, ohne die Möglichkeit oder das Bedürfnis der Beurteilung der Absichten zu bestreiten, können wir es nicht hinnehmen, daß man die Wohlmeinung zu einem entscheidenden Kriterium für die Beurteilung des Wertes der Kritik erklärt.

In der preußischen Zensurinstruktion aus dem Jahre 1841 ist die Kritik der Regierung und der Gesetze gestattet, aber unter der unerläßlichen Voraussetzung, daß die Tendenz »nicht gehässig und böswillig, sondern wohlmeinend sei«. In Übereinstimmung damit werden die Zensoren in derselben Zensurinstruktion gewarnt, ihre Aufmerksamkeit besonders auf die Form und den Ton der Sprache der Druckschriften zu richten, um danach am sichersten die böswilligen zu erkennen. Nach Marx' Meinung ist der Schriftsteller auf diese Weise dem furchtbarsten Terrorismus, der Jurisdiktion des Verdachts ausgesetzt. »Tendenzgesetze, Gesetze, die keine objektiven

Normen geben, sind Gesetze des Terrorismus, wie sie die Not des Staats unter Robespierre und die Verdorbenheit des Staats unter den römischen Kaisern erfunden hat. Gesetze, die nicht die *Handlung als solche*, sondern die *Gesinnung* des Handelnden zu ihren Hauptkriterien machen, sind nichts als *positive Sanktionen der Gesetzlosigkeit*. Lieber wie jener Zar von Rußland jedem den Bart durch offizielle Kosaken abscheren lassen, als die Meinung, in der ich den Bart trage, zum Kriterium des Scherens machen. – Nur insofern ich mich *äußere*, in die Sphäre des Wirklichen trete, trete ich in die Sphäre des Gesetzgebers. Für das Gesetz bin ich gar nicht vorhanden, gar kein Objekt desselben, außer in *meiner Tat*. . . . Allein das Tendenzgesetz bestraft nicht allein das, was ich tue, sondern das, was ich *außer* der Tat meine. Es ist also ein Insult auf die Ehre des Staatsbürgers, ein Vexiergesetz gegen meine Existenz.« (K. Marx, F. Engels: *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1957, Band I, S. 14).

Marx glaubt also, daß das Gesetz nur das Recht hat, Handlungen und nicht Gesinnungen zu beurteilen. Und ich glaube, daß das was Marx über das Gesetz und implizit über das Gericht sagt, auch für das Urteil im Sinne der öffentlichen Kritik gilt. Jede öffentliche Tätigkeit kann und soll Gegenstand der öffentlichen kritischen Beurteilung sein, und nicht geäußerte private Absichten können nur ein Gegenstand von Voraussetzungen und Vermutungen sein.

Ziemlich oft kann man auch die Forderung hören, Kritik solle bescheiden sein, und die angebliche Unbescheidenheit der Kritik wird als Beweis für ihre Unwahrhaftigkeit genommen. Bescheidenheit ist sicherlich eine bemerkenswerte Tugend, und es ist wünschenswert, daß der Kritiker nicht unbescheiden ist. Wenn man aber die Forderung nach Bescheidenheit der Forderung, die Wahrheit rücksichtslos aufzudecken, gegenüberstellt oder über sie stellt, so wird die Bescheidenheit nur zu einem anderen Namen für eine opportunistische nicht-kritische Haltung.

Die Forderung nach Bescheidenheit war auch in der Preußischen Zensurinstruktion enthalten. Dort war nämlich gesagt, daß die Zensur keine »ernsthafte und bescheidene Untersuchung der Wahrheit« hindern soll. In Zusammenhang damit hat Marx vor allem darauf aufmerksam gemacht, daß diese beiden Bestimmungen (Ernsthaftigkeit und Bescheidenheit) die Untersuchung nicht auf ihren Inhalt weisen, sondern vielmehr auf etwas, das außer ihrem Inhalt liegt. Sie ziehen von vornherein die Untersuchung von der Wahrheit ab, und richten die Aufmerksamkeit auf etwas Drittes hin. Wenn aber die Untersuchung stets die Augen auf etwas Drittes richtet, würde sie nicht die Wahrheit aus dem Gesicht verlieren? »Ist es nicht erste Pflicht des Wahrheitsforschers, direkt auf die Wahrheit loszugehen, ohne rechts oder links zu sehen? Vergesse ich nicht die Sache zu sagen, wenn ich noch weniger vergessen darf, sie in der vorgeschriebenen Form zu sagen? – Die Wahrheit ist so wenig bescheiden als das Licht, und gegen wen sollte sie es sein? Gegen sich selbst? Verum index sui et falsi. Also *gegen die Unwahrheit*? – Bildet die Bescheidenheit den Charakter der Untersuchung, so ist sie eher ein Kenn-

zeichen der Scheu vor der Wahrheit als vor der Unwahrheit. . . . Nur der Lump ist bescheiden, sagt Goethe, und zu solchem Lumpen wollt ihr den Geist machen?« (*Op. cit.* S. 6).

Schließlich meldet sich oft auch die Forderung, Kritik müsse ernsthaft sein. Man könne alles kritisieren, sagen die Anhänger einer ernsthaften Kritik, nur dürfte die Kritik nicht verhöhrend, bissig, ironisch sein. Auch diese Forderung möchte ich nicht bestreiten. Wenn man aber Ernsthaftigkeit nur formal auffaßt (als Gebrauch oder Nichtgebrauch von gewissen Wörtern und stilistischen Figuren), und wenn man sie ohne Rücksicht auf den Gegenstand und den Inhalt der Kritik verlangt, dann verkehrt sich diese Forderung in ihr Gegenteil. Ich glaube also, daß in Zusammenhang damit noch heute die Worte von Marx gelten: »Soll ferner die *Ernsthaftigkeit* nicht zu jener Definition des Tristram Shandy passen, wonach sie ein heuchlerisches Benehmen des Körpers ist, um die Mängel der Seele zu verdecken, sondern den *sachlichen* Ernst bedeuten, so hebt sich die ganze Vorschrift auf. Denn das Lächerliche behandle ich ernsthaft, wenn ich es lächerlich behandle, und die ernsthafteste Unbescheidenheit des Geistes ist, gegen die Unbescheidenheit bescheiden zu sein.« (*Op. cit.*, S. 7).

Die betrachteten Forderungen an die Kritik sind nur einige von denen, die oft aufgestellt werden. Es ist nicht nötig, auch alle anderen zu betrachten. Es ist wesentlich zu begreifen, daß man der Kritik weder die Form noch das Ergebnis im voraus vorschreiben kann. Die Kritik ist gut, wenn sie wirklich das Wesen der Sache trifft und eine Plattform für ihre Veränderung ergibt. Ob eine so ausgerichtete Kritik ihr Ziel wirklich erreicht, das kann niemand im voraus entscheiden oder vorhersagen.

DOGME OU PHILOSOPHIE

Danko Grlić

Zagreb

Rejetant toute introduction faussement savante, tout recours à cette cryptographie pseudo-philosophique qui, dans ses exhibitions verbales, se raccroche si souvent à une terminologie confuse dont le but est de dissimuler sa navigation en eaux basses, rejetant tout faux-semblant de réflexion ouverte et conséquente, aligné et encore plus obscur, j'aimerais bien, par un exposé simple et – autant que possible – intelligible à tous, entrer in medias res et aborder sans plus tarder le problème contenu dans le titre de cet article. C'est que dans le titre lui-même est présent de façon immanente le dilemme qui constitue en quelque sorte le point de départ ou pour mieux dire le postulat essentiel de mes convictions philosophiques en général. Dogme ou philosophie? Ce «ou» dit assez que le premier terme exclue le second, le rend impossible. Ou bien la pensée est philosophique, autrement dit totalement libérée de cette réflexion schématisée et non critique qui considère que toutes les questions de base sont résolues une fois pour toutes, ou bien la pensée est un dogme à l'intérieur duquel sont prescrites des solutions canoniques, déterminées et obligatoires pour tout le monde, sanctionnées par des autorités et des forums, à l'abri du doute et même de l'examen. Tertium non datur. C'est pourquoi l'expression »philosophie dogmatique« est à mon avis *contradictio in adjecto*.

Certes l'antidogmatisme n'est pas la philosophie et, détermination trop abstraite et seulement négative, il ne peut pas être non plus un système de coordinations généralement conçu pour une philosophie possible, mais il reste la *conditio sine qua non*, préliminaire et inéluctable, de toute création, et par le fait même de toute philosophie. Car si la pensée s'en tient strictement à tout ce qui a été proclamé une fois pour toutes vérité absolue, si elle se contente de rester dans les limites de quelque chose qui est déjà déterminé quelque part comme »irréfutable«, si elle ne doute de rien, si elle ne met

rien en question en toute indépendance, si elle perd ce qui fait le propre de sa mission intellectuelle, comment peut-on l'appeler la pensée?

Mais voilà des vérités qui ne sont plus guère contestées aujourd'hui. Pourquoi donc lutter pour elles, pourquoi enfoncer des portes ouvertes? Il semble que depuis longtemps déjà, tout le monde s'accorde à reconnaître que quand il est question de philosophie, il ne saurait y avoir de piédestal réservé aux possesseurs puissants des critères absolus, des hommes chargés de déterminer ce qui est «philosophie» et «conforme à la règle» et ce qui ne l'est pas. On reconnaît généralement qu'il faut radicalement rejeter les dogmes figés sous toutes leurs formes, qu'il faut se débarrasser de la manie des citations, de la réflexion hypostasée, des génuflexions poltronnes devant les autorités, qu'il faut promouvoir dans la liberté, l'indépendance et l'étude la pensée marxiste, qu'il faut critiquer sévèrement et sans restrictions sentimentales et pharisiennes, la scholastique stalinienne, etc. . . . Cependant, il arrive souvent que cette liberté dont on parle tant se révèle dans la philosophie bien trompeuse – ce qui n'étonne guère puisqu'elle est du genre féminin – dès que l'on envisage un peu sérieusement cette proclamation, c'est-à-dire dès que l'on cesse de penser un instant que ce prétendu antidogmatisme pourrait n'être que verbalisme pur et simple ou phraséologie démagogique. C'est ainsi que l'on dit bien: tout est soumis à la critique, il faut tout changer, personne n'a droit à l'infailibilité, aucune pensée n'est sacro-sainte. Mais essayez de prendre ces déclarations au sérieux, au pied de la lettre, avec la signification réelle des mots, essayez de les appliquer à n'importe quel exemple concret, essayez de réviser quoi que ce soit d'essentiel dans ce qu'on appelle le marxisme classique – et n'oublions pas qu'il y avait il n'y a pas si longtemps quatre classiques du marxisme –, essayez de critiquer radicalement un schéma théorique généralement accepté et sanctionné, et vous verrez avec quelle rapidité se formera autour de vous tout un chœur de maîtres chanteurs – depuis le fausset des jeunes écrivains prometteurs jusqu'aux basses tremblantes des auréoles académiques –, chœur qui vous couvrira d'injures, d'anathèmes, de jurons, de menaces, et, de la part de certains individus qui se sentent offensés, de plaintes en justice.

Aussi constatons-nous souvent avec étonnement que dans notre milieu – qui sur le plan pratique et social en général se débarrasse de plus en plus visiblement et radicalement de tout dogmatisme et cherche réellement des solutions et des voies qui lui soient propres – nous devons, dans la théorie, lutter avec opiniâtreté pour conserver certains droits élémentaires susceptibles de créer une atmosphère de tolérance envers la philosophie, avant même qu'il soit question de philosophie.

D'où vient cette situation théoriquement conservatrice dans un mouvement révolutionnaire comme le nôtre, qui est en général relativement rapide et hardi, et quelles sont les racines idéologiques et les répercussions possibles de ce climat souvent intolérable pour le

marxisme créateur? Pourquoi cet écart, cette divergence entre la théorie et la pratique, entre les principes proclamés et les principes appliqués?

Il faut regarder les choses en face, sans chercher à amoindrir les difficultés, à prendre le masque de la réconciliation illusoire, à éviter les problèmes là où ils se posent avec acuité. Il ne faut pas oublier par exemple, quand nous essayons d'apprécier la situation, en particulier la situation philosophique dans son ensemble, qu'une bonne partie de nos théoriciens marxistes des anciennes et moyennes générations ont reçu une formation fondée sur la structure stalinienne de la pensée. Ce schéma théorique, ou mieux, cette façon d'aborder la théorie et la philosophie, ils l'ont étudiée avec beaucoup de patience et d'application, et l'ont assimilée avec plus ou moins d'esprit critique, en l'identifiant avec le marxisme. Plus tard, après la rupture avec une politique des blocs visiblement ennemie de notre pays, la rupture théorique avec le dogmatisme fut beaucoup plus douloureuse. On ne parlait plus de fautes de Staline et des staliniens, mais de leurs pratiques directement antisocialistes, alors que sur le plan théorique, on ne touchait pas sérieusement aux fameux points 3 et 4 du chapitre IV de l'Histoire du P. C. S. (b). Ainsi s'est créé cet écart évident: pratiquement, par toutes les intentions de notre orientation sociale et politique, nous nous trouvions déjà sur l'autre rive, tandis que théoriquement, mille liens nous attachaient encore trop souvent et assez fortement à une position incroyablement schématique et conservatrice. Car le raisonnement profond de beaucoup de nos camarades – et ils n'y étaient pour rien – était le suivant: Staline et sa compagnie ont pu se tromper sur le plan pratique, car enfin, sur ce plan là, Lénine et même Marx se sont parfois trompés; les staliniens ont pu accomplir une série d'actes diamétralement opposés à la morale socialiste; on n'en doit pas conclure, selon la fameuse expression que justement Staline citait si volontiers, qu'il faut jeter l'enfant avec l'eau de la baignoire. Car si nous doutons profondément, et non seulement en paroles, des bases que Staline a exposées si clairement dans le chapitre 4 du «Précis», si nous doutons des fondations, de la moelle, de la quintessence du marxisme lui-même, ciel, ne voyons-nous pas où cela va nous mener? Nous pouvons sur le plan de la critique générale dire quelques mots de la faiblesse de Staline en tant que théoricien, et ajouter qu'il fut un vulgarisateur, un simplificateur de problèmes, mais nous continuerons à écrire – avec les restrictions antidogmatiques exigées par la situation politique – des manuels conformes au schéma que Staline a élaboré de façon remarquable, avec un sens pédagogique profond propre à résoudre tous les problèmes et à effacer tous les doutes, avec le sens du besoin et des possibilités qu'ont les hommes d'apprendre par coeur. Il n'est que de regarder aujourd'hui nos nombreux manuels systématiques: là on trouvera la dialectique et ses quatre traits, le matérialisme philosophique et ses trois points, là on trouvera le matérialisme historique avec ses trois propriétés et, chez les plus hardis, les plus »indépendants«, avec ses quatre propriétés. Les exemples seront différents, empruntés par exemple à la physique

et à la chimie modernes, mais les principaux schémas restent les mêmes, malgré certaines modifications secondaires qui vont de soi. En effet si, pour des raisons essentiellement politiques, il faut impitoyablement détruire Staline théoricien, on peut toujours dans son intérieur, sans le traduire en paroles, rester fidèle à ces positions philosophiques de base qui ont été définies avec tant de clarté et pour tout dire de façon classique, et qui sont loin des questions philosophiques abstraites, apodictiques, et en même temps, parlons franc, de cette pensée philosophique compliquée et pesante qui alourdit l'oeuvre de Marx tout entière ou presque. Dans ce qu'écrivit ce Staline dictateur, qui a pratiquement »commis des fautes«, Marx lui-même est plus clair, et avec ces commentaires populaires compacts, mis en système avec clarté, intelligibles, nous pourrions avaler quelques thèses de Marx moins cristallines, moins nettes, citées au passage dans le »Précis«. Voilà donc que Marx a revêtu la chemise russe et que nous éprouvons pour lui une sympathie slave, tout en nous demandant pourquoi il a fallu que ce soit précisément cet Allemand compliqué et docteur en philosophie qui devienne et reste le fondement de notre conception du monde et de la vie. C'est ainsi que ce Marx, par ailleurs abstrait, est devenu précisément grâce à Staline, bien plus supportable, intelligible et concret. Il n'est donc pas étonnant que pour certains de nos travailleurs théoriques, les thèses de Marx soient connues en général à travers cette oeuvre de Staline. Il n'y a pas si longtemps, un éminent théoricien – bien entendu grand arbitre de l'antidogmatisme et antistaliniste radical combattant pour le développement de la pensée marxiste –, dans une polémique qui l'opposait à moi, a emprunté à Marx les deux seules citations que l'on peut trouver dans le célèbre chapitre 4 du »Précis« de Staline. Nous estimons qu'il ne l'a pas fait par hasard et que l'erreur serait de le lui reprocher, sans voir les conjonctures d'idées du moment et sans analyser la genèse du développement qui a rendu possibles de telles anomalies.

A côté de Staline rendu ainsi invisible sont restés aussi, d'une certaine manière apparemment invisibles eux-mêmes, les exégètes et les épigones de Staline. Mais allons-nous rejeter la théorie du reflet pour la simple raison que certains de ses porte-drapeaux citent trop souvent Staline? Pour nous, nous ne citerons ni Staline ni Todor Pavlov, mais nous dirons que si on laisse tomber la théorie du reflet, comme le prétendait jadis l'un de nos marxistes les plus estimés dont je me demande ce qu'il en pense aujourd'hui, c'est le marxisme tout entier qui s'écroule. Certains novateurs sont allés si loin dans leurs révisions irresponsables qu'ils rejettent le terme même de matérialisme dialectique. Et dans ces conditions, que reste-t-il? questionnent des voix soucieuses. Le matérialisme dialectique est en effet le noyau même du marxisme, comme l'a bien dit un de nos professeurs éminents dans la première phrase de son important ouvrage »Précis de matérialisme dialectique«. Et si Marx n'a jamais employé cette expression, c'est tant pis pour lui. La question est d'ailleurs de savoir si Marx a compris le »noyau du marxisme«. Certes, le même auteur nous apprend – indirectement (avec citations

de Lénine à l'appui) – que le marxisme est quand même avant tout la doctrine de Marx, mais enfin, nous ne sommes pas dogmatiques: pourquoi faudrait-il donc, surtout quand cela ne nous convient pas, nous en référer toujours à Marx? Et enfin, le terme lui-même de matérialisme dialectique n'est-il pas déjà propre à expliquer très pédagogiquement la genèse de son devenir? En effet, comment le marxisme s'est-il développé? Au commencement était Hegel, dialecticien, mais idéaliste endurci et alcoolique notoire, voguant dans les nuages au milieu des chimères; puis vint Feuerbach, matérialiste radical, philosophe un tant soit peu paysan, qui s'est employé à secouer ce Hegel toujours debout la tête en bas. Mais pour son malheur, Feuerbach a quelque part en chemin perdu la dialectique. Enfin arrive Marx qui conserve la dialectique, remet l'idéalisme droit sur ses pieds matérialistes, et dans une minute d'inspiration réunit Hegel et Feuerbach, donnant naissance à une nouvelle philosophie: le matérialisme dialectique. Et si Marx lui-même n'a pas su que tout était si simple, il s'est trouvé après lui des marxistes qui ont trouvé l'explication et découvert pour l'enfant un nom adéquat, un nom qui évoque à la fois les caractéristiques de sa tendre mère idéaliste et hégélienne et de son rude père matérialiste et feuerbachien: le matérialisme dialectique. Et si nous sommes convaincus que ce nom est le seul qui convienne à notre philosophie, nous ne pouvons que persister à étudier avec application les points acceptables de la dialectique, et les traits du matérialisme. Et en l'étudiant nous apprenons enfin ce que c'est que le marxisme. Tout rentre dans l'ordre, les problèmes philosophiques sont résolus dans leur principe, et nous, nous sommes profondément heureux d'avoir rayé de l'ordre du jour cette philosophie difficile et toujours plus ou moins abstraite. Et s'il se trouve un penseur scientifique pour continuer à développer les points en question, en se référant, pour que cela fasse plus scientifique et plus convaincant, à la zoologie, à la botanique, et même parfois à la physique nucléaire moderne, non seulement nous regarderons son travail d'un oeil bienveillant, mais nous irons jusqu'à encourager ses recherches. Et alors, qui aura le droit d'affirmer que nous ne sommes pas assez scientifiques et progressistes, et que nous ne pouvons prétendre à l'auréole respectable de ceux qui combattent pour l'activité dialectique scientifique argumentée?

Mais le dilemme philosophie-dogme n'a pas toujours ce côté comique. Il serait faux de croire – rendant ainsi un service involontaire au dogmatisme – que la pensée dogmatique bénigne, stupide et stérile, est un symptôme d'arriérisme chez l'individu, et que d'ailleurs le dogmatisme est tellement dépassé dans tous les domaines théoriques qu'on perdrait tout simplement son temps à en noter les récidives. Et il ne s'agit pas seulement de quelques cas morbides; il s'agit d'un phénomène d'ensemble qu'il faut examiner d'abord sous un angle sociologique et philosophique, et non sous un angle psychologique. Le dogmatisme n'est pas toujours une preuve de bêtise, il est même parfois la preuve d'un raffinement exceptionnel, et s'il n'est pas inoffensif, c'est qu'il est sans pitié et remporte

quelques succès même là où l'on ne peut concevoir qu'il puisse avoir une place: dans la philosophie, anti-dogmatique per definitionem. Sur le plan sociologique, il a pour caractéristique de ne jamais avancer isolément dans ses campagnes et dans ses battues, car il n'est pas la position d'un personnage donné mais d'un groupe impersonnel dont les individus pris séparément ne représentent rien.

Il nous semble au premier abord – quand nous regardons notre situation idéologique en général – que Staline est oublié depuis longtemps et qu'il n'y a pas de sens à enterrer ce mort que les Russes ont enlevé depuis longtemps de son mausolée. Cependant, il est essentiel de comprendre, pour expliquer les nombreux malentendus qui sont le fait de notre philosophie d'aujourd'hui, que la révision stalinienne du marxisme et de l'humanisme marxiste est toujours extrêmement vivante et forte dans des têtes qui s'imaginent précisément avoir largement dépassé cette conception du monde. La ténacité de cette structure de pensée se traduit parfois par des intolérances nerveuses à tout ce qui est nouveau, à tout ce qui n'est pas déjà cité dans des textes dits classiques, ou plus exactement dans les adaptations qu'on en fait, intolérances accompagnées de colères furieuses et incontrôlées de la part des grands justiciers possesseurs de vérités. En effet, c'est quand on essaye de dire quelque chose de nouveau, ou de dire de façon nouvelle quelque chose de vieux, que l'on atteint profondément le dogmatique dont toute la valeur se réduit à la connaissance solide de textes appris par coeur dans quelques brochures de vulgarisation du matérialisme dialectique. Voilà donc que tout le savoir philosophique de ce «marxiste» convaincu, quelqu'un vient le remettre en question. Et il faudrait qu'il regarde tranquillement le spectacle?

Il est tout de même paradoxal, quoique tout à fait caractéristique, que souvent cette colère furieuse – et il ne faut pas oublier qu'elle éclate parfois parce que la mentalité primitive de ces combattants dogmatiques omniscent est flattée par certains intellectuels moralement brisés – que cette colère donc attaque dans la discipline, avec un appareil conceptuel et linguistique stéréotypé mais déjà construit avec précision, et qui ne peut dissimuler qu'aux yeux des profanes son origine et sa source. Ce qui caractérise les archiprêtres de ces dogmes c'est qu'ils commencent toujours par souligner avec obstination qu'ils sont en principe pour un développement touffu de la pensée marxiste, mais – toujours ce mais inévitable – que jamais personne ne se propose d'y participer, ce qui aurait pour effet de mettre en question le marxisme lui-même, car alors nous rejeterions tout, car avec la théorie du reflet et la dialectique de la nature, avec les points du matérialisme et la culture de masse, avec cette expression même de matérialisme dialectique, comme autrefois avec par exemple le réalisme socialiste, nous rejeterons en réalité, sans appel et pour toujours, le marxisme lui-même! Certes ce avec quoi nous rejetons le marxisme change assez souvent, et pour prendre un exemple, on entend moins dire que nous rejetons le marxisme en rejetant la doctrine du réalisme socialiste. Et les voix qui défendent aujourd'hui la théorie du reflet crient moins fort. Cependant, dès

qu'on entreprend une analyse critique des sédiments qu'ont déposé sur le marxisme ses interprètes dogmatiques, de ce qui est tombé en désuétude, de ce qui gêne le développement idéologique et matériel de notre époque, des voix soucieuses se font entendre proclamant à grands cris que dans ce débordement d'idées novatrices plus ou moins douteuses, nous allons noyer les fondements du marxisme. Cependant, le marxisme n'est pas noyé, et quantité de superstitions, simplifications et dogmes qui autrefois s'attribuaient le nom de marxisme sont enterrés depuis longtemps, chez nous et dans le monde socialiste tout entier! Et grâce à l'enterrement de ces superstitions pseudomarxistes, le marxisme est devenu plus proche de l'enseignement de Marx et en même temps plus hardi, plus authentique, plus adapté aux problèmes du monde contemporain.

*

Ces luttes perpétuelles que nous poursuivons pour le marxisme créateur, ces prises de positions contre le dogmatisme, risquent de conduire la philosophie – et ce n'est pas un danger négligeable – à parler de nouveau jusqu'à satiété des conditions de développement de la philosophie, à se lamenter sur la non-réalisation de ces conditions élémentaires, et, luttant pour elles, à tomber au niveau d'une recherche humaniste purement formelle et verbale du domaine propre à quelque chose qu'elle serait elle-même impuissante à penser et à construire rationnellement. Il peut arriver en outre qu'au lieu de s'occuper de la philosophie proprement dite, on se contente de s'attaquer à des domaines pseudo-philosophiques, travail qui ne saurait être que provisoire et selon toute apparence inutile. C'est ainsi qu'au nombre de mes convictions philosophiques essentielles, il faut aussi compter la thèse selon laquelle la philosophie ne peut rester éternellement le prolégomène de la philosophie future.

C'est dans ce sens peut-être qu'il faudrait, comme on le pense parfois, s'attacher à certaines disciplines philosophiques (la logique et l'esthétique se révélant sans doute être les plus favorables à l'entreprise), approfondir scientifiquement, dans un esprit neutre et pour ainsi dire indépendant du reste du monde, certains problèmes particuliers, philosopher *sub specie aeternitatis*, en finir avec ces perpétuels et désagréables conflits réels dans la lutte pour une nouvelle pensée créatrice.

Mais tout problème philosophique pourrait être abordé dans un esprit scientifique neutre, comme le pensent certains, si l'on ne se heurtait à chaque pas aux demi-pensées universellement acceptées à travers lesquelles toute pensée philosophique ouverte et non encadrée doit se frayer sans cesse de nouveaux chemins.

La question de l'art, par exemple, ne doit-elle pas être, aujourd'hui plus que jamais, une question de conviction profonde, de nécessité intérieure, et non une analyse sans vie répondant à des directives et décrets schématiques, à des instructions, à des commandes, précisant et prescrivant les canons qui président à la création des oeuvres d'art. Nous ne pouvons vraiment pas considérer avec indifférence ce que tous ces savants tailleurs, législateurs, censeurs et

arbitres veulent faire de l'art, eux qui ont toujours mille bonnes raisons pour scléroser l'être même, le processus de la création artistique libre, la richesse inépuisable de l'oeuvre d'art. Notre lutte pour une expression artistique sans truquage, sans simulacre, pour la vie indépendante de tout ce qui est artistique, est ainsi des plus passionnées. Et comment pourrions-nous faire autrement, pour essayer de trouver le sens de l'art, nous philosophes, qui vivons dans une ambiance qui rejette le problème, qui développe l'indifférence et l'insensibilité envers tout ce qui n'est pas directement utilisable, utile, fonctionnel à titre de moyen pour atteindre un but, une ambiance qui entretient un tel oubli de l'humain qu'il semble parfois que cet oubli-même soit oublié.

Donc, dans le domaine qui touche à la conception de l'art et à la liberté qu'on lui accorde, nous ne pouvons philosopher sans lutter en même temps pour un monde plus humain, c'est-à-dire contre tout ce qui compromet lourdement, en mutilant la liberté de la pensée et l'indépendance de l'art, la philosophie et l'esthétique, contre tout dogmatisme pseudophilosophique, contre tout primitivisme prétendant condamner sans appel ce qui n'est pas d'accord avec lui, ce qui est propre, nouveau, créateur, autrement dit, véritablement humain. C'est en ce sens que la critique de la demi-philosophie dans tous les domaines – sur le plan de la connaissance ou éthique comme sur le plan de l'esthétique ou même sur celui de la logique, apparemment le plus neutre – devient sous un aspect social une partie nécessaire de notre travail en général. Car si nous, marxistes, laissons dire tranquillement que le marxisme est ce que certains chapelains dogmatiques omniscients servent aux étudiants dans leurs manuels, nous travaillons contre notre vocation, cette indifférence nous reviendra en boomerang, et nous serons rapidement amenés à nous proclamer anti-marxistes et anti-socialistes. Car si vraiment ce dogmatisme de manuel est le marxisme, ce que font la plupart des philosophes yougoslaves ne l'est pas. Cette attitude critique envers ces sermons ennuyeux à mourir et scolaires à vomir, nous ne pouvons l'éviter si nous voulons empêcher la formation d'un compromis général du marxisme, non seulement pour notre propre existence philosophique, donc ex professo, mais aussi pour les jeunes générations qui aujourd'hui, tant d'années après la révolution, sont en droit d'exiger qu'on leur offre une pensée philosophique plus profonde, plus authentique, plus riche, susceptible de les animer, de les entraîner, une pensée plus fraîche que les tracasseries insipides et fatigantes du matérialisme dialectique qui sous forme de manuels publiés en masse se multiplient encore comme des champignons après la pluie. Pluie généreuse qui tombe sur eux depuis un peu trop longtemps. Et il ne faut pas s'étonner si, après ces stupides leçons de marxisme que nous lisons dans quantité de manuels si chaleureusement recommandés et même obligatoires, les étudiants, les futurs promoteurs de notre vie culturelle socialiste, rebutés par ce vacuum d'idées générales, se livrent parfois si volontiers à des excès d'idées anarchisantes inspirées des hooligans, ou même retournent à l'église.

La responsabilité du philosophe de notre temps n'est pas mince, ni léger son fardeau. Nous croyons que les générations futures, grâce à l'humanisation générale constante de notre société socialiste, trouveront des conditions qui leur permettront d'aborder avec plus de profit et de tranquillité et avec plus d'authentique intérêt philosophique, toute l'échelle des questions philosophiques qui déjà libèrent l'humain en nous, mettant la beauté de la raison humaine sur le piédestal de la suprême valeur et du sens de l'existence même. Souvent, l'intérêt porté à certains de ces problèmes reste aujourd'hui sur le plan du désir pur, et les solutions que nous avons contribué à donner à l'ensemble de ces problèmes philosophiques éminents sont peut-être relativement modestes. Car la philosophie n'est pas un cri irresponsable, un choc destiné aux vieilles filles, un pathétique appel au secours en face de différents dangers en face du primitivisme menaçant et des censeurs de la pensée, elle n'est pas non plus une référence permanente à la logique moyenne du bon sens, mais elle est le travail sublime et tranquille dans les hautes sphères de l'esprit, un travail souvent minutieux, avec des distinctions pures et subtiles dans la recherche du sens profond et pas toujours plausible de certains phénomènes et de la totalité du monde. La philosophie exige aussi qu'on puisse s'abstraire des phénomènes secondaires éphémères, et plonger un regard raffiné dans un monde qui ne se dévoile qu'au regard de qui a su créer les instruments catégoriels permettant d'y aborder, de qui sacrifiera toujours la facilité de la vie quotidienne à la beauté subtile et à la valeur d'une connaissance unique, véritable et pure comme le cristal. En ce sens, nous sommes aujourd'hui seulement au seuil de la découverte de nos propres chemins philosophiques et du sens de notre activité philosophique en général.

Mais peut-être avons-nous aussi contribué un peu – nous, les travailleurs philosophiques de cette génération moyenne à laquelle j'appartiens – à faire que les conditions d'une activité philosophique libre et studieuse se développent de plus en plus, bien que parfois nous fussions obligés de transcender les questions essentiellement philosophiques. Car malheureusement, aujourd'hui encore – en plein dans cette lutte où l'on s'oppose à notre développement socialiste yougoslave libre – nous nous trouvons, en ce qui concerne la sphère du développement de la philosophie, dans une situation identique à celle à l'intérieur de laquelle ont agi de nombreux penseurs qui n'ont pas approfondi jusqu'au bout leurs aspirations, peut-être, mais sans lesquels ne seraient pas venus par la suite les grands philosophes qui marquent une époque dans le développement de la philosophie. Il peut nous sembler parfois que nous nous trouvons encore sur un terrain philosophique impraticable, dans le maquis des marais dogmatiques, des eaux stagnantes pleines de gardiens indésirables mais bien éveillés qui proposent chaleureusement à la philosophie d'un ton amical et convaincant, de s'en tenir à des constantes déterminées, invariables, bien vérifiées, de s'installer dans le passé, et d'y jouir de la tranquillité et de la satisfaction de celui qui accepte tout, qui est d'accord avec tout, qui opine à tout, se con-

tentant de ruminer perpétuellement des vieilleries mille fois redites. Dans notre milieu, qui se libère en principe, de façon générale, souvent contradictoire mais sûre, de certaines erreurs étrangères théoriques, il y a encore malheureusement un certain nombre de personnes qui voudraient faire de la pensée une relique de musée, l'enterrer avec tous les honneurs et la momifier pour toujours. Dans ce courant anti-intellectuel et anti-intellectualiste qui refuse à toute pensée le droit d'avant-garde, ces individus, souvent même inconsciemment, voudraient détruire de fond en comble tout ce qui est authentiquement philosophique, réduisant la philosophie à exécuter docilement des tâches de la politique quotidienne, et à piétiner éternellement sur place, jusqu'à la fatigue, jusqu'à l'absurdité. Piétinement puéril auquel on désigne sa place exacte à l'intention des désœuvrés, tout le reste demeurant tabou.

La réflexion qui veut mériter ce nom de réflexion n'a pas seulement le droit, mais le devoir de frayer de nouveaux chemins, de faire une révision critique de tout ce qui a été dit n'importe quand par n'importe qui; elle peut faire des fautes et s'égarer dans cette voie, pourvu que ce soit une navigation indépendante, libre et personnelle vers le nouveau. C'est ainsi qu'ont débuté la majorité des philosophes yougoslaves, et le bruit confus qui accompagne leurs premiers essais, même peu réussis, pour échapper aux marécages stagnants et fermentants, ne changera pas la direction générale du canot de la philosophie yougoslave. Car sur la mer où nous naviguons, au sein de notre socialisme, on sent déjà souffler un vent plus frais.

TECHNOLOGY AND METAPHYSICS

by *Danilo Pejović*

Zagreb

One of the many questions that trouble modern man is the problem of technology. And yet this question is discussed nowadays in a rather wordy, imprecise and diluted form, so that one can hardly find one's way through the maze of articles and literature on the subject. Moreover, many who write on this subject today do it chiefly from a publicistic point of view, regarding it as their duty to »justify technology« and »take a determined stand for the industrialization of our country«; they ridicule the »doubting Thomases« who view technology with suspicion, or unhesitatingly identify any critical approach to technology with Rousseau's (mis-conceived) call »Back to Nature!« There are even some who, in this era of technology, write about it as an interesting phenomenon, admitting that attention should be paid to it, but, in the end, do not regard technology as anything extraordinary that deserves much attention. Technology is described as a means which should not be taken as the end of modern life; it is regarded as the deliverance from the »slavery to Nature«; hopes are pinned to it as a means of salvation; and not infrequently it is accepted as a synonym for all creative work in the present world.

In contrast to all those who regard technology as nothing more than a sector of world reality, and to those who look scornfully on any rational analysis of the problem, this attempt will try to follow a sober course and leave these other views to their promoters for their own satisfaction and entertainment. All such views belong to the sphere of common sense; and as common sense is deaf to the language of philosophy, the latter does not even try to dispute it. Nor can it do so, for common sense is blind to what philosophy essentially has in mind. This requires special emphasis, because the problem in question is affected by the unhappy circumstance that its essence is such as to make it almost impossible to look deeper into its origin and true sense.

»Technology« and »metaphysics« – these two words in the title denote an essential question for modern man and make up the basic relation for posing, developing and trying to solve the question itself.

The first requirement is a *critical* examination of modern technology. Technology should be conceived in its deepest roots, and not only as a phenomenon among other interesting phenomena of the contemporary world. On the one hand it is an empirical process familiar to everybody, while on the other it is also the enigma of the modern world. Besides, care must be taken to avoid a too hasty conclusion that technology should be viewed exclusively as having a limited sphere, as a »useful instrument«, »production of employable goods and tools« – the usual *naïve* and simple-minded idea of technology. If for many it already forms a substitute for religion, then it must be viewed in its totality not only as a heap of instruments ranging from the hammer, motor-car and simple machines to cybernetics and automation, but also as a specific attitude of man, as his relationship to the world as a whole. Therefore it can never be ethically neutral, as modern anthropology and the philosophy of culture view it.

The views referred to are based on the naïve assumption that technology has formed an identical continuum in history and that there is only a difference in degree and quantity in modern, contemporary, mechanical and ordinary technology, while in quality and essence there is no change: it still consists simply of tools and nothing more. In contrast to this common-sense idea of technology we must first pose the question: why is technology becoming a problem at all for modern man? Is the problem of technology a specifically modern question, or is it as old as man's entire intellectual comprehension of the world, so that the original concept of technology points to the pattern of thought of ancient philosophy?

But technology in our times is not only a problem of philosophy, but a problem of everyday life and of every man living in the European „cultural circle“. For everybody lives today in a technical world and, independently of his own will, encounters sputniks, atom bombs and cosmonauts. If he does not read newspapers that tell him of these novelties, he travels by car and plane, he works in a factory or uses a combine. Thus, in the first place, modern man encounters technology in his daily life. It obviously appears as an assortment of things which belong among the equipment for living and possess the character of a machine or apparatus. In themselves these objects are not problematic, but experience has shown them to be increasingly dominating our daily lives, with a refrigerator, electricity and the gas stove to be found in almost every kitchen.

What is curious about this? somebody may ask: do not all these objects ensure an easier and more carefree life? Who are these sages who invent „problems“ where no problems exist – for all this is understandable even to children! For whom is mechanical technology a problem at all?

But mechanical tools and the all-embracing operational process are daily gaining increasing control in every-day life, and nowadays everybody *must*, willy-nilly, be concerned with technology and live in a technical world. Sociology will immediately find that there are three groups of people, according to their specific relationship to technology:

(1) People who need technical means to satisfy their own requirements of life and who use them constantly; (2) people who handle technical means, service them and maintain them, for whom technology is their life's work or profession; (3) people who „invent“ technology and are concerned with the manufacture of technical goods.

Thus use, maintenance and production of technology mark the three basic relationships of modern man towards technology. It is obvious that these three relationships can be united in one man as well. For regardless of whether somebody produces technology or services it, he can use its means to satisfy his needs. A closer examination, however, will show that it has become a problem chiefly for those who make use of it (i. e. utilize technical means). In fact it seems that only some individuals in the latter group regard technology as a definite problem and believe that it deserves to be studied as something that sometimes arouses admiration, horror or anxiety. The origin and essence of technology are sought today by those who cannot reconcile themselves to the fact that technology is something that most of humanity take for granted, by those who reflect and pose the question whether modern technology is an absolute necessity for modern man, for man in general, or whether it appears as a possibility only at a certain stage of historical development and then penetrates into all spheres of human life. Many studies have been written on what traits of character modern technology develops in man, and how it determines his personality, society and the state, while even the most superficial reference to literature will show that this emerged as a problem for the first time in the last century. The writers who formulated the problem for the first time came to the conclusion that its origin should be sought at the beginning of the modern age, in the Renaissance, and that its essence should be sought in the historical change of man and his relationship to the world.

Starting from the above premises, it is usual to try and explain the development of modern technology in two ways. Some try to look for its roots in modern natural science, i. e. in classical mechanics. Although it is certain that modern natural science too expresses man's new position in the world and his new relationship towards nature, it is not clear *per se* how it is that this new theory of nature is suddenly opening out its resources and making them accessible to practical exploitation. A theory about nature did exist before, but it did not provide a basis for the development of mechanical technology.

The second line of explanation leads the other way round: the emergence of the new natural science is sought in the specific changes in technical production. Indeed, there is no doubt that *mechanics* did not become the concept of a true knowledge of nature and the basis of mechanical technology before the Renaissance, and it seems as though modern science has developed from modern mechanical technology and its mechanical relationship to Nature. It could be shown, however, that modern natural science has also developed from purely speculative motives and that its closeness to mechanics does not exclu-

sively derive from the fact that in both mathematics plays a decisive rôle.¹

Thus, while there is justification in pointing to the effect of natural science on modern technology, it is undoubtedly possible to indicate the new technology's reverse effect on science. In fact, a closer examination will show that causal explanation will not explain anything here, since both views are justified and at the same time inadequate. For it has been shown that modern technology does not originate from any single sphere taken separately, but that a number of new phenomena can be discovered in all spheres, which are all together, and separately, »causes« of the emergence of modern technology. Each of these partial relationships reveals the changing position of man in reality as a whole. This change is not the result of the change in man's individual relations in different spheres, since not one of them is sufficient for a complete characterization of the specific nature of technology. On the contrary the modern age has brought the beginning of man's change *in all his relationships* towards the world, and his new position is only shown differently in different spheres. It is not only man's relationship towards nature that is changing, but also his relationship towards himself, towards society and history. This change is marked by new concepts of the world as a whole, it leads to a new position of man in it, and only the determination of this position provides an adequate basis for understanding the phenomenon of modern technology.

An explanation for the origin of modern technology and its essence can thus be sought only in this essential dimension of the totality of modern man's historical situation. His essence also includes the technical relationship towards things which is gradually articulated in different ways to form a whole.

It has, however, been known for a long time that the determination of man's essence and his relation to the world and to other people is a matter for philosophy. Philosophy alone determines the spheres, indicates the reasons, and makes possible a comprehensive explanation of the totality of an epoch. At the same time »the state of productive forces and productive relations« is not neglected, but an analysis of this state in the terms of our present explanation would be a little too much. Earlier considerations of technology have been too one-sidedly »economistic« or »humanistic« in their orientation to partial phenomena and have neglected this very totality. For this reason their determination of the basis of the problem itself is inadequate, and therefore one need not wonder that their solutions too are inadequate and oversimplified.

But the explanation of the essence and origin of modern technology does not show that its place and basis is in philosophy because only philosophy provides the one adequate approach to the dimension of the question. Moreover, the specific nature of modern technology is

¹ Cf. an interesting study on this question: Karl Ulmer, *Die Wandlung des naturwissenschaftlichen Denkens zur Beginn der Neuzeit bei Galilei*, *Symposium, Jahrbuch für Philosophie*, Vol. II, Freiburg i. Br. 1949, pp. 289-351.

also contained in the fact that philosophy has become its basis, and thus forms the indispensable starting point for the understanding of technology not only »methodologically« but also apparently in »substance«. For the emergence of modern technology – as we have pointed out – rests on the essential change of man and his position in the world – a change which is articulated in philosophy and its fundamental categories. They reflect the specific nature of the order of the modern age and the far-reaching importance of this change. Philosophy plays a decisive rôle in the new opening of the world's horizon as a whole, and this makes it possible for all man's relationships towards the world to acquire an integral importance and to be viewed in a harmony. Philosophy determines the essential structures of the new approach to the world and life and they become decisive for man. In fact, not until the beginning of the modern age does technology come under the express „control of philosophy“.

To point to the fact that philosophy is the sphere and starting point for explaining modern technology does not mean to be even for a moment under the illusion that such philosophical investigation of the essence and origin of modern technology would in itself suffice to explain all the phenomena technology confronts us with. There are many spheres of reality where specific new phenomena emerge, but philosophy always points to what is essential and what makes up the constituent elements of the concept of mechanical technology.

If this orientation of the explanation of the problem of technology is justified, then the origin of modern technology is to be sought in modern philosophy or, to be more precise, in the thinking of that representative of modern philosophy who delineates most clearly man's new approach to being as a whole. This is Descartes's metaphysics. Descartes introduced a revolution in philosophy by discovering a new fundament of all that exists: thinking as the clarity and distinctness of representation becomes the criterion of the entire Being. But this new approach to the world was possible only by discarding traditional metaphysical views. They were formulated in the Greek concept of being and in the different approaches to the world described by a Plato or an Aristotle. In Aristotle's metaphysics all human relations are measured by their relationship towards the truth, while technology is conceived as part of these relations. This laid the foundation of the basic relationship between technology and metaphysics, and only after this was it possible for philosophy to acquire a decisive importance for technology. But Aristotle's determination of the totality of human relationships towards being as different forms of »being true« (ALEUTHEUEIN) made the opposite possible as well, i. e. the crucial importance of technology for metaphysics and every philosophy in general up to the present day.

Aristotle's question of the essence of technology springs, of course, from the traditional Greek conception of the world and man and thus it is quite understandable that TEHNE (skill) is viewed as part of the general question of the essence of being. Descartes's repudiation of Aristotle can therefore be understood only if we previously indicate

this starting point for determining changes in the approach to the world as a whole and in the conception of man's essence; here too, as in many other spheres, Aristotle will serve us for orientation.

But the Greek idea of TEHNE is wider than the modern one; it does not embrace technical matters only, it also denotes the ability of a man to produce something and introduce it into the human world. This »practical skill at something« is not only ability in manual production but also covers creation of »works of art«; in brief all artifacts – if they are made and cannot be found in nature – belong to TEHNE:

»Thus there is ability to build. This is a practical ability, a relationship which in its essence tends towards production (POIESIS), and there is no skill which would not be a considered relationship which tends towards production, as there is no such relationship which would not be a skill. This in turn means that skill is identical with a relationship that tends towards production and follows the right idea. Every skill centres on some kind of becoming, and its execution on the consideration of how something that can be and cannot be could come into being, and the origin of which is in the one who produces it and not in what is produced. For skill does not refer to a necessary being or what necessarily becomes, nor to what owes its existences and becoming to the action of nature, because this has the cause of its existence within itself« (Nicomachean Ethics, VI, 4, 1140a).

Consequently technology (TEHNE) in the Greek sense covers art and craft, which are directly connected, but differ in the way in which they are executed, for the one can be learned and the other cannot. Craft production can be learned while art as a unique creative »putting-in-the-truth« cannot. But this distinction appeared in Hellenism only after Aristotle. Aristotle's original idea of technology was man's ability to make anything that does not come into being by itself in nature and is thus not a »natural being« but an »artificial« or technical one. Thus technology is the same as skill or craft. As a deliberate, considerate production, an introduction into the world or the truth, technology is real creation – POIESIS. Later changes in the idea of technology have always had to take into account this original meaning of production (*productio*) and dissociate themselves from it.

For Aristotle, however, TEHNE as a form of »being true« or relation to the truth, figures beside PRAXIS (action with regard to other men) and THEORIA (observation for the purpose of admiring the wonder of life) as only one, in fact *the lowest*, form of relation towards the world. These three ways of relation are determined in their scope and co-ordinated with regard to their sequence as is outlined in the metaphysical definition of being as a whole, while at the same time they are mutually subordinated and superordinated.

Looked at superficially, this root of technology in metaphysics is of only literary importance, interesting as information, but a past without relevance for the present. But what if metaphysics is not merely the opinion of a philosophical personality but above all the articulation and determination of the experience of man's encounter with the world and with being as a whole? In this case the history of metaphysics is not merely past but also something that touches the present.

In this way metaphysical experience predetermines every single relationship towards the world and has a common source: existence in the truth. The background and the standard for every single relationship is determined by the idea of knowledge (EPISTEME), and the various forms of encounters with being participate in forming the existence of the historical world. After Aristotle's philosophy it is no longer possible to refer to technology without bringing it into relationship with a concrete form of metaphysics. Therefore every question about technology and its essence nowadays comes unwittingly within the dimensions where it was placed by the speculation of Plato and Aristotle. Consequently the fact that technology stands in an essential relationship to metaphysics is not a consequence of an unjustified interference of philosophy in spheres alien to it, but springs from the essence of the matter itself. The articulation and the opening of all human relations towards the world originate in metaphysics and are its necessary consequence.

Moreover, when technology is discussed in connection with metaphysics the point is not only to give technology the appropriate philosophical place and illuminate it on the basis of some hidden background; but the essential link between technology and metaphysics reveals certain decisive features of the history of metaphysics itself and of its destiny through the changing centuries. If metaphysics once determined human life, then it may happen that man completely falls into its servitude just when it appears to have been superseded by technology! This is the very reason for posing the question of technology in this manner, and only so is it possible to penetrate to the fundamentals of its total dimensions in our times.

As mentioned before, the origin of the philosophy of the modern age should be sought in Descartes's metaphysics. The after of the metaphysics of the modern age is also the father of the science and technology of the modern age. He proclaims the objective of modern philosophy as the search for a new *method*: *cogito, ergo sum* does not mean anything but the irrefutable fact that *truth is the product of the mind*. In his essence man is free; he is no longer bound by the teleological order of divine creation. The possibility that man can »become the master and owner of nature« is implicit throughout Descartes's rebellion against the old metaphysics and its mediaeval version, and although he does not polemize explicitly with Aristotle, he is aware of the fact that the struggle for method as a tool for securing knowledge forms the central point of the development of the *new metaphysics*. On the eve of the publication of his *Meditationes de prima philosophia* he wrote to Mersenne: »*Je crois . . . qu'en faisant imprimer ma Métaphysique, il sera bon d'y mettre ce commencement, afin qu'on voie que ce que j'avais écrit dans le Discours de ma méthode n'est que la même chose que j'explique plus au long*« (letter to Mersenne, 28 January 1641, *Oeuvres ed. A. et T.*, III, 297).

While for Aristotle the measure of truth is in being, for Descartes it lies in thinking, and man's freedom consists in his self-sufficiency in »*producing the truth*«. In this art of correct thinking are revealed the first beginnings of everything, and since they are produced by

reason itself, reason is the source of everything, and everything has its origin in the work of the reason, i. e. in the art of thinking. Reason has rules (*regulae ad directionem ingenii*) which help to discover the truth. But if man possesses the power to produce the truth, if he discovers the necessary recipe or rules, the knowledge of the first principles – and explicit theme of metaphysics – turns into art – TEHNE, and acquires the character of technical production. By the art of thinking man becomes aware of the limitations of this technology, and his own essence among things: he alone is *res cogitans*.

The realization of the limitations of this art of thinking or technique of producing the truth becomes the ultimate aim of the new metaphysics as technology: it establishes its scope from within itself and hence the explicit theme of modern metaphysics up to Kant appears as a critique of the mind (understanding, reason), its scope and its limits.

From now on man is the subject of history; he is the promoter and director of all things as objects. Nature is regarded by modern metaphysics only as the technical material of labour, which must be first made available for treatment, then treated. According to its technical essence the new knowledge of nature – physics – has no other objective but to use nature as a means for achieving its own end – to increase man's power over nature. In this way *usefulness* becomes the one and only way in which nature manifests itself. To gain knowledge of nature is the task of a theory which is already technical in its structure, while technology for its part requires only a theory which is efficient: the only kind of cause accepted by the new natural science becomes *causa efficiens*.

For this task technical production does not make use exclusively of the results of science, but takes science itself into its service as the discovering of the technical nature. Hence the only appropriate approach to nature is the one which aims at the most effective possible utilization of its potentialities. Technology needs theoretical knowledge so that it may investigate how all the available resources of natural forces can be exploited. On the basis of the known connections and structures of forces new ones must be found, while the existing relations of things in nature have a meaning only inasmuch as they are available for *exploitation*, if their utilization is attainable by man. The ultimate limit of this penetration of the mind into nature is the totality of nature's existence.

Hence modern theoretical investigation of nature does not simply aim at learning what makes up the essence of nature but tries to make it comprehensible transparent and to ensure its harnessing. The fact that theoretical observation reveals nature exclusively in such a way that it becomes available for technology and directly accessible for exploitation, clearly shows that this has changed the very character of the theory. To theoretical knowledge nature is revealed as a *mechanical structure* of available forces, where the determination of the totality of nature as a „mechanism“ reveals the expressly technical character of classical physics: for MEHANE means „tool“ in Greek.

While for Aristotle the cohesion of nature lay in its *growing-of-itself* – PHYSIS – this growing-of-itself at the same time pointed to something directly divine in it: it had a purpose in itself and in the beauty of its wonders. In contrast to this teleological concept of nature, Christianity brought the idea of a personal god as creator-demiurge of the world who in some degree resembles a *perfect technician*: for he created the world according to his own image within a mere seven days! This view opened the way to an exclusively technical concept of nature.

The mechanical explanation of the world of the modern age began as a liberation from Christian teleology. But this only apparently returned to nature its self-growing and originality, for man himself is now conceived as a »good on earth«, the giver of meaning to the universe. As a mechanical whole, nature is a necessary inter-connection of forces, its bodies are determined by their positions at any moment of their existence in respect to mathematical space as a collection of fixed points. The unity of this mechanism consists in its clear regularity and a distinctive formulation of the general law of the universe (Newton's law of universal gravitation), and therefore this whole can only be presented mechanically. As a whole of dead beings and potential tools, natural forces are presented geometrically as vectors: mechanics is an explicit physics of tools. This fact makes it possible for this natural science of itself to promote the development of modern technology and open prospects for the expansion of its production.

Such mutual influence is possible only because both rest on a new structure of metaphysics as technology, which becomes manifest in different ways in all spheres of reality. Theory becomes experimental and puts nature to the test: experiment establishes whether a complex of forces can be arranged into a device – MECHANE. The root of this lies in man's new position in the world, which is free in the sense of his exclusive orientation towards himself. And thus the »objectivism« of modern science is paradoxically revealed as the *essential subjectivism* of modern technology as metaphysics: the first and the last in all.

But if we examine more closely in what way modern technology reveals its metaphysical origin and rests on its structure, we shall see that this mutual relationship is marked by three decisive features. The following are the marks of modern technology: (1) it produces employable goods and tools in a specific way; (2) it continues improving and advancing in geometrical progression; and (3) it acts directly like metaphysics: as the first and the last in all it tends to swallow up every practice and theory (in Aristotle's sense) and thus become total, which also means totalitarian.

The specific nature of the tools of modern technology appears in the *machine* (MECHANE – *machina*) or, to be more precise, in a power-supplying machine, essentially an *engine* (motor). But if the machine is defined as a movable complex of natural forces articulated in a certain manner, the specific nature of modern technology, as essentially a *mechanical technology*, is not yet defined by it.

For machines existed in technology long ago – as simple machines: lever, winch, wheel and axle, pulley, etc. They differed from manual tools or instruments in that the movements set in motion in them did not directly result from the motion of the hand, nor were they based on the skill and strength of the muscles but on a movable complex of natural bodies, where the hand acted only as the »prime mover«. Their relationship towards the hand is also specific: they were not discovered through the direct handling of tools, even less did they come into being in nature by themselves. They owe their existence to man's speculations or, to be more precise, to his inventiveness or ingenuity (Latin: *ingenium*, French: *ingénieur*, English: *engine*, *engineering*).²

This makes it clear that modern technology does not differ from the old by the mere fact that it is dominated by mechanical tools; this very circumstance has a deeper root and is a result of the fact that the essence of technology had changed before. It is this fact that may be regarded as being responsible for its ability to make possible the production of completely new kinds of machines. This is indicated by the term *power-generating* machine or engine (steam engine, electric motor, internal combustion engine, atomic reactor). In it there develops such a motive complex in which the potential energy of natural forces is set free, and this energy is put into service in a way which could never be discovered by any observation or even the most clever handling of nature. In the engine, man controls the forces of nature which are concealed from ordinary experience and which in scope extend far beyond the reach of the human hand. The motive complex of the machine can function only as an *operation*, a constant motion, and this continuous repetition of one and the same thing led Martin Heidegger to recognize in Nietzsche's vision of the »eternal return of the same« the hidden presence of the machine!

While the expansion of man's power over nature in existing machines has been based on a special combining and forming of natural forces out of the experience of handling them, completely new forces are now put in his service, forces which – in order to be accessible to control – themselves expressly require to be combined into a machine, for only in this way can they function as forces. And for the very reason that the forces which are wanted for control require to be installed in a machine as the necessary operation, modern technology is *essentially mechanical technology*. Without mechanical devices nature remains an inaccessible realm beyond the reach of modern technology.

The second feature of modern technology is its *endless progress*. True, there were improvements of old tools and discoveries of new ones before as well, wherever technology set itself a new programme. »As regards benefit in many things nature comes to meet us half-way . . . But if it is necessary to create something against nature, we

² In the light of the emergence and the history of TEHNE as the experience of being from skill to technology, the differences in its numerous meanings in all European, i. e. metaphysically articulated languages, should be considered. Thus, for instance, while the Latin *ars* in Russian means *iskusstvo*, an artist is a »*hudožnik*« because of his link with Hudi, i. e. the Devil as the embodiment of cunning. In old church Slavonic the Devil is therefore called the Cunning One! In fact all technology is an ingenious trickery of the mind, an attempt to utwit nature.

are at a loss and need TEHNE. Therefore the part of TEHNE which offers assistance in such situations is called MEHANE« (Mechanics, 847 a 13) – says Aristotle in his apocryphal treatise on the production of new tools. And this was really so – everything was transparent and simple in the old technology: the kind of tool that had to be made was determined by its particular use, while its scope was indicated by everyday life. Crafts came into being as the skill of producing employable goods and tools to meet daily requirements.

In modern technology the situation is different. In comparison with earlier technology, mechanical technology appears as a special skill of producing tools; and it continues improving them regardless of their use: there is no such thing as »the best« aeroplane, radio set or refrigerator – they are continuously being improved and developed to infinity. What this technology produces is no longer determined by the current way of life nor by every-day requirements. The reason for this lies in its essential *non-perfection*: it does not aim at the production of employable tools, but at something quite different. This is the utilization of, and the desire to control, natural forces harnessed in machines. Its progress is marked by a dizzily bold penetration into the bosom of nature, and therefore it does not branch out according to the kinds of tool it produces, but according to the forms of natural forces it controls. It keeps producing new tools for the production of new tools, which in turn requires new machines, etc. Technology must by no means give up this endless repetition of the same process on a quantitatively higher level. As »expanded reproduction« of a specific kind it must not stop, and, in essence, it is always left dissatisfied, restless and discontented with its results, no matter, how great they are.

Every-day life becomes adjusted to this accelerated pace dictated by technology, but it, too, has an active effect on its development. Fuller satisfaction of existing needs produces new needs, facing technology with the task of meeting them by developing new inventions. In the light of the latest demographic figures on the dangerous »population explosion« in Asia, for instance, it should be noted that this very fact alone is the result of technicized medicine on the one hand, and primitivism on the other. It is a great question whether the new inventions supplied by natural science will ever be able to catch up with the growth of population, which does not mean that Malthus was right in his time! In making it possible by its discoveries to build new machines, science itself also continues advancing and can construct mechanical devices that are wonders in themselves. Being no longer in the service of practical life, mechanical technology creates by itself, and at an increasing rate, new structures of daily life and makes it imperative for man, whether he likes it or not, to keep re-adjusting everywhere and to everything.

This has brought us to the third and last characteristic of modern technology. Now we are equipped to grasp its total dimensions and to understand its metaphysical pretensions, although we cannot accept them as something definite and absolutely necessary. As has been shown, mechanical TEHNE has already comprehended modern

PRAXIS and THEORIA and is thus perfected. Indeed, is there any sphere of reality or any corner of the Earth today where technology has not penetrated?

In threatening to swallow everything, it is continuously re-asserting itself as a metaphysics of absolute will for power which seeks to control the essence of being, and is therefore *nihilism* in its essence. This nihilism of the modern world is revealed in many different forms and in different spheres, sometimes hidden, sometimes too aggressive, sometimes extremely cleverly camouflaged as a quasi-anti-nihilism. One thing is certain: as total, this cosmic nihilism is present everywhere.

Is the production of consumer goods as economy not the sphere where modern capitalism has put down its roots as a ruthless exploitation of everything, not for the purpose of consumption or of meeting man's needs, but for the purpose of a production which brings profit. With its continuous re-investment of capital the whole cycle of capitalist production is expanded and renewed. This curious economic »l'art-pour-l'artism« prompted Marx to write his critique of political economy, where technology is the embodiment of capitalist exploitation.

Consumption in industrial society is also not determined by the quality of need; it is simply consumption for consumption's sake, stimulated by stupid advertising and insistent and boring publicity.

Modern politics is entirely determined by technical categories. Everybody speaks today of state *machinery*, state *apparatus*, total *organization*, etc. Can bureaucracy and totalitarianism in contemporary politics be comprehended in their essence, if the essence of modern technology is not understood first?

Technicized politics are full of technological terms which have been decisive, for instance, for the historical placing of Stalinism as an explicit form of the mechanical state. Take, for instance, names such as »Stalin« and »Molotov«. »Stalin« is derived from the German word *Stahl*, Russian *stalj*, meaning steel, the most important raw material of mechanical technology! Or »Molotov«, which derives from *molot*, meaning »hammer« in Russian – the most familiar mechanical tool! With their names, Stalin and Molotov symbolize the ideal men-tools into which they tried to turn all other people in their time.

Technology has transformed politics into the skill of a highly efficient manipulation of the masses. »A man of the mass«, »mass organization«, »mass culture«, etc. are necessary composite parts of »technical culture« and the technological world in which we live. But does not the very term »mass« reveal one of the central categories of classical and modern *physics*?

There is also competition on massive scale in space-mania: each wants to »reach and overtake« the other, but the comparisons are made only in astronomical figures, because all have the same aim.

Mass-man cannot be mobilized in any other way but by various ideologies that curse all that has passed and know the future only as a repetition of the present: they are all anti-intellectual and therefore,

of course, imbued with hatred against intellectuals. In the ideological world there is no room left for true theory if »mass media« become the paramount means of efficient communication!

Once *truth* is metaphysically determined as a *device*, as happened at the beginning of the modern age, nobody can deny any longer that this has not provided sufficient reason for the unlimited rule of technology in the modern world: the individual is crushed in »society« as the organization of impersonality, but he also emerges as an apparent »hero of history«. In resorting to ruses to control history more effectively and plan it according to his own liking, he becomes the plaything of accident.

It would take us too far to enumerate all the manifestations of technicism in the modern world. We could, for instance, also mention medicine, which has become the technology of treating the man-object according to generally valid rules; or a controlled (*gleichgeschaltete*) culture as a means for the mobilization of the masses. When not turned into political propaganda (»engineers of human souls«), poetry too has become entangled in rhyming its loneliness, while the arts succumb to the recipes of imposed styles or surrender themselves to the illusions of decorative play. Finally philosophy too in the form of *meta*-linguistics as a technique of calculating the truth becomes an all-embracing *techno*-logy in the essential meaning of the word, and thus *meta*-physics terminates its history as total technology.

But while many contemporaries apathetically capitulate before the »demonry of technology« or accept it apocalyptically as the »destiny of Being«, there are those who are proud of the fact that man has embarked upon the adventure of becoming the master of Being, and they worship machines like the old Hebrews who worshipped the golden calf while Moses was receiving the Lord's commandments on Mount Sinai.

From all that has been said above one might well infer that technology has thus confirmed its universal power and has penetrated to the heart of the question of modern philosophy. Its essence derives from metaphysics and is understandable only as part of it, as one of the historically possible forms of the experience of being as a whole. Thus the level required for the realization of its limited meaning and one-sidedness is achieved. In all the phenomena accompanying the technical era one should recognize that One, and in that One Everything, as Heraclitus said.

Marx's criticism of alienation and reification offers elements for a fundametal critique of technology. As the ultimate form of metaphysics technology is the First and the Last for all spheres of reality in the present world. But the First and the Last have long formed the explicit subject of metaphysics as THEORIA. The first task of contemporary philosophy is to learn to read the code of reality in which modern technology is concealed. It will be more successful in this task if it keeps in mind that it must first give up certain fundamental metaphysical theses which are hidden today in the very power of technology.

1. First of all the idea of freedom as a »known necessity«. In the technical world this can mean only the »freedom« of this very necessity, of the automatism of technology and the fetishism of the growth of productive forces – the most primitive form of commodity fetishism. In contrast to this, attempts should be made to establish freedom in a different way as a determination by what is possible.
2. The classical Aristotelian order of modality categories where necessity precedes actuality and possibility must be dropped. In this case actuality no longer appears as the ground of all possibilities, but actual possibility becomes »more real« than any actuality. For this very reason philosophy has always been able to visualize the future and estimate more highly what can be, and is not yet, than what already is.
3. Time must no longer be philosophically levelled with space to become physical-working-mechanical time, but should be raised to the level of the presence of being itself, yet not as an eternal present, but as the coming of the Not-yet-being, where the future is more original than any fixed present.
4. Finally, the idea of nature as a mere object of exploitation must be discarded. Nature is not simply subject-matter for science, still less a mere raw-material source for industry, but as the origin of everything it is also the home of man – the true HUMANUM.

Keeping in mind these notes for a strictly intellectual job, philosophy should never forget that technology, like any real intellectual problem, *remains* for thinking a purely theoretical question as well, regardless of its historical world rôle.

But independently of thinking and its efforts there is also the world obligation of philosophy to act as »ruthless critique of all that exists« and to establish the elements of the New that is already emerging in our time but will not in itself lead to a turn. In this sense it is the task of critical philosophical thinking to find the right measure and the pivot of its critique of technology, aiming at liberation from technocracy, technicism and technology of thinking. In doing so it must rely on something that in its essence is not at all technical, although it makes technology itself possible and lends it a super-technical meaning.

Such an effort at curbing technology is possible only as a thoughtful critique of the technical age which must find its proportions and limits: it must not negate technology as such, but must dispute its pretension to be metaphysics. The return of technology to its »natural domain« is possible only because *already at this juncture* something quite contrary to technology is also emerging in thinking. But this whole venture can succeed only if the thoughtful critique of technology as a theory is followed by an adequate practice of freeing the human sphere from all technical violation and sterile attempts at founding freedom simply technically.

The theory and practice of the critique of technology as metaphysics will succeed in their objective only if they rely on something *fundamentally different from man*, on that surpassing sphere, which is already announcing itself as the New-first-and-last in all – on the

essence of the historical structure of the present as NATURA-HUMANUM that lends everything a real existence in its *proportions and limits* and thus points to the place where technology has its beginning and end.

One of the principal conditions for this undertaking is the satisfaction of the demand that thinking be no longer regarded technically as a tool for the achievement of non-intellectual objectives but as something that has a purpose unto itself.

The realization of the limits of the one-sidedness of technology offers *prospects* for overcoming them, but this is not going to happen by itself as a kind of technical automatism. It is not easy to realize that man's freedom in modern history clears a path for itself in an essentially twofold manner: *as liberation by technology, and as liberation from technology.*

As a »means for satisfying needs« technology will help to free man from want, thus fulfilling its »vital function«. Its metaphysical pretensions will fall into oblivion, and this will definitively bring to an end all technological utopias of a paradise on Earth where human life is extended endlessly, where damaged limbs are regenerated, and where all children are born with equal physical and mental abilities. As perfect angels men would lose their humanity, this essential imperfection, and would no longer require technology. The existence of technology is justified only in open dimensions where something can be improved. As essentially non-perfect, men require technology, and realizing its limitations, they will again be able to become free for their human mission in history to build – albeit painfully and slowly – their world, which will never be the best of all possible worlds. A time is perhaps in sight when man will no longer wake up in the morning like a beetle on its back, like Kafka's hero in the »Transformation«. Only humanized technology will again permit men to admire the wonder of Being, to enjoy the beauty of nature, and to seek the hidden meaning of the world, without the hope that they will ever fully fathom it.

TECHNISCHER FORTSCHRITT UND SOZIALE LEBENSWELT

Jürgen Habermas

Frankfurt am Main

I.

Seitdem im Jahre 1959 C. P. Snow ein Buch mit dem Titel »The two Cultures« erscheinen ließ, hat von neuem, und nicht nur in England, eine Diskussion über das Verhältnis von Wissenschaft und Literatur eingesetzt. Wissenschaft ist dabei im Sinne von science eingeschränkt auf die strikten Erfahrungswissenschaften, während Literatur weit gefaßt ist und in gewissem Sinne auch das einschließt, was wir geisteswissenschaftliche Interpretation nennen. Die Abhandlung, mit der Aldoux Huxley unter dem Titel »Literature and Science« in die Kontroverse eingegriffen hat, beschränkt sich freilich auf eine Konfrontation der Naturwissenschaften mit der belletristischen Literatur.

Beide Kulturen unterscheidet Huxley zunächst unter dem Gesichtspunkt der spezifischen Erfahrungen, die in ihnen verarbeitet werden: die Literatur macht Aussagen über eher private Erfahrungen, die Wissenschaften über intersubjektiv zugängliche Erfahrungen. Diese lassen sich in einer formalisierten Sprache ausdrücken, die nach allgemeinen Definitionen für jedermann verbindlich gemacht werden kann. Die Sprache der Literatur hingegen muß das Unwiederholbare verbalisieren und von Fall zu Fall die Intersubjektivität der Verständigung erst herstellen. Aber diese Unterscheidung zwischen privaten und öffentlichen Erfahrungen gestattet nur eine erste Annäherung an das Problem. Das Moment Unaussprechlichkeit, das der literarische Ausdruck bewältigen muß, geht nicht so sehr darauf zurück, daß ihm ein in Subjektivität eingesperrtes, ein privates Erlebnis zugrundeliegt, sondern darauf, daß diese Erfahrungen sich im Horizont einer lebensgeschichtlichen Umwelt konstituieren. Die Ereignisse, auf deren Zusammenhang sich die Gesetzhypothesen der Wissenschaften richten, lassen sich zwar in einem raumzeitlichen Koordinatensystem beschreiben, aber sie sind nicht Elemente einer Welt: »Die Welt, mit der sich die Literatur befaßt, ist die Welt, in der Menschen geboren werden, darin leben und schließlich sterben; die Welt, in der sie lieben und hassen, Triumph und Erniedrigung, Hoffnung und Verzweiflung erleben; die Welt der Leiden und

Freuden, des Wahnsinns und des Gemeinverstands, der Dummheit, Verschlagenheit und Weisheit; die Welt aller Arten sozialen Drucks und individuellen Triebes, des Zwistes von Vernunft und Leidenschaft, der Instinkte und Konventionen, gemeinsamer Sprache und mit niemanden teilbarer Gefühle und Empfindungen«.¹ Hingegen befaßt sich die Wissenschaft nicht mit den Gehalten einer solchen perspektivisch aufgebauten, ichzentrisch gebundenen, umgangssprachlich vorinterpretierten Lebenswelt sozialer Gruppen und vergesellschafteter Individuen: »Der Chemiker, der Physiker und der Physiologe sind Bewohner einer von Grund auf verschiedenen Welt – nicht des Universums gegebener Erscheinungen, sondern der Welt erschlossener, äußerst feiner Strukturen; nicht der Erfahrungswelt einzigartiger Ereignisse und mannigfaltiger Eigenschaften, sondern der Welt quantifizierter Regelmäßigkeiten«. Der sozialen Lebenswelt stellt Huxley das weltlose Universum der Tatsachen gegenüber. Er sieht auch genau, in welcher Weise die Wissenschaften ihre Informationen über dieses weltlose Universum in die Lebenswelt sozialer Gruppen umsetzen: »Wissen ist Macht und scheinbar paradoxerweise ist es dahin gekommen, daß Naturwissenschaftler und Technologen mittels ihres Wissens von dem, was in einer unerlebten Welt der Abstraktionen und der Schlußfolgerungen geschieht, ihre ungeheure und zunehmende Macht erwarben, die Welt lenken und abändern, in welcher zu leben die Menschen bevorrechtet und verurteilt sind«.²

Aber Huxley nimmt die Frage nach dem Verhältnis der beiden Kulturen nicht an diesem Schnittpunkt auf, an dem die Wissenschaften mit der technischen Verwertung ihrer Informationen in die soziale Lebenswelt eintreten, sondern er postuliert eine unmittelbare Beziehung: die Literatur soll die wissenschaftlichen Aussagen als solche assimilieren, damit die Wissenschaft »eine Gestalt von Blut und Fleisch« annehmen könne. Es soll ein Dichter kommen, der uns sagt, »wie die getrüben Wörter der Überlieferung und die zu genauen Wörter der Lehrbücher dichterisch geläutert werden müßten, um sie dafür tauglich zu machen, unsere privaten und mit niemanden teilbaren Erlebnisse mit den wissenschaftlichen Hypothesen, in denen sie erklärt werden, in Übereinstimmung zu bringen«.³

Dieses Postulat beruht, wie ich meine, auf einem Mißverständnis. Die strikt erfahrungswissenschaftlichen Informationen können in die soziale Lebenswelt nur auf dem Wege ihrer technischen Verwertung, also als technologisches Wissen eingehen: hier dienen sie der Erweiterung unserer technischen Verfügungsgewalt. Sie liegen also nicht auf der gleichen Ebene wie das handlungsorientierende Selbstverständnis sozialer Gruppen. Für deren praktisches Wissen, das in der Literatur zum Ausdruck gelangt, kann deshalb der Informationsgehalt der Wissenschaften nicht unvermittelt relevant sein, – er kann nur auf dem Umwege über die praktischen Folgen des technischen Fort-

¹ Literatur und Wissenschaft. München 1963, S. 14.

² S. 15.

³ S. 117.

schritts Bedeutung erlangen. Die Erkenntnisse der Atomphysik bleiben, für sich genommen, ohne Folgen für die Interpretation unserer Lebenswelt – insofern ist die Kluft zwischen jenen beiden Kulturen unvermeidlich. Erst wenn wir mit Hilfe der physikalischen Theorien Kernspaltungen durchführen, erst wenn die Informationen für die Entfaltung produktiver oder destruktiver Kräfte verwertet werden, können ihre umwälzenden praktischen Folgen in das literarische Bewußtsein der Lebenswelt eindringen – Gedichte entstehen im Anblick von Hiroshima und nicht durch die Verarbeitung von Hypothesen.

Die Vorstellung einer hypothesenverarbeitenden Atomdichtung geht von falschen Voraussetzungen aus. Er zeigt sich vielmehr, daß mit dem problematischen Verhältnis von Literatur und Wissenschaft nur der Ausschnitt eines viel umfassenderen Problems erfaßt wird: des Problems nämlich, wie eine Übersetzung des technisch verwertbaren Wissens in das praktische Bewußtsein einer sozialen Lebenswelt möglich ist. Diese Frage stellt offensichtlich nicht nur, ja, nicht einmal in erster Linie die Literatur vor eine neue Aufgabe. Jenes Mißverhältnis der beiden Kulturen ist nur deshalb so beunruhigend, weil sich in dem scheinbaren Streit zweier konkurrierender Geistes-traditionen in Wahrheit ein Lebensproblem der verwissenschaftlichten Zivilisation abzeichnet: wie nämlich die heute noch naturwüchsige Beziehung zwischen technischem Fortschritt und sozialer Lebenswelt reflektiert und unter die Kontrolle einer rationalen Auseinandersetzung gebracht werden kann.

In gewisser Weise mußten praktische Fragen der Staatsführung, der Strategie und der Verwaltung auch früher unter Verwendung technischen Wissens gelöst werden. Gleichwohl hat sich heute das Problem einer Umsetzung technischen Wissens in praktisches Bewußtsein nicht nur in der Größenordnung verändert. Die Masse technischen Wissens beschränkt sich nicht mehr auf die pragmatisch erworbenen Techniken der klassischen Handwerke, es hat die Gestalt wissenschaftlicher Informationen angenommen, die sich für Technologien verwerten lassen. Auf der anderen Seite bestimmen die verhaltenssteuernden Traditionen das Selbstverständnis der modernen Gesellschaften nicht mehr naiv. Der Historismus hat die naturwüchsige Geltung der handlungsorientierenden Wertsysteme gebrochen. Das Selbstverständnis sozialer Gruppen und ihr umgangssprachlich artikuliertes Weltbild sind heute durch eine hermeneutische Aneignung von Traditionen qua Traditionen vermittelt. In dieser Lage verlangen Fragen der Lebenspraxis eine rationale Erörterung, die sich weder auf die technischen Mittel noch auf die Anwendung tradierter Verhaltensnormen je für sich genommen bezieht. Die geforderte Reflexion reicht über die Erzeugung technischen Wissens und die hermeneutische Klärung von Traditionen hinaus; sie erstreckt sich auf den Einsatz technischer Mittel in geschichtlichen Situationen, deren objektive Bedingungen (Potentiale, Institutionen, Interessen) jeweils im Rahmen eines traditionsbestimmten Selbstverständnisses interpretiert werden.

II.

Diese Problematik ist erst seit ein oder zwei Generationen ins Bewußtsein getreten. Im 19. Jahrhundert konnte man der Auffassung sein, daß die Wissenschaften durch zwei getrennte Kanäle in die Lebenspraxis eindringen: einmal durch die technische Verwertung wissenschaftlicher Informationen und dann durch die individuellen Bildungsvorgänge des wissenschaftlichen Studiums. Ja, im deutschen Hochschulsystem, das auf die Reform Humboldts zurückgeht, halten wir bis heute an der Fiktion fest, daß die Wissenschaften ihre handlungsorientierende Kraft durch Bildungsprozesse innerhalb der Lebensgeschichte des einzelnen Studenten entfalten. Ich möchte zeigen, daß sich jene Intention, die Fichte als die »Umwandlung des Wissens in Werke« bezeichnet hat, heute nicht mehr in der Privatsphäre der Bildung, sondern nurmehr auf der politisch relevanten Ebene einer Übersetzung des technisch verwertbaren Wissens in dem Kontext unserer Lebenswelt einlösen läßt. Daran arbeitet gewiß auch die Literatur, aber in erster Linie stellt sich dieses Problem für die Wissenschaften selber.

An der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert also zu Humboldts Zeiten konnte man sich in einem auf Deutschland beschränkten Blickfeld noch keinen Begriff von einer möglichen Verwissenschaftlichung der äußeren Geschäfte bilden. Die Universitätsreformer brauchten deshalb mit der Tradition der praktischen Philosophie nicht ernstlich zu brechen. Die bei allen tiefgreifenden Revolutionen der politischen Ordnung gleichwohl durchgehalteten Strukturen einer vorindustriellen Arbeitswelt gestatten damals sozusagen zum letzten Mal die klassische Auffassung des Verhältnisses von Theorie und Praxis: die in der Sphäre der gesellschaftlichen Arbeit verwendbaren technischen Fertigkeiten sind der theoretischen Anleitung unmittelbar nicht fähig; sie werden nach tradierten Mustern der Geschicklichkeit pragmatisch eingeübt. Die Theorie, die sich auf das unveränderliche Wesen der Dinge jenseits der veränderlichen Bereiche menschlicher Angelegenheiten bezieht, gewinnt nur dadurch Geltung in der Praxis, daß sie die Lebenshaltung der mit Theorie befaßten Menschen selbst prägt, ihnen aus dem Verständnis des Kosmos im ganzen auch Normen für das eigene Verhalten erschließt und so durch die Handlungen der philosophisch Gebildeten hindurch positive Gestalt annimmt. Eine andere Beziehung der Theorie zur Praxis hat die überlieferte Idee der Universitätsbildung nicht in sich aufgenommen; noch wo Schelling versucht, der Praxis des Arztes durch Naturphilosophie eine wissenschaftliche Basis gleichwohl zu geben, verwandelt sich ihm das medizinische Handwerk unversehens in eine medizinische Handlungslehre: der Arzt soll sich an den naturphilosophisch abgeleiteten Ideen nicht anders orientieren als das sittlich handelnde Subjekt an den Ideen der praktischen Vernunft.

Inzwischen ist jedem bekannt, daß die Verwissenschaftlichung der Medizin nur in dem Maße gelingt, in dem die pragmatische Kunstlehre des medizinischen Handwerks in eine erfahrungswissen-

schaftlich kontrollierte Verfügung über isolierte Naturprozesse umgewandelt werden kann. Das gilt in gleicher Weise für andere Bereiche der gesellschaftlichen Arbeit; ob es darum geht, die Gütererzeugung, Betriebsführung und Verwaltung oder den Bau von Werkzeugmaschinen, Straßen und Flugzeugen oder die Beeinflussung des Wahl-, Kauf- und Freizeitverhaltens zu rationalisieren, stets wird die entsprechende Berufspraxis die Form einer technischen Verfügung über vergegenständlichte Prozesse annehmen müssen.

Damals hat die Maxime, daß Wissenschaft bilde, eine strenge Trennung von Universität und Fachhochschule schon deshalb verlangt, weil sich die vorindustriellen Formen der Berufspraxis gegen theoretische Anleitung sperren. Heute sind die Forschungsprozesse mit der technischen Umsetzung und der ökonomischen Auswertung, ist die Wissenschaft mit Produktion und Verwaltung im industriegesellschaftlichen System der Arbeit zusammengekoppelt: Anwendung der Wissenschaft in Technik und Rückanwendung der technischen Fortschritte in der Forschung sind zur Substanz der Arbeitswelt geworden. Eine unverändert starre Abwehr gegen die Zerstreuung der Universität in Spezialschulen kann sich unter diesen Umständen nicht mehr auf das alte Argument berufen. Die universitäre Form des Studiums soll heute gegen die Berufssphäre nicht etwa abschirmen, weil diese der Wissenschaft noch immer fremd wäre, sondern weil sich umgekehrt die Wissenschaft in dem Maße, in dem sie die Berufspraxis durchdrang, ihrerseits der Bildung entfremdet hat. Die philosophische Überzeugung des Deutschen Idealismus, daß Wissenschaft bilde, trifft auf die strikten Erfahrungswissenschaften nicht mehr zu. Einst konnte Theorie durch Bildung zur praktischen Gewalt werden; heute haben wir es mit Theorien zu tun, die sich unpraktisch, nämlich ohne auf das Handeln zusammenlebender Menschen untereinander ausdrücklich bezogen zu sein, zur technischen Gewalt entfalten können. Gewiß vermitteln die Wissenschaften jetzt ein spezifisches Können: aber das Verfügkönnen, das sie lehren, ist nicht dasselbe Leben- und Handelkönnen, das man vom wissenschaftlich Gebildeten damals erwartete.

Der Gebildete verfügte über Orientierung im Handeln. Universal war diese Bildung nur im Sinne der Universalität eines perspektivisch zusammengezogenen Horizonts von Welt, in dem wissenschaftliche Erfahrungen interpretiert und in praktische Fähigkeiten, nämlich in ein reflektiertes Bewußtsein von dem praktisch Notwendigen umgesetzt werden konnten. Nun ist der Typ Erfahrung, der heute nach positivistischen Kriterien wissenschaftlich allein zugelassen wird, dieser Umsetzung in Praxis nicht fähig. Das Verfügkönnen, das die empirischen Wissenschaften ermöglichen, ist mit der Potenz aufgeklärten Handelns nicht zu verwechseln. Ist aber deshalb Wissenschaft überhaupt von dieser Aufgabe einer Orientierung im Handeln dispensiert, oder stellt sich heute die Frage nach akademischer Bildung im Rahmen einer mit wissenschaftlichen Mitteln verwandelten Zivilisation von neuem als ein Problem der Wissenschaften selber?

Erst sind die Produktionsverfahren durch wissenschaftliche Methoden revolutioniert worden; dann wurden die Erwartungen des technisch richtigen Funktionierens auch auf gesellschaftliche Bereiche übertragen, die sich im Gefolge jener Industrialisierung der Arbeit selbstständig haben und deshalb einer planmäßigen Organisation entgegenkommen. Die wissenschaftlich ermöglichte Gewalt technischer Verfügung über Natur wird heute auch auf die Gesellschaft direkt ausgedehnt; jedem isolierbaren gesellschaftlichen System, jedem verselbständigten kulturellen Bereich, dessen Beziehungen immanent unter einem vorausgesetzten Systemzweck analysiert werden können, wächst gleichsam eine neue sozialwissenschaftliche Disziplin nach. Im gleichen Maße verwandeln sich aber die wissenschaftlich gelösten Probleme der technischen Verfügung in ebensoviele Lebensprobleme: denn die wissenschaftliche Kontrolle natürlicher und gesellschaftlicher Prozesse mit einem Wort: die Technologien entbinden die Menschen nicht vom Handeln. Nach wie vor müssen Konflikte entschieden, Interessen durchgesetzt, Interpretationen gefunden werden – durch umgangssprachlich gebundene Handlungen und Verhandlungen gleichermaßen. Nur sind diese praktischen Fragen heute weithin durch das System unserer technischen Leistungen selber bestimmt.

Wenn aber Technik aus Wissenschaft hervorgeht, und ich meine die Technik der Beeinflussung menschlichen Verhaltens nicht weniger als die Beherrschung von Natur, dann verlangt das Einholen dieser Technik in die praktische Lebenswelt, das Zurückholen der technischen Verfügung partikularer Bereiche in die Kommunikation handelnder Menschen erst recht der wissenschaftlichen Reflexion. Der vorwissenschaftliche Horizont der Erfahrung wird infantil, wenn der Umgang mit den Produkten angespanntester Rationalität auf naive Weise in ihm eingelebt werden soll.

Freilich läßt sich Bildung dann nicht länger auf die ethische Dimension der persönlichen Haltung einschränken; in der politischen Dimension, um die es geht, muß vielmehr die theoretische Anleitung zum Handeln aus einem wissenschaftlich explizierten Weltverständnis folgen.

Das Verhältnis von technischem Fortschritt und sozialer Lebenswelt und die Übersetzung wissenschaftlicher Informationen ins praktische Bewußtsein ist keine Angelegenheit der privaten Bildung.

III.

Stattdessen möchte ich dieses Problem im Bezugssystem der politischen Willensbildung noch einmal neu formulieren. Wir wollen im folgenden unter Technik die wissenschaftlich rationalisierte Verfügung über vergegenständlichte Prozesse verstehen; damit ist dann das System gemeint, in dem Forschung und Technik mit Ökonomie und Verwaltung rückgekoppelt sind. Ferner wollen wir unter »Demokratie« die institutionell gesicherten Formen einer allgemeinen und öffentlichen Kommunikation verstehen, die sich mit der prakti-

schen Frage befaßt: wie die Menschen unter den objektiven Bedingungen ihrer immens erweiterten Verfügungsgewalt miteinander leben können und wollen. Unser Problem läßt sich dann als eine Frage nach dem Verhältnis von Technik und Demokratie stellen: wie kann die Gewalt technischer Verfügung in den Konsensus handelnder und verhandelnder Bürger zurückgeholt werden?

Ich möchte zunächst zwei einander entgegengesetzte Antworten diskutieren. Die erste Antwort können wir in groben Zügen der Marxschen Theorie entnehmen. Marx kritisiert ja den Zusammenhang der kapitalistischen Produktion in der Art einer Gewalt, die sich gegenüber der produzierenden Freiheit, gegenüber den Produzenten verselbständigt hat. Durch die private Form der Aneignung gesellschaftlich produzierter Güter gerät der technische Prozeß der Erzeugung von Gebrauchswerten unter das fremde Gesetz des ökonomischen Prozesses einer Erzeugung von Tauschwerten. Sobald wir diese Eigengesetzlichkeit der Akkumulation des Kapitals auf ihren Ursprung aus dem Privateigentum an Produktionsmitteln zurückführen, kann die Gattung den ökonomischen Zwang als ein entfremdetes Werk ihrer produzierenden Freiheit durchschauen und dann auch aufheben. Schließlich kann die Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens als ein Prozeß der Erzeugung von Gebrauchswerten rational geplant werden: die Gesellschaft nimmt ihn technisch unter Kontrolle. Diese wird demokratisch nach dem Willen und der Einsicht der vereinigten Individuen ausgeübt. Dabei setzt Marx die praktische Einsicht einer politischen Öffentlichkeit mit einer erfolgreichen technischen Verfügung gleich. Inzwischen wissen wir, daß selbst eine gut funktionierende Planungsbükratie (und die Wissenschaftliche Kontrolle der Produktion von Gütern und Dienstleistungen) keine zureichende Bedingung ist für die Realisierung der vereinigten materiellen und ideellen Produktivkräfte im Genuß und in der Freiheit einer emanzipierten Gesellschaft. Marx hat nämlich nicht damit gerechnet, daß zwischen der wissenschaftlichen Kontrolle über die materiellen Lebensbedingungen und einer demokratischen Willensbildung auf allen Stufen eine Diskrepanz entstehen könnte – der philosophische Grund dafür, daß Sozialisten den autoritären Wohlfahrtsstaat, nämlich eine relative Sicherung des gesellschaftlichen Reichtums unter Ausschluß der politischen Freiheit niemals erwartet haben.

Selbst wenn die technische Verfügung über die physischen und sozialen Bedingungen der Lebenserhaltung und Lebenserleichterung ein Ausmaß erreicht hätte, wie es etwa Marx für ein kommunistisches Stadium der Entwicklung annimmt, müßte damit nicht automatisch auch schon eine Emanzipation der Gesellschaft im Sinne der Aufklärer des 18. und der Junghegelianer des 19. Jahrhunderts verbunden sein. Denn die Techniken, mit denen die Entwicklung einer hochindustrialisierten Gesellschaft unter Kontrolle zu bringen wären, lassen sich nicht mehr nach dem Werkzeugmodell deuten, so nämlich, als würden für undiskutiert vorausgesetzte oder aber in Kommunikation geklärte Zeile geeignete Mittel organisiert.

Freyer und Schelsky haben ein Gegenmodell entworfen, in dem die Verselbständigung der Technik anerkannt wird. Gegenüber dem primitiven Zustand der technischen Entwicklung scheint sich heute das Verhältnis der Mittelorganisation für gegebene oder vorentworfenen Zwecke umzukehren. Aus einem, immanenten Gesetzen gehorchenden Prozess von Forschung und Technik fallen sozusagen ungeplant die neuen Methoden heraus, für die wir dann erst Verwendungszwecke finden. Uns wächst durch einen automatisch gewordenen Fortschritt, so heißt Freyers These, in immer neuen Schüben abstraktes Können zu; dessen müssen sich Lebensinteressen und sinnstiftende Phantasie erst nachträglich bemächtigen, um es für konkrete Ziele auszuschöpfen. Schelsky verschärft und vereinfacht diese These dahin, daß der technische Fortschritt zusammen mit den unvorhergesehenen Methoden auch noch die ungeplanten Verwendungszwecke selber produziert: die technischen Möglichkeiten erzwingen zugleich ihre praktische Auswertung. Er vertritt diese These insbesondere mit dem Blick auf die hochkomplizierten Sachgesetzmöglichkeiten, die bei politischen Aufgaben angeblich alternativlose Lösungen vorschreiben: »anstelle der politischen Normen und Gesetze (treten) Sachgesetzmöglichkeiten der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, die nicht als politische Entscheidungen setzbar und als Gemeinsinnungs- oder Weltanschauungsnormen verstehbar sind. Damit verliert auch die Idee der Demokratie sozusagen ihre klassische Substanz: an die Stelle eines politischen Volkswillens tritt die Sachgesetzmöglichkeit, die der Mensch als Wissenschaft und Arbeit selbst produziert«. Gegenüber dem autonom gewordenen System von Forschung, Technik, Ökonomie und Verwaltung scheint die vom neuhumanistischen Bildungsanspruch inspirierte Frage nach der möglichen Souveränität der Gesellschaft über die technischen Lebensbedingungen, die Frage nach deren Integration in die Praxis der Lebenswelt, hoffnungslos veraltet. Derlei Ideen taugen im technischen Staat bestenfalls zu »Motivmanipulationen für das, was unter sachlich notwendigen Gesichtspunkten sowieso geschieht«.

Es liegt auf der Hand, daß diese These von der Eigengesetzlichkeit des technischen Fortschritts nicht stimmt. Die Richtung des technischen Fortschritts hängt heute in hohem Maße von öffentlichen Investitionen ab: in den USA sind das Verteidigungsministerium und die Raumfahrtbehörde die beiden größten Auftraggeber der Forschung. Ich vermute, daß in der Sowjetunion die Lage ähnlich ist. Die Behauptung, daß sich die politisch folgenreichen Entscheidungen in den Vollzug des immanenten Sachzwangs verfügbarer Techniken auflösen und daß sie deshalb zum Thema praktischer Überlegungen gar nicht mehr gemacht werden können, dient am Ende bloß dazu, naturwüchsige Interessen und vorwissenschaftliche Entscheidungen zu verschleiern. Sowenig wie die optimistische Annahme einer Konvergenz von Technik und Demokratie, sowenig stimmt auch die pessimistische Behauptung, als sei Demokratie durch Technik ausgeschlossen.

Die beiden Antworten auf die Frage: wie die Gewalt technischer Verfügung in den Konsensus handelnder und verhandelnder Bür-

ger zurückgeholt werden kann, sind unbefriedigend. Keine der beiden Antworten kann das Problem, das sich uns in West und Ost objektiv stellt, angemessen entfalten: wie wir den Versuch unternehmen können, die naturwüchsigen Beziehungen zwischen technischem Fortschritt und sozialer Lebenswelt unter Kontrolle zu bringen. Die schon von Marx diagnostizierten Spannungen zwischen produktiven Kräften und gesellschaftlichen Institutionen, deren Explosivität im Zeitalter thermonuklearer Waffen auf unvorhergesehene Weise angewachsen ist, verdanken sich einem ironischen Verhältnis der Technik zur Praxis. Die Richtung des technischen Fortschritts ist heute noch weithin durch gesellschaftliche Interessen bestimmt, die naturwüchsig aus dem Zwang zur Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens hervorgehen, ohne als solche reflektiert und mit dem erklärten politischen Selbstverständnis der sozialen Gruppe konfrontiert zu werden; infolgedessen bricht neues technisches Können unvorbereitet in bestehende Formen der Lebenspraxis ein; neue Potentiale einer erweiterten technischen Verfügungsgewalt machen das Mißverhältnis zwischen Ergebnissen angespanntester Rationalität und unreflektierten Zielen, erstarrten Wertsystemen, hinfälligen Ideologien offenbar.

Heute muß in den beiden industriell fortgeschrittensten Systemen der energische Versuch unternommen werden, eine bisher naturgeschichtlich sich durchsetzende Vermittlung des technischen Fortschritts mit der Lebenspraxis großer Industriegesellschaften bewußt in Regie zu nehmen. Hier ist nicht der Ort, um die sozialen, ökonomischen und politischen Bedingungen zu diskutieren, von der eine langfristige zentrale Forschungspolitik abhängen müßte. Abschließend möchte ich mich darauf beschränken, einige Bemerkungen zur Methodologie einer solchen Planung zu machen. Denn auf politischer Ebene stellt sich hier die Aufgabe eines Übersetzungsprozesses, der dem zwischen Wissenschaft und Literatur analog ist. Die Diskussion einer langfristigen Forschungspolitik müßte sich unaufhebbar innerhalb eines Zirkels bewegen: nur in dem Maße, als wir in Kenntnis des technischen Könnens unseren historisch bestimmten Willen an der gegebenen Lage orientieren, können wir auch umgekehrt wissen, in welcher Richtung wir in Zukunft unser technisches Können erweitern wollen. Ich möchte diese Dialektik von aufgeklärtem Wollen und selbstbewußtem Können, in der Technik und Demokratie allein zu versöhnen wären, erläutern, indem ich drei Modelle vorführe. Das sind Modelle für eine mögliche Kommunikation zwischen den Wissenschaften die das technisch verwertbare Wissen monopolisieren, und den Instanzen der politischen Entscheidung, die eine wachsende Gewalt technischer Verfügung mit den Bedürfnissen der sozialen Lebenswelt integrieren sollen. Diese Modelle für das mögliche Verhältnis von Wissenschaft und Politik nenne ich das dezisionistische, das technokratische und das pragmatistische.

IV.

Max Weber hat im Gefolge einer Tradition, die auf Hobbes zurückgeht, für das Verhältnis von Fachwissen und politischer Praxis klare Definitionen gefunden. Seine berühmte Konfrontation der

Beamtenherrschaft mit dem politischen Führertum dient der strikten Trennung zwischen den Funktionen des Sachverständigen und des Politikers. Dieser bedient sich des technischen Wissens; aber die Praxis von Selbstbehauptung und Herrschaft verlangt darüber hinaus die interessierte Durchsetzung eines dezidierten Willens. In letzter Instanz kann sich das politische Handeln nicht rational begründen, es realisiert vielmehr eine Entscheidung zwischen konkurrierenden Wertordnungen und Glaubensmächten, die zwingender Argumente entraten und einer verbindlichen Diskussion unzugänglich bleiben. Sosehr der Sachverstand des Fachmannes die Techniken rationaler Verwaltung und militärischer Sicherung bestimmen und somit auch die Mittel der politischen Praxis nach wissenschaftlichen Regeln erzwingen kann, so wenig kann die praktische Entscheidung in konkreter Lage durch Vernunft zureichend legitimiert werden. Gerade die Rationalität der Mittelwahl geht zusammen mit der erklärten Irrationalität der Stellungnahme zu Werten, Zielen und Bedürfnissen. Erst die komplette Arbeitsteilung zwischen den sachlich informierten und technisch geschulten Generalstäben der Bürokratie und des Militärs auf der einen, den machtinstinktiven und willensintensiven Führern auf der anderen Seite soll eine Verwissenschaftlichung der Politik ermöglichen.

Max Weber hat damit ein dezisionistisches Modell entworfen; das war zur Zeit des ersten Weltkrieges. Wir fragen uns, ob es auch heute noch plausibel Geltung beanspruchen darf. Systemforschung und vor allem Entscheidungstheorie stellen für die politische Praxis nicht etwa nur neue Technologien bereit und verbessern somit die herkömmlichen Instrumente; sondern durch berechnete Strategien und Entscheidungsautomatiken scheinen sie die Wahl als solche zu rationalisieren und den Sachzwang der Spezialisten gegen die Dezision der Führer durchzusetzen. Im Gefolge einer Tradition, die über St. Simon bis Bacon zurückreicht, will man daher heute die dezisionistische Bestimmung des Verhältnisses von Fachwissen und politischer Praxis zugunsten eines technokratischen Modells preisgeben. Das Abhängigkeitsverhältnis des Fachmannes vom Politiker scheint sich umgekehrt zu haben – dieser wird zum Vollzugsorgan einer wissenschaftlichen Intelligenz, die unter konkreten Umständen den Sachzwang der verfügbaren Techniken und Hilfsquellen sowie die optimalen Strategien und Steuerungsvorschriften entwickelt. Wenn es möglich ist, die Entscheidung praktischer Fragen als eine Wahl in Situationen der Unsicherheit so zu rationalisieren, daß die Entscheidungsproblematik schrittweise abgebaut wird, dann bleibt in der Tat dem Politiker im technischen Staat nur mehr eine fiktive Entscheidungstätigkeit. Allenfalls wäre er so etwas wie der Lückenbüsser einer noch unvollkommenen Rationalisierung der Herrschaft, wobei die Initiative ohnehin auf wissenschaftliche Analyse und technische Planung übergegangen ist. Der Staat scheint nicht länger ein Apparat zur gewaltsamen Durchsetzung prinzipiell unbegründbarer, nur dezisionistisch vertretener Interessen zu bleiben, sondern Organ einer durchgängig rationalen Verwaltung zu werden.

Aber die Schwächen dieses technokratischen Modells liegen auf der Hand. Einerseits unterstellt es einen immanenten Zwang des technischen Fortschritts so, als wäre dieser unabhängig von den in ihm wirksamen gesellschaftlichen Interessen; zum anderen setzt das Modell ein Kontinuum der Rationalität in der Behandlung technischer und praktischer Fragen voraus, das es nicht geben kann. Auch die neuen Verfahren bringen nämlich die mit der Entscheidung praktischer Fragen verknüpfte Problematik keineswegs ohne Rest zum Verschwinden. Über die Wahl von »Wertsystemen« können wir im Rahmen der Forschungen, die unsere technische Verfügungsgewalt erweitern, keine zwingenden Aussagen machen. Entweder finden sich andere als die streng erfahrungswissenschaftlichen Methoden, um die mit Technologien und Strategien nicht restlos zu beantwortenden praktischen Fragen gleichwohl zu klären; oder solche Fragen wären überhaupt nicht mit Gründen zu entscheiden, dann müßten wir aber zum dezisionistischen Modell zurückkehren. Man könnte etwas zugeben, daß der Spielraum der puren Dezisionen in dem Maße eingeschränkt worden ist, in dem der Politiker über ein vervielfachtes und verfeinertes Arsenal technologischer Mittel verfügen und der strategischen Entscheidungshilfen sich bedienen kann. Aber innerhalb dieses verringerten Spielraums wäre nun erst recht die Problematik politischer Entscheidungen bis auf den Kern abgebaut, der schlechterdings nicht weiter rationalisiert werden kann. Die ins Extrem getriebene Kalkulation der Entscheidungshilfen scheint die Entscheidung selber auf reine Dezision zurückzuführen, von allen Elementen also zu reinigen, die noch irgend der verbindlichen Reflexion für zugänglich gehalten werden.

In diesem Punkt hat indessen auch das erweiterte dezisionistische Modell nichts von seiner ursprünglichen Fragwürdigkeit verloren. Offensichtlich besteht zwischen Werten, die aus Interessenlagen hervorgehen, einerseits, und den Techniken, die zur Befriedigung wertorientierter Bedürfnisse verwendet werden können, andererseits, ein Wechselverhältnis. Wenn sogenannte Werte ihren Zusammenhang mit einer technisch geeigneten Befriedigung realer Bedürfnisse auf die Dauer einbüßen, werden sie funktionslos und sterben als Ideologien ab; umgekehrt können sich mit neuen Techniken aus veränderten Interessenanlagen neue Wertsysteme bilden. Beispielsweise ändern sich unsere Maßstäbe für ein hygienisch einwandfreies Leben; es bilden sich neue hygienische Bedürfnisse im Verhältnis zu Fortschritten der medizinischen Forschung. Es ist sehr wohl möglich, daß der Einsatz stetig vermehrter und verbesserter Techniken nicht nur an undiskutierte Wertorientierungen gebunden bleibt, sondern seinerseits auch die tradierten Werte einer gleichsam pragmatischen Bewährungsprobe unterzieht. Es war die große Entdeckung des Pragmatismus, auf einer solchen Prüfung und somit rationalen Erörterung der Beziehung zwischen verfügbaren Techniken und praktischen Entscheidungen, die in der dezisionistischen Betrachtung ganz ignoriert wird, zu bestehen.

An Stelle einer strikten Trennung zwischen der Funktion des Sachverständigen und des Politikers tritt im pragmatistischen Modell gerade ein kritisches Wechselverhältnis. Weder ist der Fachmann, wie im technokratischen Modell es vorgestellt wird, souverän gegenüber den Politikern, die dem Sachzwang unterworfen sind und nur noch fiktiv entscheiden; noch behalten die Politiker, wie im dezisionistischen Modell, außerhalb der zwingend rationalisierten Bereiche ein Reservat, in dem praktische Fragen allein durch Willensakte entschieden werden müßten. Es ließe sich im einzelnen zeigen, daß Politikberatung in einem Prozeß der Übersetzung von praktischen Fragen in wissenschaftliche Probleme und umgekehrt von technischen Lösungen in praktisch befriedigende Antworten besteht. Die Bedürfnisse der Lebenspraxis werden erst durch eine Prüfung an den technischen Möglichkeiten und den zu ihrer Befriedigung verfügbaren Instrumenten artikuliert und strenger formuliert; grundsätzlich können die Interpretationen der Bedürfnisse als unrealisierbar daran auch scheitern. Umgekehrt wird die Richtung des Forschungsprozesses und die Erzeugung technischer Empfehlungen natürlich auch von den praktischen Fragen, die der Politiker in problematischen Lagen stellt und lösen möchte, gesteuert. So entfaltet sich in der Diskussion zwischen Wissenschaftlern und Politikern eine Dialektik von Können und Wollen, eine wechselseitige Aufklärung von technischem Wissen und von praktischem Bewußtsein. Diese Übersetzung von technisch verwertbaren Informationen in das praktische Bewußtsein einer sozialen Lebenswelt müßte in grossem Maßstab institutionalisiert werden, wenn wir im Rahmen einer langfristigen Forschungspolitik den technischen Fortschritt aus dem Zusammenhang naturwüchsiger Interessen herauslösen und den realen Bedürfnissen der Gesellschaft anpassen wollten. Dies ist die eigentliche Übersetzung, die zwischen jenen beiden Kulturen Huxleys nötig und möglich ist.

Dieser Prozeß der Übersetzung wäre nicht von der politischen Öffentlichkeit abzutrennen. Denn die Kommunikation zwischen den Sachverständigen und den Instanzen der politischen Entscheidung muß ja an die gesellschaftlichen Interessen und die Wertorientierungen, also an das Selbstverständnis einer gegebenen sozialen Lebenswelt anknüpfen. Sie kann sich nicht absperrern gegen eine Kommunikation, die vorwissenschaftlich immer schon im Gang ist. Der technische Fortschritt würde erst dann aufhören, als eine naturgeschichtliche Kraft gleichsam von außen in die soziale Lebenswelt einzubrechen, das technisch verwertbare Wissen könnte erst dann in das hermeneutisch explizierte Selbstverständnis einer gegebenen Situation wirklich aufgenommen werden, wenn unter den Bedingungen einer politisch fungierenden Öffentlichkeit die Beteiligung aller die Gewähr dafür bieten würde: daß sich der Wille die Aufklärung verschafft hat, die er tatsächlich will, und daß zugleich die mögliche Aufklärung den Willen soweit durchdrungen hat, wie sie es unter den gegebenen, den gewollten und den machbaren Umständen irgend vermag.

SUR CERTAINS PROBLEMES DES RAPPORTS DANS LE COMMUNISME

Pređrag Uranicki

Zagreb

Il est aujourd'hui plus clair que jamais que le monde est une totalité, son développement global et qu'aucun problème d'une certaine importance concernant le processus historique contemporain, aucun pays, aucun parti, ne peuvent être isolés de ce tout.* Les événements actuels se déroulent aux yeux du monde entier, le conditionnement de l'économie, de la politique et de la science est total, les procédés modernes ont des répercussions directes, positives ou négatives, sur des mouvements ou des peuples tout entiers.

La conséquence en est qu'aucun mouvement communiste n'est l'affaire d'un seul peuple. Son sens international immanent – car la victoire complète du communisme ne saurait être que mondiale – s'en trouve renforcé, et chaque progrès qu'il accomplit a des résonances sur le plan international. Dans le conflit de classe national et international, le communisme se heurte au fait suivant, qui a son poids: commençant sa vie historique dans les pays sous-développés, il est constamment confronté avec un monde capitaliste exceptionnellement développé, supérieur sur le plan technique, et qui de plus, particulièrement dans certains pays, atteint un niveau de développement démocratique enviable tant sur le plan culturel que sur le plan politique.

En outre, le communisme que nous défendons, c'est-à-dire le communisme de Marx et Engels, est né justement dans les pays les plus développés, chez les plus grandes personnalités culturelles de l'humanité progressiste de l'époque: on peut en conclure que la responsabilité de tout mouvement communiste qui se réclame des penseurs précités est d'autant plus lourde.

Le communisme de notre siècle a toujours eu à résoudre des problèmes d'une difficulté particulière exigeant qu'on les aborde de la façon qui convient. *Le premier problème* découlait et découle encore de la complexité spécifique des mouvements et des influen-

* La discussion au Cinquième Congrès de la Ligue des communistes croates.

ces historiques, et le *second* de la place historique qui revient au communisme, si l'on considère qu'il a pour tâche, face à la société bourgeoise de l'aliénation totale, et *tout de suite*, dès l'heure même de la révolution, de créer une nouvelle humanité.

Le rapport envers ces problèmes complexes, difficiles et historiquement décisifs ne peut être qu'un rapport permettant à toutes les forces progressistes et en premier lieu aux forces communistes de participer à la résolution de ces problèmes; ce qui revient à dire que les communistes et tous ceux qui sont orientés vers le dépassement de l'ancienne société bourgeoise, estiment que toutes les sphères de la vie sociale devaient être soumises à la pensée critique, et en même temps se font un devoir, par leur engagement historique *personnel et libre*, de conserver cette attitude de rapport universel et radicalement critique envers tous les problèmes de la vie.

Pendant dans ce domaine, le communisme contemporain, au cours des trente dernières années, s'est montré plus ou moins déficitaire. Il faut en chercher la cause dans la domination, pendant une certaine période, de la conception staliniste du communisme, de la conception des rapports internes qui lui sont propres, et des processus du monde contemporain. Jusqu'à maintenant, en tant que communistes yougoslaves et en tant qu'organisation politique d'ensemble des communistes, nous avons fait la critique théorique et pratique du stalinisme la plus complète qui soit à tous les égards (malgré une réalisation incomplète n'atteignant pas tous les domaines) et il est inutile d'y revenir. Mais il serait bon d'insister de nouveau sur certains éléments (ou de leur donner un éclairage particulier) des problèmes en question que le mouvement communiste dans le monde, et le nôtre, naturellement, ont encore à résoudre, et sur certaines faiblesses de notre pratique communiste.

Le grand défaut du stalinisme, qui fut la cause de toutes les déformations que nous connaissons, fut d'avoir été loin du niveau de pensée théorique culturelle et humaine que suppose la supériorité du communisme, dans le domaine des rapports humains, sur la société bourgeoise. Au lieu de perpétuer, après la victoire de la révolution, la grande tradition marxiste du dialogue théorique créateur, la grande tradition de la confrontation et de la lutte des pensées remarquablement présentes dans l'héritage russe depuis le grand Lénine jusqu'à la pléiade des grands marxistes russes, le stalinisme a introduit dans la pratique russe et dans la pratique internationale une étroitesse de vue stupéfiante, l'intolérance, la suspicion, des aspirations primitives à l'infaillibilité et à l'omniscience pour un sommet politique étroit, et enfin pour une seule personnalité.

La *méfiance* envers l'homme, et même envers le camarade de combat communiste, était à la fois la cause et l'effet de cette position et de cette pratique qui devaient aboutir à un rétrécissement tragique de la plate-forme du mouvement communiste, de l'étendue de l'action sociale, de l'engagement et de la création théorique. (Ce dont il est question ici c'est bien entendu de la pensée révolutionnaire sociale et philosophique, et non des sciences exactes qui peu-

vent et doivent se développer dans le monde contemporain quels que soient les systèmes, car elles sont la base du progrès technique.)

Ces façons de voir ne peuvent que conduire à l'échec. D'une part, une telle méfiance envers l'homme (l'ouvrier ou l'intellectuel) est contraire à l'esprit et au sens du communisme qui doit justement rétablir la confiance en l'homme après les longs drames humains de la société de classe; d'autre part, ni un groupe étroit, politique ou scientifique, ni même un parti ne peuvent remplacer la masse de l'action et de la création sociales et théoriques.

La débâcle de cette conception du communisme (— et le socialisme n'est que le nom donné à sa phase initiale, c'est pourquoi nous parlons à dessein du communisme, car c'est lui qui englobe dans un tout ce mouvement social et philosophique, de sorte que c'est un non-sens de parler des dates d'entrée dans le communisme, qui est déjà en oeuvre, quel que soit son niveau ou sa phase) ne fait pas de doute. Sur le plan international, l'année yougoslave 1948 marqua le début du déclin d'un mythe qui n'a fait que discréditer le communisme aux yeux de l'humanité développée. Sur le plan intérieur le XXII^e Congrès a continué ce que le XX^e avait commencé, bien qu'il y ait encore beaucoup à faire. Malgré tout, un grand pas en avant a été fait, dont la portée est considérable.

Avec cette attitude de critique radicale qui seule convient envers les problèmes en question dans les pays où le communisme se réalise, il faut mentionner *encore* un élément qui constitue un principe facile à comprendre et pour ainsi dire banal quoique dans la pratique fort complexe et difficile à résoudre, un élément implicite à la révolution et à son sens: le besoin de réaliser des rapports qui dépasseront constamment la situation aliénée et inhumaine de la société bourgeoise et toutes les négations qui se créent dans le communisme lui-même.

Ces deux éléments dans la réalisation de l'humanité nouvelle se conditionnent réciproquement, et l'un suppose l'autre.

Si le premier élément, celui de la critique créatrice libre et radicale, vient à manquer, rien n'empêche les rapports aliénés de pouvoir devenir dominants, et aucune organisation, instance ou individu n'est en mesure de remplacer les possibilités créatrices, les expériences et les résultats de la pensée de la communauté tout entière engagée.

Si le second élément vient à manquer, si le développement post-révolutionnaire est orienté de plus en plus vers la domination des institutions politiques, vers le maintien de l'aliénation politique et économique sous de nouvelles formes et dans de nouvelles conditions, les nouvelles déformations dans les rapports sociaux auront nécessairement des effets négatifs sur l'atmosphère intellectuelle et culturelle et aboutiront dans le domaine des idées et de la culture à un monopole qui est un signe de dégénérescence. En ce qui nous concerne, nous constatons avec satisfaction que nous avons, progressivement mais régulièrement, introduit ces deux principes dans les fondations de notre conception et de notre pratique de la première phase du développement du communisme. En soutenant le

principe de la critique radicale comme unique médium de la découverte libre et efficace de la contradiction, et de tout ce qui fait obstacle à la réalisation d'une nouvelle communauté historique, nous montrons au monde (la question ne se pose pas de savoir si cela se fit toujours avec esprit de suite, et sans résistance d'où qu'elle vienne) que le communisme (même dans sa phase initiale) est le premier mouvement historique et la première société qui par principe n'admettent aucun problème tabou, le premier mouvement historique qui, dans le but de libérer l'homme au moins des principales formes actuelles de l'aliénation, pose comme supposition et comme condition de son existence historique la démystification de toutes les formes et instances qui ont toujours régné sur l'homme comme des forces mystiques.

Par le second principe, celui de l'autodirection, nous avons posé les bases sociales concrètes d'une libération de l'homme plus universelle et radicale. Ce second élément nous prouve la nécessité du premier. Nous avons ouvert des chemins *historiques* que personne n'avait encore suivis. Le principe de l'autodirection, nous l'avons conçu de façon originale et claire, comme l'essence de l'existence et du développement du communisme, le fondement du dépassement de l'aliénation, et pour finir de l'aliénation de l'homme par l'homme. Mais il n'y a pas de règle pour ordonner chaque pas de ce mouvement et de ce vouloir historiques. Les fautes, les défauts, les déviations, les précipitations, l'impatience, les approximations etc. sont inévitables. Notre tâche consiste à les réduire au minimum et à ne pas permettre que certaines tendances négatives deviennent dominantes. Notre mouvement ne peut pas être tout à fait immunisé contre les tendances étatiques bureaucratiques qui vont si souvent de pair avec les tendances technocratiques, contre les diverses tendances locales étroitement nationales et provinciales, contre le fétichisme du marché et de l'argent. Si nous considérons de plus que nous développons dans le cadre de rapports mondiaux déterminés où règnent des principes pour la plupart bourgeois – nous verrons qu'il est inévitable que notre mouvement subisse l'influence de nombreux éléments négatifs.

Le chemin que nous avons tracé, celui de l'autogestion et de la désétatisation, du renforcement des rapports monnaie-marchandise, de la vitalité économique et culturelle, du dépassement du monopole politique etc., exige beaucoup d'efforts, d'initiative personnelle, d'esprit critique, d'engagement, de confiance, de collaboration universelle active, non seulement d'une série d'institutions, mais de toutes les couches de la communauté.

L'histoire nous donne deux faits d'expérience parfaitement clairs: celui du bureaucratisme stalinien inhumain, et celui des rapports développés monnaie-marchandise sur la base de la propriété privée, donc dans le capitalisme. Nous avons en commun avec le stalinisme que comme lui, par la révolution, nous avons aboli la propriété privée bourgeoise, donc la bourgeoisie en tant que classe – mais nous voulons éviter toutes les déformations et aberrations sur le plan des rapports humains. Avec l'autre réalité, nous avons en

commun des rapports monnaie – marchandise sur la base intérieure d'une nouvelle structure, structure sociale communiste, quoique encore à sa phase initiale.

Avec ces deux formes historiques, nous avons encore beaucoup de points communs – quelle que soit la forme adoptée par ces éléments dans les nouvelles structures sociales communistes – tels que la division du travail, les grandes différences économiques et culturelles entre les régions ou les couches sociales diverses, l'état, etc. . . .

Telle est l'origine de la complexité de notre situation et des difficultés que nous éprouvons à résoudre certains problèmes qui se posent tous les jours. Les rapports monnaie – marchandise, quel que soit le cadre dans lequel ils se développent, créent nécessairement des situations, des rapports et une structure de conscience qui ne sont pas toujours loin de ce qu'ils sont dans la bourgeoisie. Le désir de se faire des revenus illégaux, ce qui ruine les normes morales des rapports communistes, les aspirations qui poussent les individus à s'enfermer dans les sphères d'intérêt d'un cercle étroit, les monopoles, les spéculations etc., en un mot l'intérêt privé étroit, s'imposent comme un idéal qui découle en partie des rapports en question. Et du fait même qu'ils existent dans un contexte historique déterminé qui n'est pas bourgeois, mais communiste, cette communauté a précisément la tâche de développer ces rapports monnaie-marchandise (pour ne pas aboutir à un bureaucratisme inhumain), mais aussi d'agir de façon planifiée et organisée de manière à stimuler le développement des côtés positifs de ces rapports tout en freinant, limitant et éliminant le plus possible les conséquences négatives qui en découlent. Ce n'est pas une tâche impossible, mais ce n'est pas non plus une tâche facile, elle exige la mobilisation de toute la communauté pour la résolution de ces questions et pour la lutte contre les abus évidents et la violation de la légalité, en même temps que pour la création d'une nouvelle conscience sociale qui doit correspondre aux bases encore sous-développées sur lesquelles repose notre développement tout entier. Le rôle de la Ligue des Communistes est ici primordial, pour ne pas dire essentiel.

Il ne faut pas oublier qu'avec toutes ces difficultés et structures déterminées, le fait de l'autodirection et la tendance au dépassement des formes principales de l'aliénation de l'homme, constituent des bases suffisantes pour la formation d'une nouvelle structure historique de la conscience, dont les caractéristiques sont le sentiment d'appartenance, non à une couche mais à une communauté communiste, le sentiment de la dignité personnelle, le sentiment de la solidarité, de la confiance, etc., en face des caractéristiques bien connues d'égoïsme et d'amour-propre de la bureaucratie et de l'humiliation de la personne humaine qui est son apanage.

Il ne faut pas perdre de vue que c'est de la réalisation de ces idées et de ces aspirations que dépendent non seulement le sort de ce nouveau monde que nous voulons voir devenir la base d'une nouvelle vie et création humaines, mais aussi le sort des jeunes

générations qui ne peuvent pas donner un sens à leur vie par les seules satisfactions vaines et éphémères qui leur sont fournies par la richesse de la civilisation technique.

La complexité de ces tâches exige qu'on les considère de la manière qui convient. L'obligation pour la communauté communiste de libérer tous les courants de la vie, toutes les possibilités créatrices, et de dépasser dans cette lutte et confrontation des idées, positions et solutions variées, la démocratie bourgeoise la plus développée sur ce terrain, en faisant que le principe de la critique radicale devienne son principe essentiel, n'est pas une exigence abstraite, de telle ou telle sphère de la société, mais du communisme *en tant que* communisme.

Dans ces conditions, on voit clairement se dessiner les positions et intentions d'une partie de l'intelligentsia humaniste, très engagée, mais des autres intellectuels également. Aucune aspiration sérieuse – ce qu'est supposé être, quel qu'en soit le résultat, tout effort intellectuel, philosophique, sociologique etc., pour contribuer à la vitalité de ce nouveau monde historique – ne saurait être, par son caractère et ses intentions, une aspiration à un privilège particulier où la création de sphères au-dessus de la société. Etre «au-dessus de la société», cela signifie simplement ne pas être «dedans», ce qui est suffisant pour faire tourner court toute pensée philosophique théorique et scientifique sérieuse et responsable. Nous ne devons pas permettre que les sphères de notre création théorique et culturelle subissent le sort que leur réserve généralement l'histoire: n'avoir dans leur existence critique, même libre, aucune résonance historique (comme c'est le cas, en grande partie, pour la pensée progressiste et humaniste en occident), et s'enfermer pour cette raison même ou pour l'impossibilité de l'expression libre, dans un isolement aristocratique se suffisant à lui-même. Cette dualité n'est un avantage ni pour la société, ni pour l'art, ni pour la philosophie, ni pour la science.

Pour la société, il est sans doute préférable de ne pas se casser la tête avec de nouveaux points de vue, avec un éclairage critique et la négation d'états de fait qui semblent normaux et irréfutables. Pour la philosophie, l'art et les sciences humaines, le plus facile est de se replier sur soi-même et d'emprunter leurs thèmes à l'histoire, à l'abstraction etc. Les deux cas aboutissent à l'échec, à l'appauvrissement, à la résignation. Le communisme, comme négation de l'ancien système d'aliénation et de séparation, ne saurait quant à lui séparer ces deux sphères. Tout ce qui pense dans l'esprit de ce mouvement et de ce vouloir en constitue une partie intégrante. Et si les meilleures forces font partie de ce mouvement et même de l'avant-garde, ce n'est pas l'effet d'un hasard. Et il est logique que les meilleurs travailleurs culturels et théoriques prennent une part active à ces luttes historiques comme avant-garde politique, eux qui ne sont pas seulement des théoriciens, écrivains ou savants, mais des hommes aux possibilités multilatérales et liés à leur histoire; et il est aussi logique que les partis et les ligues communistes rassemblent les meilleurs talents de toutes les couches

de travailleurs, car dans le cas contraire, ils ne peuvent remplir jusqu'au bout avec le maximum d'efficacité leur mission d'avant-garde historique.

Le communisme, en tant que totalité sociale où s'accomplit l'enchevêtrement intensif de certaines sphères de la vie (et non leur isolement), où chaque sphère participe au mouvement universel et se trouve responsable non seulement d'elle-même mais aussi du tout, est la seule formation sociale et historiquement supérieure qui soit possible.

Ces rapports et ces conceptions du rôle et de l'importance de certaines sphères ne vont pas chez nous sans erreurs et sans anachronismes. Nous avons depuis longtemps dépassé le mythe de la démocratie synonyme de pluralité des partis, et celui de la démocratie socialiste établie du fait même que l'état socialiste la proclamerait forme supérieure de démocratie et de liberté. En revanche, nous nous habituons difficilement à certaines thèses de première importance de notre programme et à la variété de la pensée critique, qui n'est pas à l'abri des erreurs. Nous agissons encore à la légère quand il s'agit d'attribuer des épithètes politiques et nous sommes trop peu persuadés que dans tous ces efforts critiques, l'attitude qui consiste à secouer les petits drapeaux rouges des mesures administratives ne saurait convenir. Le pouvoir dans le communisme est dirigé contre les forces historiquement dépassées et déçues et contre ceux qui enfreignent les lois en vigueur. Le droit historique des communistes à l'engagement social, à la défense de leurs positions, personne ne peut le contester s'ils ne trahissent pas les normes et le sens du communisme.

A cet égard, tenant compte de nos défauts, limites, réactions contraires etc., nous avons fait et nous faisons des pas importants en avant. Si nous considérons les conditions dans lesquelles s'est accomplie notre révolution, l'état arriéré de notre pays, les conceptions dominantes du mouvement communiste de la période staliniste qui constituent encore la difficulté essentielle pour quantité de mouvements, nos difficultés après la guerre, les rapports internationaux etc., nous pouvons tranquillement affirmer que les communistes et la Ligue des Communistes de Yougoslavie ont été à la hauteur de leur tâche historique. Il y eut certes des fautes subjectives, des limites et des échecs, et il y en aura encore. Mais l'histoire n'est pas un processus naturel prévisible dans le détail, c'est un tissu complexe de rapports humains dont l'acteur principal est l'homme conscient et libre. Et plus complexe encore sont les chemins de la Révolution, qui n'ont jamais donné l'impression de boulevards prévus pour les promenades oisives et les vains bavardages.

En conséquence, nous résoudrons avec plus de succès tous ces problèmes si nous obtenons (ce qui n'ira pas sans conflit) que s'entremettent le plus possible toutes les sphères de la société, et si nos points de vue, nos conceptions et notre pratique révolutionnaire sont le résultat des différents efforts et vouloirs d'une conscience critique et d'une atmosphère vivante, culturelle et studieuse.

ALIENATION REVISITED*

John Lachs

Williamsburg, USA

Sociologists and psychiatrists, existentialist philosophers and Marxists speak with such ease and authority about alienated man that I feel convinced they know exactly what they are talking about. Unfortunately, I cannot lay claim to the knowledge of these scholars. At times, I find that I do not know what idea is being conveyed by the word »alienation.« On other occasions, it appears to me that several different and possibly incompatible ideas are suggested by »alienation« in the contexts in which it occurs. For this reason, in thinking about alienation I must begin at the beginning. And the beginning is always the clarification of the concept one would like to understand or use.

I am quite certain that much of what I have to say is so elementary that advanced thinkers have long forgotten it. Now if they have forgotten it, then perhaps it is time for them to be reminded of some of these simple but sobering considerations. If, however, they have long known and have not lost sight of the few facts I wish to adduce, then they would be well-advised to pay no attention to this paper. I shall offer neither striking new disclosures about the cause or cure, nor graphic portrayals of the latest symptoms of this apparently muchdreaded disease.

My aim in this paper is to deal with three interrelated problems. First of all, I shall make an attempt to get clear about the precise meaning of the word »alienation«. As a means to this end I shall distinguish and present brief analyses of three different concepts of alienation. Secondly, I shall make some remarks about the question of why so many thinkers have found the concepts of alienation to be such attractive tools for the description and expla-

* An earlier version of this paper was read at the Korčula Summer School (August, 1965) as part of a Symposium on the Philosophy of History. I wish to express my thanks to the organizers for the invitation to participate in the Conference, and to Miss M. C. Weirick whose astute comments have helped me convert a paper written to be *heard* in to one that may also be *read*.

nation of social disorder. This has a great deal to do with the apparent similarity of alienation concepts to the disease-concepts of medicine. I shall take this opportunity to explore the degree of the resemblance and to consider the justifiability of extending the application of the notion of disease to human society. Finally, I shall say a few words about the role which concepts of alienation may legitimately play in the study of history.

The word »alienation«, along with many another philosophical words, hides an ambiguity. It has been employed to stand for at least three different concepts, even though there is little indication in the literature of alienation that his ambiguity has been recognized. Let me present a brief sketch of these three concepts of alienation. Although I am reasonably certain that they are not the only concepts to which philosophers have referred by means of the word »alienation«, they are, at least, three of the most significant.

(1) *Alienation as a relation.* Tacit in the writings of a number of philosophers is the supposition that alienation is a relationship. The relation is usually conceived as having two terms, of which at least one is a person or collection of persons. A large number of different kinds of things may serve as the second term of the relation. Thus modern man is said to be alienated from himself and his fellow man (a person or collection of persons), from the products of his labor and from nature (collections of physical objects), and from creative life-activity (a kind of action). Some philosophers speak of the dehumanization of man intending to call attention, I suppose, to the alienation of man from human nature. A person or collection of persons is said in this case to be related in a particular way to a universal or an essence.

It is a little more difficult to specify the nature of the relationship which is supposed to obtain between these widely different relations. In speaking of the alienation of man from man philosophers often intend to call attention to the fact there is a lack of communication between individual human beings, classes or nations. In speaking of the alienation of man from himself they refer to the fact that many humans lack unified purpose and personality. To take but one more example, in speaking of the alienation of man from human nature philosophers most often simply mean that the traits of existing human beings are not qualitatively identical with the traits which compose or define the ideal man.

Now if there is any one strand that runs through these diverse and manifold relations, it is that of multiplicity or separation. The alienated man is divided against himself; alienated men are separate in their interests and allegiances; man alienated from nature and human nature is severed from the source of his being. The relation of alienation as it obtains between two terms is always some determinate of the determinable relation of disunion or separateness.

To say this and no more, however, is not quite enough. Clearly, not all forms of separateness are forms of alienation. There is a notable separateness between my bed and myself. and yet I do not

suppose anyone would have the audacity to say that I am alienated from it. The reason for this, I submit, is that I would be distressed to find myself welded into unity with that metal structure. Valued separateness and desirable disunion are never considered cases of alienation. Alienation is diversity where unity should be, a tragic schism where oneness should prevail.

The point should, by now, be clear: to impute alienation is to make a value judgment. The very concept of alienation is value-loaded. It involves tacit reference to what *should be* or to a standard. To assert that this relationship exists between two terms is not simply to describe what is, but also to indicate that what is falls short of what it ought to be. To apply this concept is to convict and condemn.

(2) *Alienation as a process.* Some philosophers speak of alienation not as a static relation between beings but as a dynamic process. A process may be called alienated for one of two reasons. (A) Some processes of development terminate in situations in which the relation of alienation characterizes certain beings. Such a process is said to be one of alienation simply because it creates or tends to create the relation of alienation. (B) Certain other processes are considered alienated irrespective of what they produce: alienation is, in this case, a property of the process itself, instead of being a property of its product. It is extremely difficult to say in what the alienation of such processes consists. It may be as fair a generalization as one can make to maintain that they are all processes in which some element of unnaturality or undesirable irregularity is thought to be detectable. Philosophers who speak about processes of alienation in this sense appear to be of the opinion that certain series of events in history, society or the individual psyche carry the unmistakable marks of unhealth. Unfortunately, they usually make no attempt to specify the nature and criteria of the disease. I shall have more to say on this topic at a later stage in my argument.

The concept of alienation as an ongoing process is no less value-infested than the first concept of alienation we distinguished. In the case of (A), it is clear that we cannot tell which processes are processes of alienation unless we know which, if any, of the relations they lead to are relations of alienation. And we have already seen that it is impossible to know which forms of separateness are forms of alienation unless we are cognizant of what ought to be. In the case of (B), on the other hand, the presence of the value element is clear simply from the specification of alienated process as involving an element of undesirable irregularity. Even the notion of disease, as I shall try to show later, is value-loaded.

We may conclude therefore that the process of alienation is a value-destructive process. To assert that such a process characterizes all or certain parts of the history of mankind is not simply to describe what has happened. It is also to convict and to condemn it.

(3) *Alienation as a state of mind.* The works of a number of philosophers and even more psychiatrists reveal that they think of alienation not as an objective process or relation, but as a subjective state of mind. As such, alienation is usually identified with the feelings of loneliness, anxiety and despair which are, in the opinion of many, characteristic features of the modern age.

The feeling of being without identity or allegiance, albeit subjective, often has its source in some objective condition of society. Accordingly, alienation as a state of mind is rarely accepted as an isolated fact. It is usually conceived as an effect in the individual of some fundamental social disorder. In the current sense, a person would be said to be alienated if he experienced an inordinate amount of suffering as a result of such feelings as anxiety and despair. If a large number of persons in a society were thus alienated, we would be entitled to infer that the society or its members were alienated also in the first or second senses of the word. Alienation as a state of mind is, in short, usually construed as the clinical symptom of the relation or process of alienation.

The fact that alienation as a state of mind is often taken as the symptom of severe social or personality disorder reveals an interesting feature of the concepts I have been discussing. Notions of alienation appear to bear a certain resemblance to the disease-concepts of medicine. It is this apparent similarity that particularly impresses thinkers who feel most confident of the usefulness or scientific import of these concepts. Their similarity to the concepts of physical disease may have been at least partly responsible for the enthusiastic use to which they were put by such thinkers as Karl Marx. Intent upon diagnosis and remedy of the human condition Marx, along with many another philosopher, saw in the notions of alienation the conceptual tools by means of which the pervasive ailments of human history may be revealed.

At first sight, the concepts of alienation may appear to be most effective in extending the notion of disease to the fields of society and history. Alienation as a state of mind can readily be construed as the symptom of objective ailment. The process of alienation is in some respects analogous to the development of an infection or the course of a disease. Finally, the relation of alienation is similar to the physically diseased condition of a patient. It would be a great boon to social science if this parallel between alienation and physical disease could be fully worked out and defended. The fact that it cannot is as unfortunate as it should be obvious to anyone who subjects the matter to closer examination.

The assimilation of the notions of alienation to the family of physical-disease concepts is unjustified. In order to diagnose a condition as diseased we must know either (1) the natural or (2) the normal state of the being whose condition it is. Simplest of all would be the first of these alternatives: if we could determine the nature of the organism, disease could be construed as the distortion or destruction of nature. It is unfortunate that this simplest of solutions is not available to us: beings either have no nature in the

sense of a normative constitution, or else grasp of their essence is forever denied us. Diagnostic skill is not a function of metaphysical insight.

The only other way in which disease may be diagnosed is by reference to the usual, or normal condition of the organism, where that condition is assumed to be life-promoting. It is often supposed that the central distinction here is between functional and dysfunctional conditions. This, however, is misleading as it stands. Every condition, event and organ is functional to some end: each creates new conditions, each has some result. What we need is some criterion by which to choose between results. In the case of a living being this can only be the tendency of a given condition to promote or hinder the life of the entire organism. The central distinction is that between the life-promoting and the life-destructive. We call those conditions functional which tend to enhance the physical life of the organism: those which tend to interfere with its continued physical existence are called dysfunctional.

The point I wish to make is this. Not all the non-normal or unusual conditions of an organism are considered diseased. We decide to classify certain unusual conditions as diseased on the basis of their potential danger to the organism. Personal discomfort and short-term impairment of the operation of the organism are sometimes also taken into consideration, but their role in our decisions is relatively insignificant. Without some such ultimate criterion or point of reference as the destruction of physical life, the concept of disease cannot be applied and is hence valueless. It is at precisely this point that the similarity between physical disease and such social »ailments« as alienation breaks down. If the concepts of alienation were to be construed as similar to disease-concepts, we would have to provide a standard by reference to which we could select the disease-conditions from the changed, unusual or unexpected conditions of a society. Such a point of reference is an indispensable condition of interpreting alienation as an ailment.

The difficulty diagnosticians of alienation face is that in the social sphere there is no criterion which could possibly match the precision and finality of physical death. The most obvious suggestion is that, by analogy with the biological organism, those conditions be called socially diseased or alienated which are destructive of the life of a given society. Our conception of the »life« of a society may be modeled on our conception of physical life. Thus we may say that the life of an organism is a set of identifiable biological processes such that if these processes cease, the organism as a whole ceases. By analogy we could say that the life of a society is an identifiable set of social processes such that if these processes cease, the society as a whole ceases.

This suggestion will obviously not do. There are, no doubt, some social processes whose cessation would bring with it major changes in the social status quo. But this is very far from saying that it would bring with it the cessation of a given society. The reason for this is twofold. First of all, we have a considerably less precise

notion of the processes which constitute social »life« and of their interconnection than we have of the processes of biological life. There are substantial disagreements about which processes and institutions should be considered as belonging to the core of a given society and which should be excluded as not parts of that society at all, in spite of the fact that their spatio-temporal location may overlap with the location of core processes. There is less than full accord among competent authorities even about the forms or classifications of society. In general, there appears to be an element of convention or choice in the identification of the social processes which shall be construed as comprising a society or its »life«, and this arbitrary element is largely absent in the case of biological organisms.

The suggestion I am examining is that, by analogy with physical life, we maintain that the life of a society is an identifiable set of social processes such that if these processes cease, the society as a whole ceases. Now the second, and more compelling, reason why this analogy will not work is that there is no terminal point in society to match organic death. There is a precise and testable difference between the biologically living and the non-living: the death of an organism is a radical and indisputable fact. There is no such crucial discontinuity in the life of society. Barring the rare case in which an entire culture is literally (and physically) destroyed, each society has a life that is continuous through change. Social customs, social relations and social institutions undergo constant metamorphosis with never a break. In this flux of events there is no social form with a fixed and enduring nature: in society, as in the moving clouds that give but hints of form, there are no definite beginnings and no unequivocal ends.

As a result of the necessary vagueness and arbitrariness of our concepts of the »life« and »death« of societies, we cannot identify alienated social conditions by their presumed tendency to destroy the life of a given society. But if this criterion will not do, what other can take its place? I can think of only one other possible suggestion. Instead of the tendency to be destructive of the life of a society, we may take as our point of reference the tendency to destroy the society as a whole. This might be interpreted in two ways. (1) By destruction of a whole society we might mean the physical annihilation of a total culture. If this be the criterion, very few, if any, social conditions could be called alienated. (2) By destruction of a society we might mean the annihilation of what may be called the total social status quo. But the total social status quo or total state of a society at a given time is annihilated by the least change to give way to another, slightly altered total state. Hence, if this be the criterion by reference to which alienation is identified, virtually every state of every society will have to be called alienated, for change is all-pervasive.

My conclusion is that the extension of the notion of disease to the sphere of society is based on an inadequate analogy between societies and biological organisms. Since the analogy is weak, since

we can neither know the essence of a society nor devise a criterion by which its alienated states could be distinguished from its usual or unusual but not unhealthy states, the classification of alienation as a social disease is clearly unjustified.

Let me now proceed to the question of the role of the concepts of alienation in the study of history. It should be clear by now that they cannot serve as diagnostic tools in the attempt to understand and transform society. Every sociologist, historian and political scientist should remind himself at least once a day that societies and states are not animals. They are not organic and alive in the sense in which elephants are organisms which live. As a result, they cannot be infected with diseases in the way in which animals and plants can fall ill.

It is also obvious that the concepts of alienation have no value as first-level descriptive concepts in history. They are neither necessary nor appropriate in the factual description of the stream of events. Alienation is not a type of observable event: even when we mean by »alienation« a group of feelings, those states of mind may be adequately described without ever using the concept of alienation.

If the concepts in question have any role at all in the study of history, it is on the level of explanatory theories of great generality. I have in mind theories which have as their subject matter the general features of a society or group of societies, and also theories which attempt an interpretation of general historical tendencies. Although many historians shy away from theories of such great scope, I can see no reason why theorizing on a level of high generality should be considered inappropriate for those social scientists who wish to engage in it.

The difficulty I see in the role of alienation-concepts in such general theories derives from the fact that every one of them includes value elements. Now I am prepared to admit that there may well be value considerations involved in accepting or rejecting scientific hypotheses. But I feel quite certain that no scientific observation statement, hypothesis or theory may contain value-loaded concepts, viz. concepts whose application automatically commits the scientist to a value judgment. Can the concepts of alienation have any role in history at all, then? Not if history is a science. It appears that we are faced with a simple dilemma here. Either history is a science and hence the concepts of alienation can play no role in it, or the concepts of alienation can be made to function with profit in historical theories and therefore history can achieve neither the value-free objectivity nor the explanatory and predictive power of science.

Both horns of this dilemma appear to me to be objectionable. I find it inconceivable that an intellectual enterprise such as history could ever surrender its aim and aspiration to be objective and to provide adequate explanations and predictions of phenomena. It is equally undesirable to deny the usefulness of certain of the concepts of alienation in the social sciences, especially in view of

the fact that employment of these concepts has on occasion led to significant discoveries. Let me, therefore, attempt to dissolve the dilemma by the introduction of a simple distinction. Although concepts of alienation have no place in the completed theories of history, they are useful in the investigations of the historian. It is reasonable to construe them as concepts whose introduction into a proposition renders that proposition a regulative principle of inquiry rather than a constitutive principle which must be true or false.

If concepts of alienation are carefully distinguished from one another and if they are employed in a regulative capacity, they may well suggest interesting connections and new lines of investigation to the historian. Their usefulness in this limited but legitimate context cannot be denied. But such claim of fruitfulness or heuristic value is very far indeed from the claims one hears now and again that in the concepts of alienation we have found the key to the single process which governs history.

LA REUNION DES REPRESENTANTS DES REVUES PHILOSOPHIQUES DES PAYS SOCIALISTES A VARNA

Sur les rives ensoleillées et sablonneuses de la mer Noire, non loin de Varna, dans ce pays des Bulgares réputé pour son hospitalité, les philosophes de huit pays socialistes se sont réunis pour cinq jours de fécondes discussions. Les représentants des revues philosophiques d'U. R. S. S., de Bulgarie, de Hongrie, de la République démocratique allemande, de Pologne, de Roumanie, de Tchécoslovaquie et de Yougoslavie, dont c'était la troisième réunion (première en 1961, R. D. A., deuxième en 1963, Tchécoslovaquie), ont abordé l'étude de grands problèmes philosophiques (édification et structure du socialisme, ses antagonismes intérieurs, ses perspectives; théorie du reflet; importance et sens de recherches sociologiques empiriques), en même temps que l'étude des formes spécifiques de l'activité et de la collaboration entre les revues philosophiques. On peut affirmer dans l'ensemble (et les participants l'ont reconnu à l'unanimité) que cette troisième réunion a été la plus intéressante et la plus fructueuse, contribuant à l'approfondissement non plus formel mais véritable, de la compréhension mutuelle entre philosophes marxistes. Malgré certaines différences et même divergences dans les points de vue, et malgré certaines inégalités de niveau dans le raisonnement, nous avons tous pu constater à la fin que ces échanges de vues, cette confrontation amicale de plusieurs thèses différentes, est la seule voie, qui puisse conduire à une vue synthétique de toutes les questions qui se posent et de la manière de les aborder, ce qui ne peut qu'enrichir la vie philosophique et rendre plus vivantes et attirantes les pages de nos revues philosophiques. Cette ouverture fut la caractéristique essentielle de cette consultation, et c'est de là que vint son succès. Exposant ouvertement et sans dissimulation ses propres thèses, chacun a prouvé qu'on en arrivait à abandonner de plus en plus résolument de nombreuses positions dogmatiques figées naguère invulnérables, et cela même chez les philosophes qui étaient jusqu'à maintenant fermés à toute pensée un peu neuve et autonome. On a vu clairement que c'était là la seule manière de faire susceptible de restituer son sens original au message philosophique et humain de Marx, et de permettre au marxisme de s'opposer avec succès à la philosophie bourgeoise de l'Occident, redevenant enfin, après tant de crises, la philosophie vivante du monde contemporain, celle qui pénètre les plus profondément et avec le plus d'efficacité au coeur de ses problèmes, de ses cataclysmes et de ses contradictions souvent tragiques.

*

Le rapport principal consacré au premier thème étudié a été présenté par l'académicien Mark Borisovič Mitin. L'auteur parla de certaines définitions classiques connues du socialisme, de l'impérialisme, des ennemis philosophiques du marxisme, du dogmatisme et du révisionnisme, des différences essentielles entre socialisme et capitalisme, de la nécessité de renforcer le monolithisme et l'amitié entre les pays socialistes, et de certains antagonismes à l'intérieur du socialisme. Sur ce dernier thème, M. Mitin a avancé quelques objections intéressantes et nouvelles. Mihael Trifunović Jovčuk, deuxième personnalité de la délégation soviétique et membre

correspondant de l'Académie des sciences, a parlé dans le même sens de certaines formes d'aliénation dans le socialisme, défendant une thèse qu'il avait attaquée auparavant (par exemple en 1963, au symposium de Dubrovnik) avec beaucoup de décision. C'est à cet égard que les exposés des délégués soviétiques ont été particulièrement intéressants, bien que le rapport très détaillé de M. Mitin n'ait pas apporté grand chose de nouveau sur le plan philosophique. Presque toutes les thèses de base étaient des thèses connues, et furent présentées sous l'angle de la problématique politique générale plutôt que sous celui de la philosophie. Certains accents nouveaux (par exemple l'erreur de surestimation de ce qu'on appelle le facteur subjectif, objet de la critique du philosophe bulgare T. Vlov), et certaines thèses au ton légèrement polémique, sur la nécessité d'un abord «concret» de certains problèmes (affirmant par exemple que dans mon rapport, «exceptionnellement intéressant», selon ses propres termes, on pouvait relever certains éléments d'humanisme abstrait) nous sont déjà familiers grâce aux textes russes et à nos textes yougoslaves. Il faut cependant reconnaître que les camarades Mitin (particulièrement dans son discours de clôture) et Jovčuk (dans ses interventions fréquentes et plusieurs fois couronnées de succès) ont montré de la compréhension pour l'échange ouvert de la pensée et beaucoup plus de souplesse qu'auparavant dans la façon de se familiariser avec de nouvelles thèses. M. Mitin, qui est considéré depuis plusieurs lustres comme le plus grand philosophe soviétique, rédacteur en chef de la revue *Uoprossy filosofii* et académicien, a même reconnu avoir beaucoup appris des interventions des autres délégués. Tout cela ajouté à un certain nombre d'autres faits parle assez de nouveaux mouvements positifs de la philosophie soviétique, mouvements plus évidents encore dans les pages des revues philosophiques que dans les exposés des délégués qui les représentent. C'est ainsi que l'académicien M. Mitin a parlé par la suite de façon fort intéressante du grand intérêt porté aux recherches philosophiques en U. R. S. S., soulignant que la grande revue philosophique *Uoprossy filosofii* reçoit des milliers d'articles et d'études qu'elle est incapable de publier à cause du manque de place.

Après le rapport de M. Mitin, une discussion a eu lieu avec les comptes-rendus plus ou moins importants des représentants des revues philosophiques dans l'ordre suivant: A. Wirth (Hongrie); Z. Ošakov (Bulgarie); A. Tanase (Roumanie); D. Grlić (Yougoslavie); M. T. Jovčuk (U. R. S. S.); V. Krajevski (Pologne); T. Strinka (Tchécoslovaquie); et le deuxième jour: M. Zivotić (Yougoslavie); M. Bellu (Roumanie); T. Vlov (Bulgarie); G. Lukács (Hongrie). Les exposés les plus intéressants furent ceux de M. Bellu, de M. T. Jovčuk et surtout celui de Strinka, qui s'appuyant sur la réflexion, a insisté sur la nécessité de respecter le domaine du travail scientifique philosophique sérieux.

Il est difficile à l'auteur d'un des exposés qui ont été faits de parler de la valeur des rapports des philosophes yougoslaves. Bien que nous n'ayons aucune raison de douter de la sincérité des déclarations des représentants des autres pays sur nos exposés, ni de l'attention ou de l'intérêt dont ils ont fait l'objet, il est peut-être exagéré de soutenir, avec certains délégués, que ce sont les Yougoslaves qui ont le plus contribué à créer l'atmosphère générale de la réunion. Le camarade M. Zivotić a traité avec succès de certaines questions de valeur éthiques concernant la lutte pour le socialisme (prenant une fois de plus la parole dans la discussion sur les revues), et j'ai essayé moi-même, dans mon compte-rendu, d'examiner certains aspects philosophiques de l'humanisation du socialisme, et certaines thèses sur la nécessité de la déidéologisation de l'avenir du socialisme et de son sens originel.

Dans son rapport (Information, reflet, création), l'académicien Todor Pavlov, chef de la délégation bulgare, président d'honneur de l'Académie des sciences bulgare, rédacteur en chef de la revue «La Pensée philosophique» et directeur de l'Institut de philosophie de Sofia, a défendu sa théorie du reflet bien connue sans y apporter de nouveaux éléments (sauf peut-être une négation assez sévère des nouvelles méta-théories, méta-philosophies, méta-logiques etc...). Son rapport, très étendu, distribué auparavant sous forme de livre, a suscité une vive discussion, et le plus grand intérêt a été donné aux co-rapports de l'Alfred Kosing (R. D. A.); A. Polikarov (Bulgarie); et Svetozar Stojanović, délégué yougoslave. Avec toutes les réserves et les concessions tactiques, soulignant sa propre jeunesse et l'autorité de l'académicien T. Pavlov, A. Kosing a exposé des remarques critiques intéressantes sur la théorie du reflet, tentant de montrer que les thèses en question ne sont pas soutenables à l'intérieur de l'ensemble des problèmes qui ont de la valeur dans les mouvements philosophiques contemporains. A. Polikarov (Bulgarie), qui a été sévè-

rement critiqué dans le discours de clôture de T. Pavlov, a fait preuve, sans avancer toutefois beaucoup de thèses personnelles, d'une connaissance approfondie de l'état des thèmes actuels de la théorie de la connaissance. Svetozar Stojanović, que Todor Pavlov a appelé le critique «le plus hardi» de la théorie du reflet, a mis en relief plusieurs difficultés inhérentes à cette théorie, sur lesquelles avaient déjà insisté nos philosophes (depuis la réunion de Bled en 1960). Stojanović a démontré que la théorie du reflet en tant que théorie de la connaissance passiviste, n'est pas en accord avec certaines positions essentielles de la conception de la connaissance activiste de Marx; puis, avec tous les égards dus à l'autorité de T. Pavlov, il a attiré l'attention sur certaines questions et difficultés épistémologiques sur lesquelles il a demandé des explications. Il n'a malheureusement pas reçu de réponse satisfaisante de l'auteur de la fameuse théorie du reflet, revue et complétée, qui eut d'abord une réaction d'intolérance, bien qu'il ait ensuite reconnu nos philosophes et affirmé que seul l'échange des idées pourrait enrichir la vie philosophique en Bulgarie et en Yougoslavie.

C'est cette conclusion qui a été soulignée dans les entretiens que nous avons eus avec la délégation bulgare, aux termes desquels il a été décidé de développer l'échange des livres et des revues, de fixer pour bientôt un échange de délégations philosophiques, et de créer, d'une manière générale des contacts étroits entre nos philosophes et les philosophes bulgares.

Le rapport le plus intéressant et le plus réfléchi fut probablement celui du rédacteur en chef de la revue «Etudes sociologiques» Sigismund Baumann (Pologne). Faisant preuve d'une connaissance approfondie du sujet, d'un talent oratoire tout particulier et de beaucoup d'esprit, il a démontré la portée et la valeur des recherches scientifiques empiriques. Les expériences faites en Pologne, qu'il a rapportées, montre que la Pologne dans ce domaine a dépassé de loin les autres pays socialistes. Et quand, au cours de la discussion, le camarade M. T. Jovčuk a fait remarquer que les recherches empiriques dans le domaine de la sociologie sont aussi très développées en Union Soviétique, qui n'est pas en dessous du niveau mondial sur ce plan, Baumann a exprimé sa satisfaction sur ce point, tout en signalant que certaines de ces recherches ont de grands défauts et que plusieurs questions dans les enquêtes sociologiques, telles qu'elles sont posées, ne peuvent apporter de résultats satisfaisants.

Au cours de la discussion sur le profil et l'orientation des revues les représentants de tous les pays et de presque toutes les revues ont pris la parole. Il nous semblait que nous pouvions affirmer sans fausse modestie que l'édition internationale de Praxis a soulevé un très vif intérêt et que de nombreux délégués (surtout de Pologne, R. D. A., Tchécoslovaquie et Roumanie) ont reconnu dans Praxis la revue marxiste la plus intéressante du moment. C'est ce qu'ont affirmé aussi les délégués en désaccord avec certaines thèses de Praxis eux-mêmes. De cette revue, du développement de la pensée marxiste en Yougoslavie, j'ai parlé moi-même dans une interview donnée à la radio Bulgare, et il en a été question dans de nombreuses rencontres que nous avons eues avec les délégations.

Sur une proposition de la délégation yougoslave, il a été décidé dans la résolution apportée à l'issue de la réunion que seront désormais invités à ces conférences les représentants des revues marxistes des pays non socialistes. La prochaine rencontre aura lieu en Hongrie, et la suivante, sur proposition de notre délégation, en Yougoslavie.

*

Les entretiens de Varna ont montré qu'aujourd'hui le dialogue argumenté est devenu la condition sine qua non du développement de la pensée marxiste. Sans échange de vues, il n'y a pas de progrès pour la philosophie. On connaît l'histoire des deux amis qui ont échangé deux billets de banque. Après l'échange, chacun se trouve en possession d'un seul billet. Mais après l'échange de deux pensées, chacun se trouve en possession de deux pensées. Dans ce sens, la réunion de Varna a atteint son but: nous sommes repartis enrichis. De plus, il a été prouvé que dans le marxisme contemporain se développent de plus en plus des pensées neuves, autonomes et libres, et que la philosophie marxiste se débarrasse dans les pays socialistes des thèses dogmatiques pétrifiées qui ont gêné pendant des années son développement créateur. Il y a bien encore çà et là des forces qui regrettent les

directives et les ukases, des philosophes diplomates que les discussions et polémiques libres n'enchantent guère, mais il y a aussi ceux qui défendent ouvertement et courageusement la philosophie marxiste créatrice. La brillante équipe de théoriciens, jeunes mais très compétents, de la R. D. A. (en particulier Eichorn et Kosing), les intéressants philosophes roumains, originaux et indépendants (en particulier Bellu), certains camarades de Tchécoslovaquie (en particulier T. Strinka), les Polonais, à la pensée libre et profonde (en particulier S. Baumann), des camarades de Bulgarie (A. Polikarov et autres), pour n'en citer que quelques-uns au passage, ont prouvé que l'époque de l'anathème impitoyable, du classement non argumenté, de »l'imposition du sceau«, était bien révolue, et que la philosophie dans les pays socialistes s'oriente de plus en plus dans la direction de la renaissance de la pensée humaine de Marx. Il est difficile de venir en aide à ceux qui ne le voient pas, car leur montre souffre d'un retard chronique. Telle est la conclusion que l'on peut tirer de la réunion de Varna. Mais ce n'est pas seulement un élément isolé qui aurait percé à cette occasion. Il s'agit d'un processus irréversible, et les individus à qui cela ne convient pas ne peuvent que crier vainement au secours et s'attendrir sur le passé.

Danko GRLIĆ

CHRISTENTUM UND MARXISMUS HEUTE

Das Symposium in Salzburg wurde von einer freien Vereinigung von Wissenschaftlern und Theologen, der Paulus-Gesellschaft veranstaltet. Der Gründer und Geschäftsführer der Gesellschaft ist Dr. Erich Kellner aus München. Er ist auch der Urheber des Programms der Gesellschaft, das Dialoge zwischen verschiedenen Welt- und Lebensanschauungen umfasst. Mitglieder der Gesellschaft sind Theologen, Philosophen, Naturwissenschaftler und viele andere. Bisher fanden mehrere Tagungen statt, bei denen über verschiedene Probleme unserer Zeit diskutiert wurde.

In vorigem Jahr veranstaltete die Gesellschaft vom 29. April bis 2. Mai in Salzburg eine Diskussion über das Thema *Christentum und Marxismus heute*, der etwa 300 Teilnehmer beiwohnten.

Die Referate umfassten drei Gebiete: 1. *Mensch und Religion*, 2. *Die Zukunft der Menschheit*, und 3. *Ideologische Koexistenz*. Es war äusserst interessant, verschiedene Meinungen über dasselbe Problem zu hören. Ein theoretischer Zusammenprall war unumgänglich, weil man in den Diskussionen nicht nur von verschiedenartigen Thesen, sondern auch von verschiedenen Voraussetzungen ausging. Die Theologen waren bemüht, so inhaltsreich wie nur irgend möglich in das Wesen des Marxismus einzudringen, um je vollständiger die Unterschiede zwischen der christlichen und der marxistischen Weltanschauung darstellen zu können. Die Naturwissenschaftler forderten genau bestimmte Begriffe und Kategorien, wie sie es, ihren Behauptungen nach, von ihren Disziplinen her gewohnt sind. Sie beanstandeten z. B. die Tatsache, dass alle über »Entfremdung« sprachen, ohne dass inhaltlich bestimmt sei, was unter diesem Begriff verstanden wird.

Den Marxisten wurde Gelegenheit geboten, ihre Thesen darzustellen und zu verteidigen. Die französische und italienische kommunistische Partei delegierte zu diesem Treffen ihre theoretischen Vertreter aus dem Zentralkomitee. An der Spitze der französischen Gruppe stand Prof. Roger Garaudy, der Direktor des Zentrums für Marxismusforschung. Die italienische kommunistische Partei vertrat vor allem Prof. Cesare Luporini, Philosophieprofessor an der Universität in Florenz und wissenschaftlicher Mitarbeiter des Gramsci-Instituts in Rom. Von den sozialistischen Ländern schickten nur die Jugoslawen und Bulgaren Vertreter zu diesem Symposium; die anderen sozialistischen Länder waren, obwohl eingeladen, leider nicht vertreten.

Solche Treffen tragen zweifellos prinzipiellen Charakter. Sollen wir miteinander diskutieren oder nicht? Diejenigen, die solche Gespräche verurteilen, sind auf dem Holzweg. Und solche gab es sowohl im einen als auch im anderen Lager. Am Ende des Treffens z. B. verlas Dr. Kellner zusammen mit einer Kommission, in der sich auch die Vertreter Jugoslawiens befanden, eine Resolution, deren Grundidee war, dass solche Treffen positiv zu bewerten sind und dass man sie auch weiterhin

veranstalten sollte. Über diese Resolution sollte abgestimmt werden. Ein Teil der Anwesenden war dagegen, dass Christen irgendwelchen Kontakt und Diskussionen mit Marxisten haben. Eine überragende Mehrheit aber stimmte für die Resolution und gab dadurch dem Vorsitzenden der Gesellschaft das moralische Recht, die begonnene Tätigkeit weiterzuführen.

Die Presse berichtete ausführlich über das Symposium. Dieses Treffen war aber keineswegs, wie auch berichtet wurde, eine Veranstaltung des neu begründeten Sekretariates für die Nichtgläubenden in Rom. Die Gesellschaft führt solche Gespräche schon seit einiger Zeit. Sie hat sie schon geführt noch bevor dieses Sekretariat begründet wurde. Die liberale und tolerante Haltung von dr. Erich Kellner beeinflusste weitgehend die Arbeit des ganzen Treffens. Und nun wollen wir uns kurz den Inhalt einiger Referate ansehen:

MENSCH UND RELIGION

Das erste Referat zu diesem Thema hielt im Namen der Christen Marcel Reding, Professor für katholische Theologie an der Universität in Berlin. Er sprach über das Problem: »Religion als Überbau«. Prof. Reding betonte, dass Marx' Kritik an der Religion und dem Christentum von den Christen erfordert, dass sie ihrerseits eine Antwort auf diese Kritik geben. Obwohl es den Anschein hat, als ob Christentum und Marxismus unvereinbar wären, muss man das Gespräch vom Standpunkt der Achtung vor dem Menschen beginnen und untersuchen, ob sich der christliche Glaube und der Marxismus auf Grund ihres geistigen Kerns ausschließen. Das ist die Frage, die für die Zukunft von grösster Bedeutung sein wird. Prof. Reding sprach über das Verhältniss Basis-Überbau als über ein geschichtliches Gesetz, das den Kern der marxistischen Geschichtsauffassung bilde. Seiner Meinung nach liegt das Problem in folgenden Fragen. 1. Ist dieses geschichtliche Gesetz Basis-Überbau atheistisch? 2. Muss es deshalb atheistisch interpretiert werden, weil es atheistische Voraussetzungen hat oder deswegen, weil es atheistische Konsequenzen hat? 3. Ist es möglich, es atheistisch zu interpretieren, ohne es auf Grund logischer Notwendigkeit atheistisch interpretieren zu müssen?

Wenn es einen Überbau nur in einer gespaltenen Klassengesellschaft gäbe, dann würde es keine Kunst, Moral, Religion in einer Vorklassengesellschaft oder klassenlosen Gesellschaft geben. Prof. Reding behauptete, dass diese These unhaltbar ist, weil auch die primitive Gesellschaft Kunst, Moral und Religion kennt. Der Mensch des Kommunismus wird, soweit Marx' Kritik des Gothaer Programms, aus moralischem Antrieb handeln. Marx spricht auch davon, dass Produktion eine geistige Tätigkeit sei. Nur der Mensch arbeite, das Tier nicht.

Der Referent vertrat weiter die Ansicht, dass das Gesetz Basis – Überbau keine atheistischen Konsequenzen habe, wenn sie nicht nachträglich in dieses Gesetz hineingetragen werden, weil niemand die Tatsache absprechen kann, dass Kunst, Moral, Religion vom Staat, der Polizei, den Produktionsverhältnissen und ähnlichem abhängig sind. Weiter behauptete er, dass sich die Vertreter der These Basis – Überbau nur wenig dem Detail dieses Problems widmeten. Engels hat das letzten Endes vorsichtig formuliert in der Behauptung, dass »in letzter Instanz« die Produktion der bestimmende Faktor sei.

Die Schlussfolgerung, die aus Prof. Redings Darstellung zu ziehen ist, lautet: Die Entscheidung über die Frage, ob der Marxismus atheistisch ist oder nicht, hängt von der Entscheidung ab, welche Voraussetzungen man unserer Meinung nach mit dem Gesetz der Geschichte verbinden darf. Das Gesetz der Geschichte selbst, also der Kern des Marxismus, ist nicht atheistisch.

Über die Thesen von Prof. Reding wurde lebhaft diskutiert, Cesare Luporini sprach darüber, dass die Klassiker des Marxismus keine ausdrückliche Theorie des Atheismus gebildet haben. Aus dem Geist ihrer Philosophie geht jedoch klar hervor, dass es sich dabei um einen Humanismus handelt, der als Problem zuerst bei Feuerbach auftritt. Marx hat dann später einige schwache Stellen in der Auffassung Feuerbachs korrigiert. Luporini gab zu, dass das Gesetz Basis – Überbau weder atheistisch noch religiös ist. Prof. de Vries, Professor für Philosophie an der Hochschule in Pullach, behauptete, dass das Problem Basis – Überbau einzig auf die Weise gelöst werden kann, dass man zuerst feststellt, was Überbau ist. Für Marxisten ist Religion Überbau, also ein »Opium für das Volk«, während sie für Theologen kein Überbau und demnach auch kein Opium ist. Redings The-

sen sind unhaltbar. Seinen Ausführungen nach müsste der Atheismus nicht wesensmässig im Marxismus enthalten sein. Das Problem Basis – Überbau zeigt jedoch, dass das geschichtliche Wirken Menschenwerk ist und nichts mehr. Was ist die wesentliche Voraussetzung dafür? Eben die Existenz des Menschen. Wenn der Mensch selbst seine Geschichte schafft, dann gibt es keinen Platz mehr für Gott.

Prof. Roger Garaudy hielt ein Referat über das Thema: Marxistischer Humanismus und Religion. In einer ausführlichen historischen Einleitung stellte er Marx' Verhältnis zu Hegel und einigen Problemen der Philosophie überhaupt dar. Die Klassiker des Marxismus haben auch das Gebiet der Religion nicht vernachlässigt. (Text »Zur Judenfrage«). In seinen Darstellungen sprach Garaudy auch über das Problem der päpstlichen Enzykliken und über verschiedene Bewegungen im Rahmen der Theologie, so etwa über Teilhard de Chardin, Tillich, Bultmann und andere. Besonders hob er den Einfluss Feuerbachs auf die Entwicklung des Atheismus hervor. In der Begründung seiner Thesen bediente er sich vieler Beispiele aus dem zeitgenössischen politischen Geschehen.

Garaudy betonte, dass die Marxisten für den Menschen kämpfen, und die Logik dieses Kampfes ist der Atheismus. Die diesbezüglichen Lösungen, die die Religion zu bieten hat, sind unwürdig und unmenschlich. Hier muss hervorgehoben werden, dass der Marxismus sein Wesen nicht negativ in Bezug auf die Religion bestimmt. Wir gehen vom Menschen und seiner schöpferischen Tätigkeit aus. Auf welche Weise ist Marxismus zugleich Atheismus? Garaudy unterstrich, dass die These des marxistischen Atheismus nicht in der Behauptung besteht, dass Gott nicht existiert, sondern dass der Mensch existiert. Das ist der marxistische Atheismus. Garaudy sagte weiter, die Christen vernachlässigten die wichtige Dimension des Menschen, das heisst, die geschichtliche Tätigkeit und Rolle des Menschen.

In der Diskussion wurde gesagt, dass auch die Marxisten von den Christen lernen könnten, was die menschliche geschichtliche Initiative betrifft. Die weiteren Einwände könnte man folgendermassen zusammenfassen: 1. Die Religion ist im menschlichen Leben kein Randproblem, wie die Marxisten dies annehmen. 2. Das Wissen von Gott hat nichts mit dem menschlichen Tod zu tun. 3. Wenn jemand sagt, dass er Gott nicht fühlt, so ist dies deshalb, weil er Gott nicht zu sich lässt. 4. Die Christen müssen das Problem des Atheismus als ein ernstes auffassen, die Marxisten hingegen nicht – darin liegt der grundlegende Unterschied. 5. Nicht nur der Marxismus ist eine Theorie der geschichtlichen Initiative, sondern auch das Christentum. Garaudy hat klar das humanistisch anthropologische Problem des Marxismus hervorgehoben. In der These, dass das Wesen des marxistischen Atheismus in der Behauptung: der Mensch besteht, liegt, wird betont, dass der Mensch ohne Gott schafft. Die theologischen Beanstandungen können in der Frage zusammengefasst werden: Woher nehmen die Marxisten ihren Glauben an die Absolutheit des Menschen? Hat diese Überzeugung ihre wissenschaftliche Fundierung?

Ja, denn der Mensch ist Wirklichkeit, und Gott ist eine Voraussetzung des Menschen. Sobald der Mensch die Erzeugnisse seiner Arbeit oder seines Denkens ausserhalb seiner oder über sich setzt als Mächte, die ihn bestimmen und beherrschen, hat er sich selbst als selbständiges, das heisst, freies Wesen verloren. Auf die Frage: Was ist Gott? hat die Philosophie unmissverständlich geantwortet: Das ist der Mensch.

Im Rahmen des Themas: Mensch und Religion, hat der Verfasser dieses Überblicks über »Das Phänomen der Religion« gesprochen. In meinem Referat habe ich folgende Thesen vertreten: 1. Das Phänomen der Religion lässt sich aus der Sterblichkeit des Menschen erklären. Seiner natürlichen Veranlagung nach ist der Mensch weder ein philosophisches noch ein religiöses Wesen. Die Philosophie kann dem Menschen Antwort geben auch auf Fragen, die von der Theologie gestellt werden. 2. Die Religion muss sich in ihrem Glaubensinhalt auch trotz gesellschaftlich-geschichtlicher Veränderungen nicht zwangsläufig ändern, weil das Wesen des Glaubens in Form von Dogmen verkündet wird. 3. Keine Religion kann philosophisch begründet werden. 4. Die Tatsache der Vielzahl der bestehenden Religionen verhindert die absolute Herrschaft einer Religion (F. Schlegelmacher). Die Offenbarung ist eine Annahme und kann nur Gegenstand des Glaubens sein, keinesfalls aber der Beweisführung. 5. Das Gespräch über Gott, als Absolutum, ist auch vom Standpunkt der Theologie unmöglich. Über Gott kann man nur das sagen, was er nicht ist (Philon, Plotin). Um über Gott sagen zu können, was er ist, falls er angenommen wird, müsste man annehmen, dass der Mensch seinem Wissen nach Gott gleichzusetzen wäre. Wir können einzig über unseren Gott-Begriff spre-

chen (R. Bultmann) und so ist das Gespräch über Gott, sogar vom Standpunkt der Theologie her, eine Beleidigung und Verneinung Gottes. Dadurch kommt man zwangsläufig von der Theologie auf den theistischen Atheismus. Es bleibt das Schweigen übrig (Plotin, die Mystiker, die Gnostiker). 6. Die Religion kann nie nur auf den Boden der Empirie zurückgeführt werden. 7. Das Bewusstsein vom Tode ist die Quelle religiöser Ideen. Deshalb kann die Religion ohne Rücksicht auf ihre Formen in jedem System bestehen und muss nicht von selbst auf Grund wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse absterben. Marx hat gesagt, dass Religion die Entfremdung des Bewusstseins ist. Solch ein entfremdetes Bewusstsein kann auch in veränderten gesellschaftlich-wirtschaftlichen Verhältnissen fortbestehen. Die Religion ist eine *Trost-Antithese* des Todes und kann immer Anhänger finden. Die Angst vor dem Tode und der Wunsch nach Ewigkeit sind transzendente Elemente, die psychologisch erlebt werden. Aus diesem Verhältnis schöpft die Religion ihre existentielle Bedingtheit. Deshalb können wir sagen, solange die Angst vor dem Tode und der Wunsch nach Ewigkeit bestehen werden, Egoismus in Bezug auf das Sein, kann auch die Religion bestehen. 8. Der Mensch ist ein tragisches Wesen im Kosmos. Die Philosophie liefert eine Erklärung dieser Tragödie und die Religion den Trost. 9. Wir bewegen uns im grössten Mysterium, weil wir nicht wissen, warum »etwas« besteht und nicht »nichts«. Deshalb gibt es auf die Frage: Wozu ist der Mensch entstanden?, eine einzige Antwort: Zu nichts! Die Religion führt ein *Telos* ein, das durch nichts begründet werden kann. Der Mensch ist und bleibt allein.

Ausführlicher habe ich das Problem des theistischen Atheismus dargestellt, was ich hier nicht wiederholen kann. Meine Thesen haben eine verschiedenartige Reaktion hervorgerufen. Mir wurde vorgeworfen, ich hätte das Problem der *analogia entis*, der Analogie des Seins, ausgelassen. Aber auf Grund der Analogie des Seins wird über Gott als über etwas schon Bewiesenes gesprochen, obwohl er nur *supponiert* ist. Einige haben zu beweisen versucht, dass die Theologie über Gott mehr wisse, als vom Standpunkt des Atheismus angenommen wird. Karl Rahner sagte, dass das, was ich Mysterium nenne, nichts anderes als Gott ist. Das würde bedeuten, dass auch der Atheismus mit dem Absoluten zu tun hat, und gerade das nennen die Christen Gott. Prof. Hsiao, Professor für Chinesische Philosophie an der Universität in Freiburg, bediente sich, indem er meine Thesen angriff, der Methode *consensus gentium*, das heisst, wenn alle Völker an Gott glauben, kann das unmöglich falsch sein. Weiter sagte er, dass es schwierig ist, mit Atheisten einen Dialog zu führen, weil sie nicht zugeben wollen, dass man die Existenz Gottes beweisen könne. Die Schwierigkeit liegt seiner Meinung nach nicht darin, dass man die Existenz Gottes nicht beweisen könne, sondern darin, dass man diejenigen, die daran nicht glauben, nicht zwingen kann, es zu glauben, was Theisten bewiesen haben. Zum Schluss versuchte er, meine Thesen mit Hilfe eines chinesischen Märchens zu entkräften, nämlich des Märchens vom Geist, der vor dem Menschen gewachsen ist, ohne dass der Mensch an diesen Geist glauben wollte. Seine Darstellungen enthielten mehr Fanatismus als Logik.

DIE ZUKUNFT DER MENSCHHEIT

Über dieses Thema sprach als erster Karl Rahner, Professor für Religionsphilosophie an der Universität in München, ein führender katholischer Theologe in Westdeutschland. Das Thema seines Referates lautete: Christliche Zukunft des Menschen. Rahners These ist: Die Frage nach der absoluten Zukunft des Menschen enthält die Frage nach Gott. Es besteht ein Widerspruch zwischen der christlichen Eschatologie und der innerweltlichen Utopie. Füllt die christliche Zukunftslehre das Vakuum, das sich innerhalb der marxistischen Auffassung der Zukunft befindet? Die Antwort lautete: Gott ist für uns die absolute Zukunft.

Wir wollen uns Rahners Ausführungen etwas näher ansehen. Das Christentum ist eine Religion der Zukunft und fasst die Welt geschichtlich in der Idee der Erlösung auf. In ihrem weiteren Lauf bewegt sich die Welt nicht auf eine Leere zu, sondern auf die absolute Zukunft. Das reale Wesen des Menschen kann als die Möglichkeit, solch eine Zukunft zu erreichen, definiert werden. Das würde bedeuten, dass das Christentum eine Religion des Werdens, beziehungsweise eine Religion der absoluten Zukunft ist. Gerade darin liegt der Unterschied zwischen Christentum und Marxismus. Das Christentum behauptet, nur die absolute Zukunft wäre die echte und einzige Zukunft des Menschen. Dieses Absolute sei nicht Gegenstand kategorial-

ler Bezeichnungen, sondern bleibe unaussprechliches Geheimnis. In der Folge sagte Rahner, dass die absolute Zukunft nur eine andere Bezeichnung desjenigen sei, was sonst unter »Gott« verstanden wird. Aber Gott ist als solch eine Zukunft zwangsläufig ein unaussprechliches Geheimnis. Der Mensch wird dann zum Atheisten, wenn er negiert oder zu zweifeln anfängt, dass Gott seine absolute Zukunft sein könnte.

Das Christentum als Religion der absoluten Zukunft hat jedoch keine innerweltliche Utopie und bestimmt nicht, wie lange diese innerweltliche Geschichte dauern wird. Es ist neutral auch in Beziehung auf das Verhältnis zum materiellen Gehalt dieser Zukunft. Es stellt keine inhaltlich bestimmten Ideale der Zukunft auf, gibt darüber keine Voraussagen und verpflichtet die Menschen nicht für bestimmte Ziele ihrer innerweltlichen Zukunft. Weiter sagt Rahner:

Wo als absolute Zukunft jene Zukunft gemeint wird, die von Menschen geplant wird und die durch der Welt zugängliche Mittel verwirklicht werden soll, und wenn über dieser Zukunft nichts anderes sein kann, dann wird das Christentum das Warten auf eine solche Zukunft als utopistische Ideologie verwerfen. Es wird sich hingegen für ein Zukunftsprogramm einsetzen, das sich nicht als absolute Zukunft versteht. Das heisst, dass der Mensch für die absolute Zukunft frei bleiben muss, für Gott also, der dem Menschen aus Gnade erscheint. Das Christentum bewahrt die Menschheit davor, dass sich einzelne Generationen brutal für etwas – die Zukunft – opfern, die sich dann zu ihrem Moloch entwickeln könnte. Der Wille ist entfremdet, wenn die absolute Zukunft in der Welt selbst gesucht wird. Der Referent schloss mit der Behauptung, die Gesellschaft des demokratischen Pluralismus sei die Grundlage für innerweltliche Tätigkeit, die hoffnungsvoll auf die absolute Zukunft warten wird.

Über die Thesen von Prof. Rahner wurden verschiedene Meinungen geäussert. Prof. Schmitz, Professor für Philosophie an der Universität Kiel, beanstandete die Tatsache, dass Rahner statt Gott den Terminus »absolute Zukunft« gebraucht hat. Er war der Meinung, das hiesse, Gott aus dem christlichen Glauben entfernen. Garaudy sprach auch über die Zukunft, sagte Schmitz und fragte weiter, ob uns die Tatsache befriedigen könne, dass es nur die Zukunft gäbe? J. Auer, Professor für dogmatische Theologie an der Universität Bonn, wandte ein, dass es sich um die Wirklichkeit selbst und nicht um Begriffe handelt. Gott als das Absolute bedeutet, dass Gott personal ist. Auf dieser Grundlage solle man diskutieren.

Einige Diskussionsteilnehmer bestritten Rahners These über die Stellungnahme der Kirche der diesseitigen Zukunft gegenüber, auf Grund der päpstlichen Enzykliken. Wer soll die Frage, was wir auf dieser Welt tun sollen, beantworten? Mehrere Diskussionsteilnehmer sprachen über das Verhältnis zur Zukunft im Marxismus und Christentum und behaupteten, die Zukunft sei im Marxismus nur eine formelle, geplante und im Christentum gäbe es eine solche Planung nicht.

Rahners These über das Christentum als absolute Zukunft des Menschen und über Gott als dem Endziel steht im Einklang mit der Dogmenlehre des christlichen Glaubens. Diese Stellungnahme will den anderen Religionen nicht dasselbe Recht zuerkennen. Wenn man sagen würde, dass der Buddhismus die absolute Zukunft des Menschen sei oder etwa der Islam, würde dies ein Christ nicht anerkennen. Und auf Grund welchen Argumentes? Einzig auf Grund seines Glaubens. Aber solch ein Recht kann man anderen Religionen nicht aberkennen. Es ist sicher, dass das Gespräch über die Erlangung des Absoluten zwangsläufig auf das Gebiet der Theologie hinübergleiten muss. Dann bleibt hier die Frage offen: Welche Theologie hat recht? In der marxistischen Philosophie ist der Träger der Zukunft der Mensch, und das Ziel der Geschichte ist einzig der Mensch. Diese Zukunft hat nie sich selbst als das Absolute aufgefasst und als Ende von allem. Darin besteht auch der Unterschied zwischen Religion und Philosophie. Die Philosophie bleibt auf der Grundlage des Seins, die Religion hingegen ist nur als Transzendieren der Welt der Wirklichkeit möglich.

Die Stellungnahme der italienischen kommunistischen Partei den Fragen der Religion gegenüber legte zuerst Cesare Luporini dar. Er hob hervor, dass das Trachten nach einer sozialistischen Gesellschaft dahin zielt, eine Lösung in der heutigen Dramatik der Welt zu finden: Dieses Problem könne man nicht aus einem religiösen Bewusstsein heraus verstehen. Heute besteht die technische Möglichkeit, diese Welt zu vernichten. Deswegen kann kein Mensch den weiteren Bedingungen der menschlichen Existenz gegenüber gleichgültig bleiben. Weiter, sagte Luporini, die italienischen Kommunisten hätten eine theoretische Grundlage für ihr Verhältnis zur Religion. Ein klares Beispiel wie man in der Praxis zu wirken hat, gab Togliatti.

Luporini hob hervor, dass sich sowohl die Sozialisten wie auch die Katholiken für den Fortschritt der Gesellschaft einsetzen sollen. Christentum und Marxismus seien zwei verschiedene Lehren von der Freiheit und Befreiung des Menschen. Die Stellungnahmen beider Auffassungen sollten untersucht werden.

Marx hatte angenommen, die sozialistische Revolution würde im Westen beginnen. Es geschah aber, dass sich die sozialen Veränderungen in unentwickelten Ländern verwirklicht haben. Luporini sagte, dass die italienischen Kommunisten heute andere Vorbilder brauchen als die Völker der unentwickelten Länder. Zur Zeit, als die Kommunisten diese Besonderheiten nicht einsahen, verloren sie an Einfluss im Volk.

Das religiöse Bewusstsein verschwindet nicht so schnell aus der Denkweise. Das muss man verstehen, und dann wird es weniger Missverständnisse geben. Es muss über alle diese Probleme gesprochen werden. Nur mit Hilfe von Dialogen können Probleme geklärt werden. Die italienischen Kommunisten vertreten die Idee der sozialistischen Gesellschaft als einer pluralistischen Gesellschaft. Der Gegner muss überzeugt werden, dass auch er Wirkungsmöglichkeiten bekommen wird, wenn er sich für die positiven Ziele einsetzt. Von der katholischen Kirche wird nicht verlangt, dass sie für den Sozialismus kämpft. Logisch ist jedoch die Forderung, dass die Kirche ihren Gläubigen die Freiheit lässt, an dem Aufbau des Sozialismus teilzunehmen, wenn sie sich selbst dazu entschlossen haben. Ausser Luporini sprach über dieses Problem auch Luciano Cruppi, der Direktor der Sektion für Ideologie im Zentralkomitee. Er sagte, dass die Diskussion über das Verhältnis zur Religion nicht nur eine Frage der Theorie ist. Das Problem ist äusserst komplex und es ist auf die Lebensgrundlage zurückzuführen, das heisst, auf die Frage, wie das Problem der Entfremdung des Menschen gelöst werden soll. Wie ist das Verhältnis von Besitz und Freiheit? Ist das Privateigentum Voraussetzung für die Freiheit des Menschen, wie die katholische Kirche das annimmt? Der Grundbesitz und die Monopole, wodurch die Arbeiter ausgebeutet werden, vereiteln die Verwirklichung der Freiheit, die eine Verbesserung der Lebensbedingungen der Arbeiter bedeuten würde. Dieses Problem kann abstrakt auch nicht im religiösen Verhältnis gelöst werden. Gegen die Entfremdung muss man ganz real kämpfen. Daran ist das ganze Volk beteiligt. Es gibt Werte, die wir alle anerkennen, wenn wir über die Persönlichkeit des Menschen sprechen. Dem Menschen muss die Gewissensfreiheit zugesichert werden. Das ist wichtig für die sozialistische Demokratie. Die sozialistische Gesellschaft als eine pluralistische wird es ermöglichen, dass auch die Beziehungen in religiöser Hinsicht real und allmählich gelöst werden, aber immer auf die Weise, dass das reale Leben das Problem aller ist.

Nach diesen Mitteilungen sprach Mario Gozzini als Katholik über die Diskussion, die in Italien zwischen den Katholiken und Marxisten geführt wird. Über diesen Dialog erschien in Florenz das Buch: »Il dialogo alla prova«. Gozzini sagte, dass die Katholiken gute Erfahrungen gemacht haben. In ihrer Arbeit stützen sie sich auf die Ideen des Konzils. In der Kirche ist ein neues Leben fühlbar. Ohne etwas zu übereilen, sollte nach gemeinsamen Lösungen gesucht werden, an denen alle beteiligt sind, damit diese Welt eine möglichst gute wird. Der Meinungsaustausch ist äusserst nützlich. Wenn jedoch die eine Seite behauptet, das Privateigentum wäre die Voraussetzung für die Freiheit und die andere das bestreitet, dann muss der Begriff des Privateigentums geklärt werden, oder, wie Rahner gesagt hat, entmythologisiert werden, damit man genau sehen kann, was unter diesem Begriff verstanden wird. Wenn die italienischen Kommunisten zu dem Schluss gekommen sind, dass der gesellschaftliche Pluralismus für sie die einzig mögliche Art ist, den Sozialismus aufzubauen, dann haben die anderen keinen Grund, das abzustreiten. Der Sozialismus kann nicht auf Grund irgendwelcher Schemata entstehen. Jedes Land hat seine Traditionen und seine Geschichte der sozialen Ideen. Die Arbeiterbewegungen können nicht von diesen Eigenheiten abstrahieren. Aber der gesellschaftliche Pluralismus als Idee kann von seiner Anwendung in der Praxis grundverschieden sein. Wenn irgendeine Gesellschaft den Sozialismus zu seinem Programm gemacht hat, dann wirkt jedes Aktivieren politischer Gruppen, die sich diesem Ziele widersetzen, negativ, so dass in diesem Falle der Pluralismus mit dem Antisozialismus gleichbedeutend sein könnte. Wenn der Pluralismus im Sozialismus die Einheitlichkeit der Zielsetzung bei verschiedenartigen Methoden bedeutet, dann ist das positiv und sehr nützlich.

Im Rahmen des Themas »Die Zukunft der Menschheit« sprach auch Prof. Oleg Mandić aus Zagreb. In seinem Referat betonte er, dass man von der Tatsache

ausgehen müsse, dass der Grossteil der Menschheit noch immer religiös ist. Wenn wir eine Zusammenarbeit zu erreichen wünschen, dann müssen wir erst erreichen, dass wir gegenseitig unsere Überzeugungen ehren. Dadurch wird es möglich werden, dass die Christen und Kommunisten an der Lösung vieler Lebensprobleme mit vereinten Kräften arbeiten. Die Hauptaufgabe aller soll die Sorge um den Menschen, die Erhaltung des Friedens, die Hebung des Lebensstandards in Entwicklungsländern und die Unterstützung sozialer Institutionen sein. Das Ziel solch einer Tätigkeit ist allen klar, weil damit danach getrachtet wird, dem Menschen eine seiner würdige Existenz zu schaffen. Den Darstellungen von Prof. Mandié wurde Beifall gespendet, weil heute das Wichtigste ist, den Weltfrieden zu bewahren.

IDEOLOGISCHE KOEXISTENZ

Zu diesem Thema gab es zwei Referate und mehrere Kofeferate. Im Namen der Katholiken sprach zuerst der Soziologieprofessor aus Frankreich, Jean Yves Calvez. In seinem Referat »Ideologische Koexistenz« betonte Calvez, das Zeitbedürfnis, auf dieser Erde als Menschen zu leben. Deshalb müssen die praktischen und politischen Möglichkeiten der Koexistenz untersucht werden. Gleich am Anfang sagte er, dass die Erfahrung die Katholiken gelehrt hat, dass sie den Marxisten nicht alles glauben dürfen, was sie sagen.

Welches sind die Bedingungen der praktischen Koexistenz? Die Marxisten einiger Länder behaupten, dass die internationale Koexistenz keinesfalls das Aufgeben des ideologischen Kampfes bedeute. Soweit es ihm, Calvez, bekannt ist, behauptet die kommunistische Partei Frankreichs, dass eine ideologische Koexistenz bestehen kann. Die französischen Kommunisten sind der Meinung, es wäre wichtiger, sich zu vereinigen und gemeinsam das menschliche Glück zu schaffen, als darüber zu streiten, ob es im Himmel ein Paradies gibt. Calvez sagte weiter, dass die Christen besorgt sind, wenn sie sehen, mit Hilfe welcher Methoden die Kommunisten ihre Ziele in die Praxis umsetzen. Er vertrat die Meinung, dass mit den Marxisten eine Zusammenarbeit möglich sei, allerdings nur im Rahmen begrenzter Ziele. Den Christen sei es unmöglich, sich für die Gesamtheit der kommunistischen Politik einzusetzen. Weshalb? Die marxistische Politik ist nicht nur eine Politik, sondern auch eine bestimmte Philosophie. Sich unter diesen Bedingungen für die politische Totalität einzusetzen würde bedeuten, sich für die marxistische Philosophie im ganzen einzusetzen. Die Frage ist, was für Absichten die Marxisten verfolgen. Bei ihnen wird die Politik von der Philosophie nicht getrennt. Die Christen haben ständig den Stalinismus vor Augen. Ist der Stalinismus verschwunden? Es scheint, dass an Stelle des toten Stalinismus keine eindeutige Orientierung in den kommunistischen Parteien und Ländern getreten ist. Das bildet die Schwierigkeit bei einer Zusammenarbeit. Calvez äusserte klipp und klar, dass er sich nicht für eine Revolution in Lenins Sinne zu engagieren beabsichtigt, auch dann nicht, wenn sie nicht in Verbindung mit der marxistischen Philosophie stünde. Dort, wo das System des Privateigentums nicht besteht, muss man vorsichtig sein bei der Suche nach gemeinsamen Grundlagen. Im Alltagsleben handelt es sich um menschliche Zusammenarbeit, in deren Rahmen praktische Aufgaben gelöst werden. Es ist notwendig und auch gut, dass die Menschen zusammen leben. Wenn es ein gegenseitiges Verständnis und eine gegenseitige Achtung geben wird, dann wird sich auch die Freiheit entwickeln. Aber es gibt auch deutlich sichtbare Grenzen, wo diese Zusammenarbeit aufhört. Kein Mensch ist gezwungen, gegen sein Gewissen zu handeln. Das Christentum fasst sich selbst nicht auf als etwas, was ausserhalb der Zeit steht. Es besteht hier, in einer bestimmten Zeit. Wir verlangen nicht von den Marxisten, dass sie ihre Überzeugung verlegen. Genau so wenig können sie das von uns fordern. Es ist wichtig, dass die Toleranz gesichert ist. Die Politik ist kein Gebiet der Ideologie, sondern der menschlichen Koexistenz, wo Unterschiede anerkannt werden müssen. Das muss man zugeben. Was ist jedoch die Folge davon? Die Christen werden mit der Zeit immer mehr bereit, ein pluralistisches soziales Leben anzuerkennen. Sie werden auch in der Praxis die Liebe beweisen, die sie predigen. Können die Christen diese Frage und diese Forderung auch an die Marxisten stellen? Seid ihr bereit, ein gesellschaftliches Leben anzunehmen, das die Summe verschiedener Auffassungen ist?

Die Frage der Ideologie stellt die Forderung nach einer Diskussion. Hier wird nach einer Wahrheit gesucht, die zu beweisen und nicht nur zu proklamieren ist. Calvez betonte sehr deutlich, dass es auf dem Gebiet der Ideologie keine Koexi-

stenz im Sinne zweier Wahrheiten geben kann. Das nehmen weder die Marxisten im Hinblick auf die Religion, noch die Christen in Bezug auf die marxistische Philosophie an. Das Wichtigste aber ist, dass weder auf der einen noch auf der anderen Seite die Kriegstrompete geblasen wird. Und der Wert von Ideen kommt nicht nur auf dem Gebiet der Ideen zum Ausdruck, sondern auch in der Wirklichkeit. Wenn man sagt, dass es sowohl auf der einen als auch auf der anderen Seite noch genug Probleme gibt, die zu lösen sind, dann ist dem Fanatismus der Boden unter den Füßen weggezogen und eine genügende Basis für eine gegenseitige Kommunikation geschaffen.

In seiner Darstellung idealisierte Calvez die christliche Existenz, Politik und Nächstenliebe. Es wäre interessant zu hören, welcher christliche Staat heute eine Politik der Nächstenliebe, auch seinen Feinden gegenüber, praktiziert? Im Namen der Marxisten sprach über das Problem der Koexistenz zuerst Prof. Lucio Lombardo-Radice aus Rom. Der Titel seines Referates lautete: Pluralismus in der gesellschaftlichen Praxis. Prof. Lombardo-Radice teilte uns die marxistische Kritik des Klassencharakters des Pluralismus im kapitalistischen System mit. Der bürgerliche Pluralismus fusst auf der ewigen Spaltung der Gesellschaft in Ausbeuter und Ausgebeutete, in Kapitalisten und Proletarier. Das ist eine gänzlich gespaltene Gesellschaft, was auch bei den politischen Parteien bemerkbar wird, die in herrschende und oppositionelle geteilt werden. Zwischen solchen Parteien gibt es nur einen Kampf und keinen Dialog. Da gibt es keine wirkliche Möglichkeit für eine gemeinsame Ausarbeitung sozialer, politischer und philosophischer Konzeptionen. Demgegenüber ist der Sozialismus eine notwendige Bedingung für die Entwicklung des dialogischen und dialektischen Pluralismus. Um dies zu verwirklichen, muss die Spaltung in feindlich sich gegenüberstehende Klassen abgeschafft werden, das heisst, der Übergang von der kapitalistischen zur sozialistischen Gesellschaft muss gesichert werden. Der dialektische Charakter des wissenschaftlichen Pluralismus überwindet gegensätzliche Auffassungen, aber immer im dialektischen Sinne der »Aufhebung« und nicht des Verwerfens. Der dialektische Charakter des wissenschaftlichen Pluralismus ist auch daran zu erkennen, dass die Gegensätze keine absoluten Widersprüche, sondern relative, bewegliche, historische Gegensätze sind. Das werden alle diejenigen begreifen, die eher ihren Verstand zu Wort kommen lassen als ihre eigenen Interessen. Die Theorie von der monolithischen Gesellschaft war unter den kommunistischen Parteien sehr verbreitet und fest verwurzelt. Der XX. Kongress der Kommunistischen Partei der Sowjetunion ist als eine Kritik des Systems des »Monolithismus« aufzufassen, das heisst, der Überzeugung, dass die Überwindung des Gegensatzes zwischen Bourgeoisie und Proletariat auch gleichzeitig das Ende aller Gegensätze bedeuten wird. Am besten ist es, alle möglichen Gegensätze mit Hilfe von Dialogen zu lösen. Der Stalinismus ist ein lehrreiches Beispiel dafür, in welchem Masse die Anschauung vom Monolithismus der Entwicklung des Sozialismus geschadet hat. Wenn jedes Abweichen von der Linie der Partei als ein feindliches und klassenbedingtes aufgefasst wird, dann kann keine Rede mehr sein von einer Freiheit im Meinungskampf. Solch eine monolithische Gesellschaft wird konservativ, was besonders auf dem Gebiet der Kultur bemerkbar wurde. Jede neue Anschauung wird als Ideologie des Klassenfeindes aufgefasst, die Genetik, die symbolische Logik, die Theorie der Relativität. Von solchen Wunden ist die Kultur des »sozialistischen Lagers« noch nicht völlig genesen, weil eben die Wunden auf dem Gebiet der Kultur nur langsam heilen. Prof. Lombardo-Radice sprach weiter über die Wahrheit. Seine These ist, dass jede Wahrheit einseitig ist. Daher ist es auch klar, dass der Pluralismus in der sozialistischen Gesellschaft als eine Notwendigkeit erscheint. Lombardo hob hervor, dass sich die Klassiker des Marxismus, Marx, Engels und Lenin dessen ganz bewusst waren, dass Fehler und Wahrheit keine absoluten Begriffe sind. Deswegen waren sie fähig, z. B. die positive Seite des Idealismus zu verstehen. Sie haben weder den deutschen Idealismus noch die bürgerliche Wirtschaftslehre verdammt, sondern sie haben Hegel »auf die Beine gestellt« und Ricardos Entdeckungen in die revolutionäre Sprache übersetzt. Im Gegensatz zu solch einer Methode hat Zdanow eine dogmatische Theorie begründet, dass jede Weltanschauung, die sich vom Marxismus unterscheidet, zu keinen Erkenntnissen fähig ist, weil es nur endgültige Wahrheiten geben soll. Das hat zur Dogmatisierung des Marxismus geführt. Solch ein Dogmatismus konnte mit der bürgerlichen Ideologie nicht streiten. Man muss begreifen, dass keine einzige Wahrheit alleseitig ist, sondern dass sie sich ändert. Lombardo sagte weiter, dass Palmiro Togliatti in seinem Ialtaer Promemoria geschrieben hat, dass wir Frei-

heitskämpfer sein müssen, und das bedeutet, dass wir mit allen Richtungen und allen Schulen einen Dialog führen sollen. Seien wir uns dessen bewusst, dass andersdenkende Menschen nicht gleich Agenten und unsere Feinde sein müssen.

Am Ende seiner Darstellung betonte Prof. Lombardo, dass der Freiheitskampf und der Kampf für den Sozialismus keinesfalls getrennt werden können. »Die italienischen Marxisten und Kommunisten vertreten die Meinung, dass der Pluralismus ein inneres Bedürfnis der Revolution ist. Der Staat in der sozialistischen Gesellschaft darf nach der Meinung der italienischen Kommunisten keinen Unterschied zwischen den Bürgern aus Gründen der Ideologie machen.« Auf diese Weise wird die sozialistische Gesellschaft zum Ziel verschiedener ideologischer Richtungen werden.

Nach dem Referat von Prof. Lombardo-Radice kam es zur Diskussion über das Problem der Freiheit. Es wurde gesagt, dass es schwache Seiten sowohl im Osten wie auch im Westen gibt. Es wäre sehr gut, wenn jeder zuerst in seinem Hause so viel wie nur möglich täte, damit die Menschen und ihr zwischenmenschlicher Verkehr möglichst wenig mit verschiedenen Vorurteilen belastet wären.

Lombardos Thesen über den bürgerlichen und sozialistischen Pluralismus zeigen unzweideutig, dass ausser der Form, z. B. des Pluralismus, auch ein entsprechender Inhalt gesichert werden muss. In einer Gesellschaft, die sich von jeglicher Exploitation befreit hat, stellt der Pluralismus eine Form der freien Vereinigung der Bürger, die sich mit vollem Recht für ihre Ziele frei einsetzen können, dar, jedoch auf solch eine Art, dass dadurch die Rechte anderer Bürger nicht geschmälert werden. Der wahre Pluralismus kann nur dann verwirklicht werden, wenn verschiedene Phänomene der menschlichen Entfremdung abgeschafft werden. Das ist im Augenblick noch ein entferntes Ziel. Nach den Darstellungen von Prof. Lombardo-Radice, trug Gustav Wetter, der bekannte katholische Philosoph aus Rom, sein Referat unter dem Titel »Ideologische Koexistenz« vor. G. Wetter sprach über die sowjetische Auffassung der Koexistenz. Der Sinn der Koexistenz liegt sowohl in dem Versuch, einen Krieg zu vermeiden, als auch in der Koexistenz kapitalistischer und sozialistischer Länder. Diese friedliebende Koexistenz bezieht sich auch auf die Politik. Auf dem XX. Kongress der KP der UdSSR wurde hervorgehoben, dass die Koexistenz nicht auf das Gebiet der Ideologie angewandt werden kann. Da muss ein konsequenter Kampf zwischen der kommunistischen und der bürgerlichen Ideologie geführt werden. Es ist bekannt, dass die Chinesen das Prinzip der Koexistenz in Revisionismus umtaufen. Die Grundsätze der Koexistenz verlangen, dass der Kampf für den Sozialismus mit politischen, wirtschaftlichen und ideologischen, aber nicht mit Kriegswaffen geführt wird. Chruschtschow hatte das Prinzip des Wettkampfes zwischen dem Sozialismus und dem Kapitalismus proklamiert. Der Volkswille solle entscheiden und nicht die Waffen. Den ideologischen Kampf einstellen, würde mit einem Verrat an der eigenen Weltanschauung gleichbedeutend sein. Kompromisse können auf dem Felde der Politik gemacht werden, keinesfalls auf dem der Ideologie. Das erwarten die Kommunisten nicht einmal von ihren Gegnern. Ein ideologischer Waffenstillstand ist unmöglich. Aber der Kampf der Ideologien darf seine Grenzen nicht überschreiten und zur subversiven Tätigkeit gegen ein anderes Land werden.

Wetter sagte weiter im Laufe seiner Darstellung, auch er glaube, dass eine ideologische Koexistenz unmöglich ist, weil Wahrheit und Irrtum nicht ein und dasselbe sind. Da darf sich keine verlogene Propaganda hervortun, sondern die Logik des Denkens. Jeder Fortschritt in der menschlichen Praxis kann einzig durch einen Fortschritt in der Erkenntnis der Wahrheit erreicht werden. Es muss erforscht werden, ob und bis zu welchem Grad das Prinzip der friedlichen Koexistenz auf die Beziehungen zwischen Menschen anwendbar ist, wenn diese Menschen verschiedener theoretischer Meinung und Lebensanschauung sind. Gegensätze können nebeneinander nicht friedlich fortbestehen, sondern sie müssen gelöst werden. Einige streiten das ab, weil sie überzeugt sind, dass prinzipielle Gegensätze nicht gelöst werden können, so dass es notwendig ist, nur praktische Fragen zu lösen. Wetter bezeichnete solch eine Haltung als einen »faulen Pluralismus«, der unannehmbar sei. Er betonte, dass auch die sowjetische Auffassung den »faulen Pluralismus« nicht annimmt. Aber aus ideologischen Unterschieden darf nicht der Schluss gezogen werden, eine friedliche Koexistenz wäre im Prinzip unmöglich. Mit dem Gegner müsse man diskutieren, aber sich dabei nur der Methode des Überzeugens bedienen. Immer kann eine Seite von der anderen lernen. Der Dialog ist bei solchen Treffen not-

wendig. Dem »faulen Pluralismus« setzte Wetter den »dynamischen Pluralismus« entgegen, der sich bemüht, die bestehenden Unterschiede zu lösen, obwohl es ihm ganz genau bewusst ist, dass nach der Lösung der bestehenden Widersprüche wieder neue entstehen werden. Aber einzig solch ein Vorgehen wird eine Entwicklung ermöglichen. Der Kampf für die friedliche Koexistenz zwischen Menschen verschiedener Auffassungen ist nicht nur möglich, sondern auch das einzig Logische. Wetter betonte, dass in wissenschaftlichen, literarisch-philosophischen, künstlerischen und ähnlichen Streitigkeiten der Staat neutral bleiben sollte und dass mit Hilfe geistiger Mittel entschieden werden sollte, wer recht hat. Damit im Zusammenhang würde ich sagen, dass im Programm des SKJ der Kommunisten Jugoslawiens steht, die Wissenschaft wäre ihr eigener Richter. Anders kann es auch nicht sein. Daraus folgt jedoch nicht, dass der Staat als Staat keinen Klassencharakter hätte, ohne Rücksicht darauf, ob es sich um einem kapitalistischen oder sozialistischen Staat handelt.

Den Sinn der Koexistenz auf dem Gebiet der Ideologie stellte Wetter konsequent dar. Gegensätzliche Meinungen sollen kraft der Argumente und der Geistes-schärfe gelöst werden. In dieser Diskussion soll die alte logische Behauptung, die Wahrheit sei das Kriterium ihrer selbst und der Lügenhaftigkeit, nicht übersehen werden.

Nach G. Wetter sprach über das Problem der Koexistenz Prof. Vuko Pavičević aus Beograd. In seinem Referat: Marxismus, Atheismus und Toleranz, erklärte er, dass die Philosophie des Marxismus in ihrem Wesen Humanismus ist, woraus weiter folgt, dass sie zwangsläufig freiheitsliebend und liberal ist. Die Toleranz des Marxismus der Religion gegenüber ist keine vorläufige Taktik, sondern die Art der Marxisten, sich anderen Auffassungen gegenüber zu verhalten. Pavičević zitierte Engels »Anti-Dühring«, in dem Engels Dührings Auffassung kritisiert, dass die neue Gesellschaft sehr strenge Gesetze gegen die Religion werde erlassen müssen. Engels nannte solch eine Forderung ironisch den »preussischen Sozialismus«. Wir sind aber Zeugen einer Erscheinung, betonte weiter Pavičević, dass sich die Marxismusgegner oft auf die absoluten Rechte der Wahrheit berufen, die sich der »dunklen Macht« der marxistischen Bewegung widersetzen. Solch eine Stellungnahme kommt niemandem zugute, sie verschlimmert nur die möglichen guten Beziehungen. Am Ende unterstrich Pavičević, wie wichtig es ist, in den Menschen das Gefühl für die Bewahrung der menschlichen Würde zu entwickeln, wodurch sich dann auch der gemeinsame Dialog erfolg- und inhaltsreicher gestalten wird.

Die Darstellungen von Prof. Pavičević wurden mit Verständnis und Beifall aufgenommen. Die Wahrheit über den Marxismus ist aus den betreffenden Texten zu ersehen und nicht aus verschiedenen Spekulationen im Rahmen eines pragmatischen Wollens.

Das Symposium in Salzburg ist ein bedeutender Beitrag zur Idee der Zusammenarbeit zwischen verschiedenartigen Auffassungen und Überzeugungen. Das Prinzip des Kritisch-seins soll auf der einen wie auf der anderen Seite anwesend sein, dann werden viele Probleme einfacher und verständlicher werden. Durch Fanatismus und Dogmatismus ist nichts zu erreichen. Eine freie Diskussion setzt ein Maximum an Toleranz und den Wunsch, den Gesprächspartner kennenzulernen, voraus. Auf dem Salzburger Kongress hat dieses Prinzip die Probe, auf die es gestellt wurde, bestanden. Der Grossteil der Anwesenden hat begriffen, dass es Wege für die menschliche Zusammenarbeit gibt. Die Idee von Dr. Erich Kellner, der sich für dieses Prinzip einsetzt, ist jeder Unterstützung würdig.

Die Erforschung der Wahrheit wird ein ständiger Gegenstand des Denkens sein. Bei der Lösung dieses Inhalts unterscheidet sich die Philosophie von der Theologie, weil beide nicht von demselben Gegenstand ausgehen. Aber innerhalb dieses Unterschiedes muss man ständig im Auge behalten, dass die Wahrheit in ihrer Immanenz zu beweisen ist. Jede Voraussetzung, die sich ausserhalb des Gegenstandes als die Wahrheit über ihn bewegt, bleibt nur Voraussetzung und kann nicht den Wert der Erkenntnis haben. Es geht also nicht um die Koexistenz »zweier Wahrheiten«, noch kann es so etwas geben, sondern um die Wahrheit des Seins als dem einzigen Boden der menschlichen Existenz.

Branko BOSNJAK

L'ART DANS LE MONDE DE LA TECHNIQUE SYMPOSIUM DE VARAŽDIN

Le symposium de l'Association yougoslave de philosophie pour l'année 1965 a eu lieu à Varaždin, ancienne capitale de la Croatie, du 6 au 9 décembre. Le thème choisi, *«L'art dans le monde de la technique»*, correspondait à un ensemble de problèmes très actuels.

L'assemblée a commencé ses travaux dans la salle de concert du théâtre de Varaždin, par le discours de bienvenue de Gajo Petrović, président de l'Association yougoslave de philosophie. Ce discours fut aussitôt suivi de la lecture, par Ivan Focht, d'un rapport intitulé : *«Technique artistique et technification de l'art»*. Partant du point de vue que *«l'art moderne n'a pas succombé à la technocratie, à l'industrialisation, qu'il ne s'est pas aliéné de son essence»*, Focht a analysé le phénomène de la technification de l'art dans le domaine qui lui est propre, s'appuyant sur des exemples empruntés à l'art contemporain. Dans le premier rapport de l'après-midi, *«Identification de la technique et de l'art»*, l'auteur, Zlatko Posavac, s'est efforcé de montrer que la crise du rapport de la technique et de l'art est dans leur identification réciproque et non dans leur opposition comme on le considère ordinairement, ni la technique ni l'art, dans le monde de l'homme, ne s'étant encore parfaitement manifestés dans leur essence. Eleonora Mićunović, dans un rapport intitulé *«La technique artistique et le monde de la technique»*, a soutenu la thèse d'un *«art unique»* qui *«dans le monde de la technique reste l'art autant que celui qui n'a pas la technique pour cadre»*, ajoutant que les malentendus et inquiétudes concernant la position de l'art contemporain, viennent seulement de *«l'incapacité à séparer l'Eros créateur d'art de la forme toujours nouvelle de la technique et du décor, dont il se sert»*. Jovan Hristić, donnant une forme plutôt littéraire à ses considérations sous le titre *«Le monde de la technique et les problèmes de l'art moderne»*, a adopté la position optimiste, avançant que le cri d'alarme poussé autour de ce que l'on appelle *«la déshumanisation de l'art»* est peu fondé, car l'art moderne *«peut émouvoir autant que... une grande oeuvre de l'art classique»*, et les difficultés ne sont que le fait de notre inadaptation à l'art nouveau.

Les travaux de l'assemblée philosophique du deuxième jour ont commencé par un exposé de Danilo Pejović, caractérisé par la recherche de dimensions philosophiques dans l'examen du problème de la technique et de l'art, *«dans ce qui porte et la technique et l'art, et qui n'est ni la technique ni l'art»*. C'est dans la structure ontologique de la technique machiniste des temps modernes qui fait que tout dans le monde de l'homme apparaît comme machine et propulsion, que Pejović voit l'origine du dilemme contemporain: l'art ou la technique, le cœur ou la machine, ce qui est unique et immédiat en face du médiat dans ce qui est sans fin répété et uniforme. Le renversement de ce rapport est possible s'il arrive à ce troisième élément qui *«porte et l'art et la technique»*. Danko Grlić, dans un exposé plein de verve, de style essai, intitulé *«Technique, art et humanité»*, a défendu l'humanité de l'art, estimant que précisément pour son caractère d'humanité, il est plus utile à l'homme que jamais.

L'après-midi, Milan Damnjanović, dans l'exposé qu'il a fait de ses propres thèses, a souligné que *«la critique philosophique de l'époque doit d'abord définir la nouvelle notion de réalité formée dans la pensée scientifique et philosophique moderne»*, ajoutant que *«la lutte actuelle autour de la véritable essence de l'art est en fait une lutte autour de la véritable essence de la réalité»*. Après Milan Damnjanović, Rudi Supek, a pris la parole sur le thème *«L'expression et la technique»* s'efforçant d'aborder le problème non pas tant du point de vue philosophique que du point de vue de l'anthropologie psychologique et de la sociologie, dans le but de montrer que tout le mal du monde moderne ne découle pas uniquement de la technique elle-même, qui est un élément vital et essentiel du monde de l'homme; car si la technique prend et emporte beaucoup de beauté, elle apporte en même temps de nouvelles possibilités. Supek voit la résolution des nombreuses contradictions du monde technique moderne dans la réalisation de l'automation, qui devrait donner du temps libre à l'homme et permettre à l'individu de manifester ses facultés créatrices. J. Dokler, de Ljubljana, a également présenté un rapport, tandis que le rapport de A. Šarčević n'a pas été présenté comme prévu, l'auteur étant absent.

Après les rapports ont été lus les co-rapports de Abel Deši, de Subotica: *Marxisme et littérature*; Vlado Sruk, de Maribor: *Art-aside*; Vlastimir Đaković, de Beograd: *Regard sur le monde, art et technique*; D. Dimitrov, de Skopje: *La dialecticité du rapport de la technique et de l'art*; Mihailo Nikolić, de Belgrade: *Complémentarité et pénétration*; Eduard Kale, de Zagreb: *Le rapport de l'art et de la technique chez Marx*.

Ces rapports ont suscité des discussions plus ou moins vives, auxquelles ont pris part entre autres Vanja Sutlić, Danilo Pejović, Rudi Supek, Mihailo Marković, Anđelko Habazin, Vladimir Svacov. Les rapports présentés au symposium seront publiés dans l'un des futurs numéros de Praxis.

Zlatko POSAVAC

SOCIALISME ET ETHIQUE

Les 17 et 18 décembre 1965 a eu lieu à Zagreb le symposium de philosophie »Socialisme et éthique« organisé par la Société croate de philosophie.

Depuis sa fondation, la Société croate de philosophie a convoqué chaque année régulièrement, en décembre, son assemblée annuelle, et organisé des délibérations philosophiques consacrées à un thème philosophique actuel. C'est ainsi que jusqu'à maintenant ont eu lieu les symposium consacrés aux thèmes suivants: Les problèmes de la philosophie contemporaine (1958). Le »jeune« et le »vieux« Marx (1959). Les problèmes humanistes du marxisme (1960). La philosophie et la révolution (1961). La philosophie et la science (1962). La philosophie et l'art (1963). La vérité et la connaissance (1964). A toutes ces assemblées ont participé non seulement les philosophes croates, mais aussi les philosophes des autres républiques. Aussi les symposium de la Société croate de philosophie peuvent-ils être considérés comme des manifestations de la pensée philosophique yougoslave, et attirent-ils à juste titre l'attention de tout le public culturel du pays.

Le symposium de 1965 a été marqué par les rapports de Milan Kangrga, »Socialisme et éthique«, et de Rudi Supek, »Le non-conformisme de l'éthicité«.

Dans son rapport »Socialisme et éthique«, Kangrga n'a analysé qu'un problème, mais un problème essentiel: celui du rapport de la morale et de la réalité sociale socialiste. Le rapporteur a soumis à une critique sévère et argumentée les essais des théoriciens marxistes qui s'efforcent de jeter les fondements d'une éthique marxiste normative et de construire une morale socialiste. Kangrga démontre l'absurdité de cette tentative, rappelant que Marx ne vise pas à fonder une morale nouvelle, fût-elle socialiste, mais au contraire met en question la morale en tant que telle, autrement, dit, *met en question l'essence de la position morale*. Ce qu'il veut en effet, c'est dépasser toute morale, dépasser la morale en général, et éloigner les conditions de la morale elles-mêmes: les rapports inhumains et l'aliénation. Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, qu'on aboutit par là à l'anti-moral, à l'immoral, au nihilisme moral ou au machiavélisme éthique, comme les petits-bourgeois veulent le faire croire à propos de Marx et du marxisme. Au contraire, Marx exige justement la réalisation des idéaux humanistes de l'humanité, la réalisation de la philosophie (et de la morale). Par la notion de praxis – par la praxis historique en tant qu'activité créatrice révolutionnaire – Marx met en question l'essence de la moralité et ouvre des perspectives de dépassement de l'aliénation en tant que condition de la morale. Le grand fait révolutionnaire et essentiellement nouveau apporté par Marx, c'est l'exigence et le vouloir révolutionnaire pour le dépassement de l'existant, de la société existante dans laquelle les rapports sociaux ne sont pas immédiatement humains, mais précisément moraux. La morale repose sur la distance entre »ce qui est« et »ce qu'il faut«, donc sur la différence entre l'être et le falloir, et Marx tend justement à la réalisation de la philosophie, à l'unité de l'être et du falloir.

Kangrga ne conteste pas que la société socialiste déterminée »de fait« ait sa morale, et c'est justement une morale socialiste appropriée. Mais cette morale est l'expression de l'existant, du présent, du donné, donc de quelque chose qu'il faut de nouveau dépasser. Il est faux de se référer à la réalité sociale et à la facticité de la morale en tant que critère d'activité, et de prendre cette réalité comme quelque chose de positivement donné, immuable et absolu. Nous pouvons et devons nous référer à la réalité sociale, mais de façon *historico-critique*, c'est-à-dire en ayant

clairement conscience que l'existant est ce qui doit être dépassé. L'existant ne peut pas être le critère de «ce qu'il faut qui soit», et dans ce sens, se référer à la réalité sociale et à la facticité de la morale, c'est se vouer à l'échec, car la morale, comme nous l'avons vu, repose justement sur l'opposition et sur la différence entre l'être et le falloir.

Aucune nécessité historique ou économique ne mène fatalement au socialisme. Il est insoutenable que nous acceptions et posions la société (ou le but du socialisme) comme quelque chose de «général», comme une puissance supérieure, au-dessus des hommes, au-dessus de leurs intérêts individuels, au-dessus de l'activité vitale des individus, individus qui justement édifient le socialisme. L'ouverture, la projection vers ce qui n'est pas encore, le mécontentement envers l'existant: liberté, possibilité et création, sont les qualités premières de l'homme.

Le second rapporteur était Rudi Supek. Dans une conférence intitulée «Le non-conformisme de l'éthicité», il a développé quelques problèmes très intéressants. Il a souligné des correspondances et des divergences dans la conception chez Nietzsche et chez Marx de l'individualité autonome – de la personnalité authentique –, de l'homme libre et souverain jouissant d'une responsabilité personnelle parce que portant en lui son critère des valeurs personnel. Mais Nietzsche insiste sur la puissance et Marx sur la catégorie de la richesse personnelle.

Le rapporteur a particulièrement attiré l'attention sur certains problèmes et connaissances de la psychologie de la morale, insistant surtout sur les mérites de Nietzsche et de Freud dans ce domaine. Le reproche fréquent que l'on adresse à la psychoanalyse d'avoir une pratique immorale parce que rejetant la censure et découvrant par là l'«amoralité» de la nature humaine, ce qui pousse l'homme à assouvir ses désirs, Supek le rejette en expliquant que le fait de la psychoanalyse est d'être objective, tandis que le fait que l'homme dirige et contrôle ses instincts relève de la culture et des habitudes sociales.

A notre avis, la partie la plus intéressante de la conférence est celle où le rapporteur a analysé les avantages de l'agissement éthique «indirect». Il ne s'agit pas ici de voie détournée ou même moins concrète. Bien au contraire, il s'agit de compter avec les possibilités positives de développement de chaque homme en particulier, et de l'engager dans une action de dépassement de ses déterminantes négatives et de lutte contre les obstacles, et non de lui imposer du dehors un exemple, sous-estimant sa conscience et sa volonté. La critique de l'existant est l'unique forme possible de l'activité éthique, pour celui qui a atteint un certain degré de développement personnel. La lutte contre un mal concret (par exemple contre un individu mauvais que l'on peut atteindre directement) vaut plus que la vision du bien et sa désignation. Très souvent en effet, la bonté est justement l'expression de l'impuissance à compter avec la résistance du concret, à dépasser le mal de l'existant. Supek, semblable en cela à Kangrga, soumet à la critique le prétendu «bon» qui justement accepte l'autre en tant qu'il est, se réconciliant ainsi avec l'existant. Au contraire, l'activité éthique est une activité créatrice prométhéenne qui, par l'examen critique, détruit le donné et ouvre les perspectives du possible et du futur.

Au cours de la discussion qui s'est déroulée le premier jour, après les conférences, et le deuxième jour du symposium, plusieurs points de vue différents se sont dessinés. Des dialogues vivants et directs se sont engagés, où différents assistants sont intervenus à plusieurs reprises. Ce bref compte-rendu ne nous permet pas d'entrer dans le détail de la discussion. Nous nous contenterons de signaler quelques thèses et questions soulevées par les assistants:

Est-ce qu'avec l'idée de socialisme, les valeurs de contenu moral s'enrichissent? Quelles valeurs sont contenues dans l'idée d'humanité que nous acceptons dans le socialisme et que nous nous posons comme tâche d'atteindre?

Il faut distinguer l'idée du socialisme, et la réalité du socialisme. L'idée n'est jamais réalisée jusqu'au bout, c'est pourquoi nous disposons toujours d'une norme: par rapport à l'idée, nous pouvons toujours dire ce qui n'est pas en accord avec la morale.

C'est se condamner à l'échec que de parler de la transcendance de la morale, car il s'agit alors de religion.

La thèse sur la société sans conflit est insoutenable, de même que le rejet de l'éthique et de l'axiologie.

Marx oppose à morale idéologique de la société séparée la morale autonome. C'est une convention d'employer le mot «morale» dans l'expression «morale conventionnelle», ou tout autre mot.

Quelques assistants ont demandé des explications sur les divergences de point de vue, supposant qu'il ne s'agissait que de malentendus terminologiques. Toutefois, il nous semble à nous qu'il s'agit bien de divergences radicales, c'est-à-dire de différences de principe, dans les suppositions essentielles du raisonnement philosophique.

Rudi Supek a essayé au cours de la discussion d'exposer encore une fois son point de vue: selon lui, Kangrga et lui parlent tous les deux de la transcendance de l'éthique, l'un du point de vue de Marx, l'autre du point de vue de Nietzsche. Nietzsche et Marx sont d'accord, mais tandis que Marx part d'une position historique, Nietzsche soutient un point de vue naturaliste. Entre Marx et Nietzsche, il n'y a pas de différence essentielle: ils pensent tous les deux à l'homme autonome, total, riche ou fort (Renaissance). La conscience morale, aussi autonome qu'elle soit est toujours hétéronome à l'homme car elle lui est imposée.

Au cours de la discussion, la question de la critique et de l'appréciation du socialisme par Nietzsche a été soulevée plusieurs fois. On a souligné qu'elle n'atteint pas l'idée de socialisme (d'ailleurs Nietzsche ignorait la conception du socialisme de Marx) mais malheureusement atteint parfois la réalité du socialisme. Nietzsche était incapable de projeter les catégories personnelles dans la société: il les pensait directement et aboutissait ainsi à des solutions absurdes. C'est une attitude que l'on rencontre encore de nos jours dans le socialisme: on projette les catégories sociales directement dans l'individu, et on aboutit à une absurdité.

Le président de la Société croate de philosophie pour 1965, Branko Bošnjak, a terminé le symposium en soulignant que le dialogue est une chose utile. En philosophie, il n'y a pas de réponse définitive. La philosophie a reconnu comme une valeur le fait d'aller jusqu'au bout. Le but du dialogue est la pensée hardie. C'est de cette manière que la philosophie pourra être aussi une pensée directrice.

La 8^e assemblée annuelle de la Société croate de philosophie a eu lieu à Zagreb le 17 décembre 1965. Le secrétaire de la Société a rendu compte de l'activité de la Société, particulièrement intensive au cours de l'année écoulée: soirées de discussion de la section de Zagreb, séjour à Zagreb de conférenciers étrangers, séjour à l'étranger des membres de la Société, participation aux réunions philosophiques internationales, conférences publiques, Ecole d'été de Korčula, collaboration entre la Société et l'Association yougoslave de philosophie, participation aux rencontres philosophiques yougoslaves, collaboration entre la Société et les associations philosophiques des autres républiques d'une part, et d'autre part les associations philosophiques étrangères.

L'assemblée a consacré une attention toute particulière à l'activité d'édition de la Société. Au cours de l'année écoulée, la revue Praxis a publié six numéros en édition yougoslave et quatre numéros en édition internationale, remplissant ainsi le plan prévu. La Société a également publié à part un recueil intitulé «Sens et perspectives du socialisme», qui réunit les matériaux de la 2^e session de l'Ecole d'été de Korčula. Malgré les difficultés d'ordre financier auxquelles elle eut à faire face, la revue s'est imposée, par son caractère et sa physionomie, par son orientation et son contenu marxiste humaniste, comme un facteur de poids dans notre milieu culturel. Le grand nombre des collaborateurs venant de tous les centres culturels de la Yougoslavie prouve l'ouverture et la largeur de conception de la revue, et son caractère yougoslave général. Praxis a contribué considérablement à l'affirmation de notre pensée philosophique et à la connaissance de notre pratique socialiste à l'étranger. Le cercle large de collaborateurs qui sont les penseurs progressistes les plus éminents de l'étranger (pays socialistes ou non) témoigne du succès de Praxis dans le dialogue qu'elle a établi avec les autres pays. Praxis s'est affirmée comme tribune marxiste internationale. Au cours de l'assemblée, les membres de la Société croate de philosophie ont assuré de leur soutien à la rédaction de la revue et l'ont félicité pour les efforts accomplis et les succès obtenus.

L'assemblée a donné une appréciation entièrement positive sur l'activité de la Société au cours de l'année écoulée, soulignant qu'elle a suivi la voie d'une tradition courte mais déjà solide de travail bien fait, et s'est révélée depuis le début comme le foyer nouveau et considérable de la vie philosophique en Croatie. L'assemblée a

donné acte de décharge à l'ancienne direction, à la tête de laquelle se trouvait Branko Bošnjak, puis a élu un nouveau Conseil de direction, composé comme suit: Danilo Pejović (Président), Ante Marin (Vice-président), Vladimir Premec (Secrétaire), Marijan Cipra, Pavle Jurković, Ivan Kuvačić, Marin Marić, Ante Pažanin, Ruža Popović, Ivan Prpić, Vladan Švacov.

Boris KALIN

DAS SYMPOSIUM ÜBER GESCHICHTLICHKEIT IN ZWETTTL

Berits zum zweitenmal trafen sich Philosophen aus mehreren östlichen und westlichen Ländern – herzlich von den österreichischen Gastgebern begrüßt – in den Mauern des barocken Zisterzienserklosters in Zwettl zu einem Gedankenaustausch über thematisch bestimmte philosophische Probleme. Während das erste Treffen dieser Art (vom 17. bis zum 19. September 1964) dem Thema »Dialektik und Fundamentalphilosophie« gewidmet war, wurde auf dem zweiten, das vom 13. bis zum 17. September 1965 stattfand, über das Thema »Geschichtlichkeit« diskutiert. Zahlreiche Philosophen aus fünf Ländern (der Bundesrepublik Deutschland, Österreich, der Tschechoslowakei, Ungarn und Jugoslawien) haben hier noch einmal bewiesen, daß solch ein Meinungs austausch, auch neben allen Unterschieden, die auf einen gegensätzlichen methodologischen Zugang zum Problem der Geschichtlichkeit zurückzuführen sind, nicht nur eine sehr willkommene Gelegenheit bietet, den Stand und die Entwicklung der philosophischen Ideen in einzelnen Ländern kennenzulernen, sondern auch einen wesentlichen Beitrag zum besseren Verständnis anderer Standpunkte und sogar auch zu einer synthetischen Annäherung einiger nur scheinbar divergenter Stellungnahmen leisten kann. Das soll allerdings nicht heißen, daß man hier unter allen Umständen bemüht war – eventuell auch zum Preis der Abschwächung der philosophischen Spitzen – zu einer formalen oder inhaltlichen Aussöhnung der fundamentalen Gegensätze bei verschiedenen philosophischen Thesen zu gelangen. Denn bestimmte Prämissen des philosophischen Denkens gestatten bei einem konsequenten und radikalen Denken auch trotz aller gegenseitigem Überzeugungsversuche nur bestimmte Schlüsse. Diese Schlußfolgerungen sind bei einzelnen Philosophen im Wesentlichen unverändert geblieben, so wie sie vor dieser Diskussion waren, obwohl sie, bereichert durch die gedankliche Erfahrung anderer, diese Schlüsse und selbst die Fragen nach dem Geschichtlichen jetzt vielseitiger, mannigfaltiger und mit mehr Verständnis für das Erkennen und Überwinden der wichtigen Antithesen innerhalb der zeitgenössischen philosophischen Strömungen stellten.

Indem er im Rahmen kurzer biographischer Angaben und einiger witziger Anspielungen alle Anwesenden mit den aktiven Teilnehmern des Treffens bekannt machte, wies Prof. Heintel, der Hauptorganisator, Leiter, aktivste Diskussionsteilnehmer, kurz der Spiritus movens dieser Zusammenkünfte, auf das dringende und ständige Bedürfnis nach solchem Meinungs austausch, der sich, fern des Großstadtlärms, der sensationsliebenden Presse und des Fernsehens in aller Stille und ohne die Tendenz, jemanden oder etwas ideologisch »zu brandmarken«, abspielen würde, ohne die Pathetik von großen Kongressen, ohne übertriebene Ambitionen, in einer Umgebung, die es ermöglicht, sich ungestört und konzentriert in die gedanklichen, innerhalb einer bestimmten philosophischen Thematik auftauchenden Probleme zu vertiefen.

Am ersten Tag (es wurde sehr angestrengt gearbeitet nur mit kurzen Pausen am Vor- und Nachmittag) wurden vier Referate abgehalten. In dem Referat, das ich die Ehre hatte zu Beginn der Arbeitstagung vorzutragen, versuchte ich auf einige wesentliche Momente der zeitgenössischen philosophischen Erfassung des Phänomens des Geschichtlichen hinzuweisen, auf die Antinomien, die in der Situation entstehen, wo viele früheren Entwicklungsschemata der Geschichtlichkeit versagt haben und wo wir vor neuen, noch nie beschrittenen Wegen stehen, für deren Richtung ausschließlich wir die volle Verantwortung werden tragen müssen. Im Rahmen des Referates (und besonders in der anschließenden Diskussion) legte ich den Schwerpunkt auf die Lage und den Sinn des zeitgenössischen Daseins des Menschen als des einzigen Mediums der wahren geschichtlichen d. h. der revolutionären

Veränderungen. Geschichtlich kann der Mensch nicht Mittel für andere Ziele sein, sondern in ihm selbst – und nicht in verschiedenen transmundanen Ideen und außergeschichtlichen Werten – ist sowohl das Ziel als auch der Sinn des Geschichtlichen enthalten. Unter diesen Voraussetzungen habe ich versucht, die Aufmerksamkeit auch auf die Größe und Tragweite der Marxschen Dimension der Geschichtsbetrachtung zu lenken.

Frau A. Popelova, die zur Generation der bekannteren und etwas älteren tschechischen Philosophen gezählt werden kann, hat danach in einer eingehenden Analyse des Zeitbegriffs auf höchst informative und übersichtliche Art auf eine Reihe von Interpretationen (einschließlich der neuesten von M. Heidegger, K. Jaspers, Th. Adorno usw.) hingewiesen, die die verschiedenen Aspekte des Zugangs zum grundlegenden philosophischen Problem der Zeitlichkeit darstellen. Mehr auf Grund des seriösen Referierens fremder Meinungen über dieses Problem sowie der Anreihung vieler Autoren als auf Grund ihres eigenen relevanten philosophischen Standpunktes (man konnte eigentlich die eigene kritische Stellungnahme der Referentin nicht deutlich erkennen) wurde das Referat von Frau Popelova mit der ihm gebührenden Aufmerksamkeit aufgenommen und hat die außerordentlichen Fachkenntnisse der Referentin bewiesen.

Besonderes Interesse weckten – was sich später in den lebhaften Diskussionen nach seinen Darlegungen kundtat – das Referat wie auch die späteren Mitteilungen von Danilo Pejović aus Zagreb. Zu Beginn seines Referates sprach D. Pejović über den Sinn der Geschichte und betonte, daß selbst diese Frage mit der Frage nach dem Ziel und der Wahrheit des Geschichtlichen identisch sei. Der Referent vertrat jedoch die Meinung, einzig vom Standpunkt der Ganzheit könne nach dem Sinn einzelner Epochen gefragt werden, weil erst aus »dem transzendentalen Schema« der Ganzheit der Geschichte dem einzelnen empirischen Geschehen Sinn verliehen werde. Im Rahmen der zweiten Frage behauptete D. Pejović, daß im Einklang mit der geläufigen marxistischen Auffassung die ganze bisherige Geschichte, da sie die Geschichte der Entfremdung ist, eigentlich als Vorgeschichte dargestellt werde. Dadurch hätten wir jedoch die Frage nach dem Maßstab, dem Kriterium für die Bestimmung dessen, was die wahre Geschichte der Zukunft darstellen sollte, nicht beantwortet. Diese Maßstäbe seien mehr oder minder negativ bestimmt: wir wüßten, daß die Geschichte nicht das sein werde, was die Vorgeschichte war, wir wüßten jedoch nicht positiv, was die Geschichte nach der »Abschaffung der Entfremdung« sein sollte. Die dritte Frage des Referenten bezog sich auf die Möglichkeit des rationalen Verstehens der Geschichte. Für eine Denkweise wie die Hegels, wo das absolute Denken dem Sein gleichgesetzt wird, bestehe dieses Problem eigentlich überhaupt nicht, weil bereits durch das Phänomen der »Offenbarung des Absoluten« zwangsläufig das ganze rationale Schema der Geschichte gegeben ist. Wenn jedoch das Denken nicht mit dem Sein identisch ist, dann dürfe angenommen werden, daß in dem geschichtlichen Sein sowie in jedem Sein etwas Nicht-rationales zurückbleibt, etwas Unerklärtes, etwas, worüber man nicht bis auf den letzten Rest verfügen könne. Und gerade das Angewiesensein auf dieses Nicht-verfügbare ermöglicht die Geschichte selbst. Die wesentliche Endlichkeit des Menschen ermögliche nach der Meinung des Referenten die Geschichtlichkeit des Menschen.

Der vierte Referent war Ante Pažanin aus Zagreb, der über das Thema »Das Problem der Geschichtlichkeit bei Husserl, Hegel und Marx« sprach. In seinem Referat versuchte er zu zeigen, wie trotz der bekannten Unterschiede, die zwischen Hegels Philosophie und Husserls Phänomenologie bestehen, diesen zwei großen Systematikern der Philosophie doch einige wesentlichen Gedanken gemeinsam seien. Den drei wesentlichen Arten des bisherigen Lebens und Denkens (des naiv-mythischen, des wissenschaftlich-philosophischen und des absoluten oder phänomenologischen) entsprechend, unterscheiden beide Denker drei Phasen der bisherigen Weltgeschichte und drei Stufen der Geschichtlichkeit (die natürliche bzw. generative Geschichtlichkeit, die wissenschaftlich-philosophische Geschichtlichkeit und die phänomenologische Geschichtlichkeit bzw. die Geschichtlichkeit der absoluten Philosophie). Marx hielt jedoch diese ganze Geschichte im Wesentlichen für die Vorgeschichte, und die Art ihrer Auffassung für die vorgeschichtliche. Daher rührt auch Marx' Forderung nach der echten Geschichte und neuem, ursprünglichem geschichtlichem Denken.

Am zweiten Tag hielt Dr. Erich Heintel, Professor der Wiener Universität sein ausführliches und systematisch aufgebautes Referat über das Thema »Dialektik –

Geschichtlichkeit – Praxis«. Der Terminus »Geschichtlichkeit« gehöre, obwohl er als Ausdruck aus jüngerer Zeit stammt, heute nicht nur zu dem grundlegenden philosophischen Wortschatz, sondern auch zum gedanklichen und geistigen Bestand jeder für die Gegenwart relevanten Philosophie. Das bedeutet jedoch keinesfalls, daß dieser Terminus in den zahlreichen philosophischen Richtungen gleichbedeutend sei, so daß heute z. B. eine seiner Formen darin bestehe, daß die Natur in den Begriff der Natur aufgelöst und so als ausschließlich geschichtliche Natur aufgefaßt werde. Der Gebrauch des Ausdrucks Geschichtlichkeit führe uns zurück zu Hegel, dessen Gedankenstruktur Prof. Heintel die größte Aufmerksamkeit widmete und innerhalb dessen Koordinatensystem sich größtenteils seine äußerst erschöpfenden und auf zahlreiche Zitate gestützten Ausführungen bewegten. Indem er besonders den Unterschied zwischen der wahren Dialektik (in der die Unterschiede in der realen Negation überwunden sind) und der sgn. dialektischen Manier (innerhalb deren die dialektische Synthese immer nur eine formelle Verbindung der These und Antithese bleibt, so daß ihre Negation keinen wirklichen inhaltlichen Wert hat) betonte, wies Prof. Heintel auf die Tatsache hin, daß allein durch das Zauberwort Dialektik die gegenübergestellten Fixierungen nicht aufgehoben werden könnten. Damit im Zusammenhang versuchte der Verfasser des Referats zu zeigen, daß selbst Hegel, sonst ein unübertrefflicher Meister der Dialektik, bei der Auffassung der Natur der Geschichte immer wieder auf große Schwierigkeiten stoße. Die Praxis ist nach Prof. Heintel als Aufhebung der Differenzierung eine der grundlegenden Kategorien der Geschichtlichkeit. Die Geschichtlichkeit sei die Praxis als daseiende Freiheit. Das Thema der Geschichtlichkeit formuliere, der Meinung des Autors nach, nichts anderes als eine Seite des Problems der daseienden Vermittlung oder des Begriffs in Hegels Sinn. Es sei notwendig, diese daseiende Vermittlung so als Praxis zu verstehen, daß sich auf ihr sowohl die theoretischen als auch die praktischen Intentionen gründen. In diesem Sinne meint Prof. Heintel begegneten sich in der Aporetik die grundlegenden Bemühungen der zeitgenössischen westlichen Philosophie mit ähnlichen Tendenzen der »marxistischen Welt«. Aber indem er versuchte diese »marxistische Welt« (was schon an sich nicht der treffendste Ausdruck ist) ein wenig vereinfacht mit Hilfe des »dialektischen Materialismus« zu definieren, beanstandete der Referent einige Standpunkte dieser Philosophie (z. B. daß sie überhaupt nicht das Problem des Verhältnisses von Freiheit und Tod zu lösen versuchte), was vielleicht auch den vulgären »Diamat« trifft, aber letzten Endes doch an der schöpferischen marxistischen Philosophie vorbeigeht. Das bedeutet selbstverständlich auf keinen Fall, daß die Darstellungen von Prof. Heintel, die von der systematischen und konsequenten Denkart der Deutschen geprägt sind, nicht eine Anzahl äußerst interessanter Gedanken und Differentiationen beinhalten, die dann anschließend zu sehr fruchtbaren Diskussionen und Bemerkungen führten.

Im Zusammenhang mit der Diskussion, die zweieinhalb Tage dauerte, müssen besonders die Bemühungen von Herrn Jindrich Zeleny (Tschechoslowakei) betont werden, der – neben zahlreichen Bemerkungen zu den vorgetragenen Referaten – auf eine sehr interessante Weise einige grundlegenden Absichten der marxistischen Betrachtungsweise der Geschichtlichkeit darzustellen bestrebt war und versucht hat, bestimmte Thesen, die hier dargestellt wurden und die seiner (leider nicht immer zufriedenstellend argumentierten) Meinung nach zu den vormarxistischen, Rugechen, Konzeptionen zu zählen wären, kritisch zu valorisieren. J. Zeleny vertrat unter anderem die Meinung, daß es auch in dem Referat des Verfassers dieser Zeilen solche Tendenzen gegeben hätte, und versuchte, sich auch einigen Behauptungen von Danilo Peiović kritisch zu widersetzen. Im Laufe der weiteren Diskussion wurden dann einige terminologischen und formellen Mißverständnisse behoben, aber einige Thesen blieben auch weiterhin gegensätzlich und strittig. Und das ist gut so, denn es hat der Philosophie nie genützt – sondern es hat nur die Atmosphäre des Konformismus und der Folgewidrigkeit geschaffen – eine künstliche, in vorhinem festgelegte Harmonie zwischen den Thesen, die in Wirklichkeit nicht versöhnt werden können. So sind z. B. die dogmatische und die schöpferische Art philosophisch zu denken, unversöhnlich. Das soll aber auf keinen Fall bedeuten, daß wir alle oder zumindest den größten Teil der Thesen von J. Zeleny, so einschätzen, von denen einige von großen Bemühungen zeugen – teilweise auch von sehr erfolgreichen – gerade diesen Stil des Philosophierens zu überwinden.

Die anderen Mitglieder der zahlenmäßig großen tschechischen Delegation haben, obwohl einige von ihnen in den nicht offiziellen Gesprächen und persönlichen Kon-

takten sehr umfangreiche philosophische Kenntnisse gezeigt haben, nicht allzuoft an der Diskussion teilgenommen (wenn ich mich nicht irre, niemand außer Milan Sobotka und Jaroslav Kudrna).

Demgegenüber haben sich in der Diskussion sehr oft – mit größerem oder geringerem Erfolg – die ungarischen Vertreter gemeldet, unter denen in erster Linie die temperamentvollen Auftritte von Frau Agnes Heller zu nennen wären. Sie hat unter anderem darauf hingewiesen, daß eigentlich selbst das allgemeine Thema von dem Sinn der Geschichte problematisch sei, denn ob die Geschichte einen Sinn haben werde oder nicht, hänge letzten Endes von konkreten, historisch bestimmten Menschen ab, die einzelnen Epochen diesen Sinn geben oder nehmen werden. In diesem Kontext hat sie zuerst kritisch auf die thematische Aufgabe meines Referates hingewiesen, hat dann aber später im Laufe der Diskussion den Standpunkt vertreten, daß meine Ausführungen marxistisch begründet seien und daß die Beanstandungen von J. Zeleny im Grunde verfehlt seien. An der Diskussion hat oft auch ein anderes Mitglied der ungarischen Delegation, Herr Vajda, teilgenommen, und obwohl er sprachliche Schwierigkeiten hatte, versuchte er auf unerschütterliche aber sympatische Weise – wenn auch manchmal ein wenig vereinfacht – einige elementaren marxistischen Probleme der Geschichtlichkeit und ganz besonders das Problem der Zeitlichkeit zu verteidigen. Sein Standpunkt stimmte in großen Zügen mit den Thesen von Frau Agnes Heller überein, obwohl er größtenteils ohne jene Eloquenz und den Eifer vorgetragen war, die Frau Heller eigen sind.

Sehr seriöse und in Hinblick auf die in ihnen dargestellten Probleme tieferschürfende Korreferate hielten Herr Uwe Arnold aus Wien, der vor kurzem eine umfangreiche und interessante monographische Studie unter dem Titel »Die Entleerung« veröffentlicht hat und Herr Schmidt-Kovatschek, ein junger österreichischer Philosoph, der jetzt in der Bundesrepublik Deutschland tätig ist. Seine Gedanken in dem thematischen Rahmen »Praxis – Geschichtlichkeit – Historismus« darstellend, vertrat Uwe Arnold sehr überzeugend einige radikal originellen und stilistisch effektiv formulierten Thesen (»Geschichte ist Geschichte der Toten«) über den Historismus als das Schicksal einer Epoche, über den Sinn der Geschichte und andere Fragen. Schmidt-Kovatschek unterstrich den prinzipiellen Unterschied zwischen dem geschichtlich-wissenschaftlichen und dem philosophischen Zugang zum Phänomen der Geschichte.

Die ganze Diskussion, an der außer den bereits genannten auch viele andere Philosophen (z. B. Prof. Starzik, Peter Heintel u. a.) oft und mit viel Sinn für das Wesentliche in der behandelten Problematik teilnahmen, versuchte die Arbeitsgruppe von Prof. Heintel in vier grundlegende Problemenkreise zu gruppieren.

Die erste Gruppe von Fragen wurde unter dem gemeinsamen Titel »Geschichtlichkeit als Auslegung der Monade Mensch« zusammengefaßt, die zweite Gruppe als die Frage nach dem Apriorismus oder Aposteriorismus des Geschichtlichen (das Problem des Historismus der Zeitlichkeit, der Überzeitlichkeit u. ä.), die dritte als die Frage nach »Freiheit und Praxis« (Motivierung der Praxis, das Verhältnis von Geschichte und Natur) und endlich die vierte als das Thema »Geschichtlichkeit und Eshatologie« (die Frage der Immanenz und Transzendenz, die Frage nach dem Sinn der Geschichte) formuliert. Die Diskussion blieb nicht immer in diesen Rahmen, es scheint aber, daß gerade dieses Sprengen des Rahmens die Gespräche lebhafter werden ließ, denn die Gepflogenheiten der seminarartigen und allzu systematisch-pädagogischen Arbeitsweise – die da und dort bei dem Treffen in Zwettl bemerkbar wurden – die Gespräche abtöten, die Problematik schematisieren, lebendige Fragen in schulische Bücherweisheit, in ständige Interpretationen und Reinterpretationen der Texte aus dem philosophischen Erbe verwandeln.

Aber ohne Rücksicht auf diese geringfügigen Unzulänglichkeiten in der Organisation der Arbeit – die, wie bereits gesagt, doch im großen und ganzen schnell und glücklich überwunden wurden – hat sich der Gedankenaustausch in Zwettl – der im nächsten Jahr fortgeführt werden soll und zwar über das Thema »Praxis« – mehrfach nützlich und notwendig gezeigt. Das war ein Beweis mehr, daß die Philosophie ihre Grundprobleme, Gegensätze und Zweifel in unserer so zersplitterten zeitgenössischen Welt, in der wir uns immer mehr die einen von den anderen entfremden, nur dann erfolgreich lösen kann, wenn die Fragen und die Gegenüberstellungen der Thesen in einem offenen und freien Gespräch gestellt und durchgeführt werden. Auch dann, wenn diese Gespräche ein wenig am ideellen und geographischen Rande der »großen welt-geschichtlichen« philosophischen Konflikte geführt werden. Oder gerade deshalb.

Danko GRLIČ

AUX LECTEURS ET COLLABORATEURS

La revue PRAXIS est essentiellement composée de travaux portant sur un thème ou un problème donné (chaque étude ne doit pas dépasser 20 pages tapées à la machine avec interlignes réglementaires). Les prochains numéros seront consacrés aux thèmes suivants (on trouvera entre parenthèses la date limite pour la remise des manuscrits):

L'ART DANS LE MONDE DE LA TECHNIQUE

GEORG LUKACS (1. 5. 1966)

ERNST BLOCH (1. 5. 1966)

SOCIALISME ET ETHIQUE (1. 7. 1966)

PHENOMENOLOGIE ET MARXISME (1. 7. 1966)

CREATIVITE ET REIFICATION (1. 8. 1966)

La revue est complétée par les rubriques suivantes (entre parenthèses, le nombre maximum de pages tapées à la machine avec interlignes réglementaires fixé pour chaque rubrique):

PORTRAITS ET SITUATIONS (16 pages)

PENSEE ET REALITE (16 pages)

DISCUSSION (12 pages)

COMPTES RENDUS ET NOTES (8 pages)

VIE PHILOSOPHIQUE (6 pages)

Tous les manuscrits seront envoyés en deux exemplaires à l'adresse suivante: Redakcija časopisa PRAXIS, Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta, Zagreb, Đure Salaja b. b.

Il ne sera tenu compte que des manuscrits inédits. Les manuscrits ne sont pas retournés. Les travaux publiés n'expriment pas nécessairement le point de vue de la rédaction.

